Emil Schürer

HISTORIA DEL PUEBLO JUDIO EN TIEMPOS DE JESUS

II

Instituciones Políticas y Religiosas

Emil Schürer

HISTORIA DEL PUEBLO JUDIO EN TIEMPOS DE JESUS
175 a.C.—135 d.C.

Edición dirigida y editada por

Geza Vermes
Fergus Millar/Matthew Black

Con la colaboración de

Pamela Vermes

Tomo II



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca 30-32
MADRID

publicado con el título
THE HISTORY OF THE JEWISH PEOPLE
IN THE AGE OF JESUS CHRIST

*

Lo tradujo al castellano
J. VALIENTE MALLA
Profesor de Historia Antigua en la
Universidad de Alcalá de Henares

Responsable de la edición española
A. DE LA FUENTE ADÁNEZ

Depósito legal: M. 4.108.—1985 (Tomo II)
ISBN: 84-7057-365-9 (Obra completa)
ISBN: 84-7057-367-5 (Tomo II)

Printed in Spain

Fotocomposición: Grafilia, S. L., Pajaritos, 19 - Madrid
Impresión: Artes Gráficas Benzal, S. A., Virtudes, 7 - Madrid
Encuadernación: Larmor - Móstoles (Madrid)

CONTENIDO

PREFACIO

La revisión de *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* se atiene a los principios básicos expuestos en el Prefacio del volumen I, donde se indica que es intención de los editores ofrecer a los estudiosos de nuestros días un compendio actualizado que les sirva de base para sus investigaciones históricas. En la realización de esta tarea se han sentido libres y hasta obligados, ya en el primer volumen, a recoger nuevos datos que no estaban al alcance de Schürer y a reemplazar sus puntos de vista y opiniones que ya no es posible sostener a la vista de los nuevos conocimientos adquiridos.

Ambos procesos de modernización son más notorios en este segundo volumen. Las secciones 22 (idiomas), 23,I (ciudades helenísticas), 24 (sacerdocio y culto), 27,II (Sinagoga), 29 (mesianismo) y sobre todo la 30 (los esenios, con nuevos apéndices sobre los terapeutas y los zelotas) incluyen aportes sustanciales de materiales debidos a los descubrimientos arqueológicos y de manuscritos realizados durante las siete últimas décadas. (Las bibliografías procuran recoger las publicaciones importantes hasta mediados de 1977.) Por otra parte, en el terreno de los juicios de valor, los editores han procurado expurgar el importante capítulo 28, *Das Leben unter dem Gesetz* —que ahora se titula *La vida y la Ley*— y la sección dedicada a los fariseos (§ 26,I) de los prejuicios dogmáticos característicos de la teología decimonónica. En las recensiones del volumen I se han expresado algunas dudas sobre la legitimidad de tal procedimiento, pero, como ha reconocido la mayor parte de los críticos, se trata de un proceder normal, de hecho el único método viable, cuando se trata de revisar unos manuales en que los editores juegan de hecho el papel de coautores. A quienes interesa ante todo la historia de la investigación queda el recurso de leer las ediciones alemanas originales.

Hemos de dar las gracias ante todo al Dr. Phillip Alexander, de la Universidad de Manchester, por haber revisado el § 23,II; al Dr. Robert Hayward, de la Universidad de Lancaster, por haber compuesto el Apéndice B al § 30, y al Sr. David Deboys, del Wolfson College de Oxford, por haber compilado la lista de abreviaturas y por su encomiable ayuda en la lectura de las pruebas. Los editores quieren expresar también su gratitud a la casa editorial por su ayuda, comprensión y paciencia.

SIGLAS UTILIZADAS

AAAS	«Annales Archéologiques Arabes Syriennes».
AAB	«Abhandlungen der Deutschen (Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin».
AAG	«Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen».
AAM	«Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften» (Munich).
AASOR	«Annual of the American Schools of Oriental Research».
ADAJ	«Annual of the Department of Antiquities of Jordan».
AE	«Année Épigraphique».
AIPhHOS	«Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves».
AJA	«American Journal of Archaeology».
AJPh	«American Journal of Philology».
AJSL	«American Journal of Semitic Languages and Literatures».
ALUOS	«Annual of Leeds University Oriental Society».
AnglThR	«Anglican Theological Review».
ARAST	«Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino».
«ArchfPap.»	«Archiv für Papyrologie».
ARW	«Archiv für Religionswissenschaft».
ASOR	«American Schools of Oriental Research Newsletter».
ASTI	«Annual of the Swedish Theological Institute».
BA	«Biblical Archaeologist».
BASOR	«Bulletin of the American Schools of Oriental Research».
BCH	«Bulletin de Correspondance Hellénique».
BE	«Bulletin Épigraphique», en REG.
BGU	«Aegyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden».
Bibl.	«Biblica».
BIES	«Bulletin of the Israel Exploration Society».
BJPES	«Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society».
BJRL	«Bulletin of the John Rylands Library».
BMC *Arabia*	G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia in the British Museum* (1922).
BMC *Palestine*	G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Palestine in the British Museum* (1914).
BMC *Phoenicia*	G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Phoenicia in the Bristish Museum* (1910).
BMC *Roman Republic*	H. A. Grueber, *Coins of the Roman Republic in the British Museum* I-III (1910).
BMC *Syria*	W. Wroth, *Catalogue of the Greek Coins of Galatia, Cappadocia and Syria in the British Museum* (1899).
BSOAS	«Bulletin of the School of Oriental and African Studies».
BWAT	«Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament».

BZ	«Biblische Zeitschrift».
BZAW	«Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Beihefte».
CAH	*Cambridge Ancient History.*
CBQ	«Catholic Biblical Quarterly».
CCL	*Corpus Christianorum, series Latina*
CERP	A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces* (^{2}1971).
CHB	*Cambridge History of the Bible.*
CIG	*Corpus Inscriptionum Graecarum.*
CIJ	J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum.*
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum*
CIRB	I. Struve, *Corpus Inscriptionum Regni Bosporani.*
CIS	*Corpus Inscriptionum Semiticarum.*
CPh	«Classical Philology».
CPJ	V. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern, *Corpus Papyrorum Judaicarum* I-III.
CRAI	«Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres».
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.*
DB *Supp.*	*Supplément au Dictionnaire de la Bible.*
DJD	*Discoveries in the Judaean Desert.*
DSS	G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective.*
DSSE	G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (^{2}1975).
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique.*
EAEHL	*Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land.*
EB	*Encyclopaedia Biblica.*
EE	«Ephemeris Epigraphica».
EJ	*Encyclopaedia Judaica* (A-L).
Enc. Jud.	*Encyclopaedia Judaica* (1971).
ET	«Expository Times».
EThL	«Ephemerides Theologicae Lovanienses».
ETR	«Études théologiques et religieuses».
EvTh	«Evangelische Theologie».
FGrH	F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker.*
FHG	I. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum.*
FIRA^{2}	S. Riccobono, *Fontes Iuris Romani Anteiustiniani.*
GCS	*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.*
GGR	*Geographi Graeci Minores.*
GLAJJ	M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism.*
GMVO	H. W. Haussig, *Gotter und Mythen im Vorderen Orient* I (1965).
GRM	W. H. Roscher, *Ausfuhrliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* (1884-1937).
HDB	*Hastings' Dictionary of the Bible.*
HERE	*Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics.*
HSCPh	«Harvard Studies in Classical Philology».
HThR	«Harvard Theological Review».

HUCA	«Hebrew Union College Annual».
IB	*The Interpreter's Bible.*
ICC	*International Critical Commentary.*
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible.*
IDBS	*The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume.*
IEJ	«Israel Exploration Journal».
IG	*Inscriptiones Graecae.*
IGLS	*Inscriptions grecques et latines de la Syrie.*
IGR	R. Cagnat y otros, *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes* I, III, IV.
IGUR	L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae.*
ILS	H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae.*
INB	«Israel Numismatic Bulletin».
INJ	«Israel Numismatic Journal».
IOSPE	I. Latyschev, *Inscriptiones Antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae.*
JA	«Journal Asiatique».
JAC	«Jahrbuch für Antike und Christentum».
JAOS	«Journal of the American Oriental Society».
JBL	«Journal of Biblical Literature».
JBR	«Journal of Bible and Religion».
JE	*The Jewish Encyclopaedia.*
JEA	«Journal of Egyptian Archaeology».
JHS	«Journal of Hellenic Studies».
JJS	«Journal of Jewish Studies».
JNES	«Journal of Near Eastern Studies».
JOAI	«Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts».
JPFC	S. Safrai y M. Stern, *The Jewish People in the First Century.*
JPOS	«Journal of the Palestine Oriental Society».
JQR	«Jewish Quarterly Review».
JR	«Journal of Religion».
JRS	«Journal of Roman Studies».
JSJ	«Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period».
JSS	«Journal of Semitic Studies».
JThSt	«Journal of Theological Studies».
JZWL	«Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben».
KAI	H. Donner y W. Röllig, *Kanaanaische und aramaische Inschriften* (^{2}1966-69).
LThK	*Lexicon für Theologie und Kirche.*
MAMA	*Monumenta Asiae Minoris Antiqua.*
MDPV	«Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins».
MGWJ	«Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums».
MRR	T. R. S. Broughton, *Magistrates of the Roman Republic* I-II.
MUSJ	«Mélanges de l'Université St. Joseph».
NAG	«Nachrichten der Akademie der Wissenschaften, Göttingen».

NAWG	«Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Gottingen»
NGGW	«Nachrichten von der (Kgl) Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen»
NKZ	«Neue Kirchliche Zeitschrift»
NT	«Novum Testamentum»
NTSt	«New Testament Studies»
NZST	«Neue Zeitschrift fur systematische Theologie»
OAW	«Osterreichische Akademie der Wissenschaften»
OGIS	W Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* I-II
OLZ	«Orientalische Literaturzeitung»
OTS	«Oudtestamentische Studien»
OuTW	«De Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Africa»
PAAJR	«Proceedings of the American Academy for Jewish Research»
PBJS	G Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies* (1975)
PBSR	«Papers of the British School at Rome»
PEFA	«Palestine Exploration Fund Appeal»
PEFQSt	«Palestine Exploration Fund Quarterly Statement»
PEQ	«Palestine Exploration Quarterly»
PG	J -P Migne, *Patrum Graecorum Cursus Completus*
PL	J -P Migne, *Patrum Latinorum Cursus Completus*
PIR^{1}	*Prosopographia Imperii Romani*^{1}
PIR^{2}	*Prosopographia Imperii Romani*^{2}
PJB	«Palastinajahrbuch»
PSI	*Papiri della Societa Italiana*
QDAP	«Quarterly of the Departmet of Antiquities of Palestine»
RA	«Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale»
RAC	*Reallexikon fur Antike und Christentum*
RB	«Revue Biblique»
RE	Pauly-Wissowa, *Realencyclopadie der classischen Altertumswissenschaft*
REG	«Revue des Etudes Grecques»
REJ	«Revue des Etudes Juives»
RES	*Repertoire d'epigraphie semitique*, I-VII
RevArch	«Revue Archeologique»
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*
RhM	«Rheinisches Musaum»
RHPR	«Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses»
RHR	«Revue de l'Histoire des Religions»
RIB	*Roman Inscriptions of Britain*
RN	«Revue Numismatique»
RQ	«Revue de Qumrân»
RSR	«Recherches de Science Religieuse»
RThom	«Revue Thomiste»
SAB	«Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin»
SAH	«Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften»

SAM	«Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften»
SAW	«Sitzungsberichte der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien»
SBFLA	«Studii Biblici Franciscani Liber Annuus»
ScripHier	*Scripta Hierosolymitana*
SEG	«Supplementum Epigraphicum Graecum»
SEHHW	M Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World* (1941)
SHA	*Scriptores Historiae Augustae*
SIG³	W Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*³
ST	*Studi e Testi*
SThU	«Schweizerische Theologische Umschau»
Strack	H L Strack, *Introduction to Talmud and Midrash*
Str B	H L Strack-P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*
TAPhA	«Transactions of the American Philological Association»
TDNT	*Theological Dictionary to the New Testament*
ThLZ	«Theologische Literaturzeitung»
ThStKr	«Theologische Studien und Kritiken»
ThT	«Theologisch Tijdschrift»
ThWNT	*Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*
ThZ	«Theologische Zeitschrift»
TU	*Texte und Untersuchungen*
VT	«Vetus Testamentum»
WHJP	*World History of the Jewish People*
YCS	«Yale Classical Studies»
ZA	«Zeitschrift fur Assyriologie»
ZAW	«Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft»
ZDMG	«Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft»
ZDPV	«Zeitschrift der Deutschen Palastina-Vereins»
ZNW	«Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft»
ZPE	«Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik»
Zunz	L Zunz, *Die gottesdienstlichen Vortrage der Juden* (²1892)
ZWTh	«Zeitschrift fur Wissenschaftliche Theologie»

PAPIROS

PCZ(en)	*Catalogue general des antiquites egyptiennes du Musee du Caire*
P Cairo Zenon	
o *P Zenon*	*Zenon Papyri* I V (ed C C Edgar, 1925-40)
P Col Zenon	*Zenon Papyri Business Papers of the Third Century B C dealing with Palestine and Egypt* I (ed W L Westermann y E S Hasenoehrl, 1934), II (ed W L Westermann, C W Keyes y H Liebesny, 1940)
P Nessana	*Excavations at Nessana* III *Non-literary Papyri* (ed C J Kraemer, 1958)

P. Ryl.	*Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library, Manchester*, I-IV (1911-52).
P. Cairo	*Greek Papyri, Catalogue géneral des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, X (1903).
P. Lond.	*Greek Papyri in the British Museum*, I-VII (1893-1974).
P. Oxy.	*The Oxyrhynchus Papyri* (1898ss).
PSI	*Papiri della Società Italiana.*

§ 22. *EL PANORAMA CULTURAL*

I. POBLACION E IDIOMAS

Durante los períodos griego y romano, al igual que en los siglos anteriores, la población de Palestina varió considerablemente tanto en número como en extensión. Desde comienzos de la época helenística hasta el levantamiento de los Macabeos, el elemento judío estuvo en progresivo repliegue, al paso que el elemento griego avanzaba. Pero la revuelta de los Macabeos y sus secuelas trajeron consigo un cambio notable: el judaísmo fue ganando terreno tanto en densidad como en extensión, se consolidó interiormente y extendió sus fronteras casi en todas direcciones[1].

A comienzos del período macabeo, sólo en Judea propiamente dicha, es decir en la región situada al sur de Samaría, llamada en 1 Mac Ἰούδα o γῆ Ἰούδα[2], existía una población ju-

[1] Cf. G. Holscher, *Palastina in der persischen und hellenistischen Zeit* (1903); A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian* (^{3}1925); F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine* II: *Géographie politique, les villes* (^{2}1938); V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (1959); E. Bickerman, *From Ezra to the last of the Maccabees* (1962). Cf. también S. K. Eddy, *The King is Dead, Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism 334 B.C.-31 B.C.* (1961), especialmente pp. 183s; M. Avi-Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests (536 B.C. to A.D. 640): A Historical Geography* (1966); id., *Palestina*, en RE *Supp.* XIII (1973) cols. 321-454; C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* I (1967) 864ss. Para el trasfondo, cf. la obra más importante: M. Hengel, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.* (1969; ^{2}1973), trad. inglesa: *Judaism and Hellenism* I-II (1974), a la que remiten todas las citas. Cf. también F. Millar, *The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's «Judaism and Hellenism»:* JJS 29 (1978) 1-21.

[2] El nombre Ἰουδαία está atestiguado desde comienzos del período helenístico: Clearco en Josefo, *C. Apion.*, I,22 (179) = GLAJJ, n.° 15: προσαγορεύεται γὰρ ὅν κατοικοῦσι τόπον Ἰουδαία; Hecateo de Abdera en Diodoro, XL,3 = Jacoby, FGrH 264 F6 (2) = GLAJJ, n.° 11: εἰς τὴν καλουμένην Ἰουδαίαν; Manetón en Josefo, *Apion*,

día compacta. La zona ocupada por los judíos puede establecerse con exactitud suficiente para los años 175-135 a.C. Los distritos más septentrionales que mantenían con Jerusalén relaciones culturales (cuya población, en consecuencia, estaba formada por judíos, no por samaritanos) eran los νομοί de Lida, Ramatáyim y Efraín. Desde el punto de vista político, pertenecieron hasta el 145 a.C. a la provincia de Samaría, pero en aquella fecha fueron cedidos por Demetrio II al sumo sacerdote judío Jonatán porque, según se indica claramente, sus poblaciones ofrecían sacrificios en Jerusalén (1 Mac 11,34). A partir de aquella fecha se consideró siempre que los distritos mencionados formaban parte de Judea[3].

Hacia el este, los judíos se extendían sin duda alguna hasta el Jordán. Jericó es mencionada entre las ciudades «en Judea» que Báquides fortificó y proveyó de una guarnición de tropas gentiles para mantener a raya a la población judía (1 Mac 9,50-52).

Hacia el sur, la avanzadilla extrema del judaísmo era Bet-Sur. Allí estableció Judas una guarnición judía para defender al pueblo contra Idumea (1 Mac 4,61; cf. 6,7.26). Pero al cabo de pocos años, aquella guarnición fue obligada a rendirse al rey sirio y sustituida por una fuerza gentil (1 Mac 6,31.49-50; 2,52). Sin embargo, Simón Macabeo reconquistó la ciudad (1 Mac 11,65-66). Más allá de Bet-Sur, sobre la línea que va de Hebrón a Marisa (así ha de leerse en 1 Mac 5,66, en vez de Samaría) vivían los gentiles hijos de Esaú, repetidamente castigados por Judas a causa de los malos tratos que habían infligido a los judíos que vivían entre ellos (1 Mac 5,2-3.65-67)[4].

I,14 (90) = FGrH 609 F8 (90) = GLAJJ, n.° 19: ἐν τῃ νῦν Ἰουδαίᾳ Sobre la serie de monedas de finales del período persa y comienzos del helenístico que dan a esta zona el nombre oficial de *yhd (Y^e^hud)* o *yhdh (Y^e^hudah)*, cf. vol. I, pp. 761-766; A. Kindler, *Silver Coins Bearing the Name of Judea from the Early Hellenistic Period:* IEJ 24 (1974) 73-76, y D. Jeselsohn, *ibid.*, 77-78.

[3] Sobre su localización, cf. p. 245 del vol. I; cf. también pp. 192s.

[4] Algunas fuentes afirman que los establecimientos judíos después del exilio babilónico penetraron muy al sur de Bet-Sur, concretamente hasta Berseba (Neh 11,25-30). Nótese que los ostraca arameos del período persa sugieren que la población incluiría judíos y arameos junto con edomitas y árabes; cf. Y. Aharoni (ed.), *Beer-Sheba* I (1973) 79-82. La porción meridional de Judea estaba ocupada por los edomitas ya en tiempos de Ezequiel, inmediatamente después de la conquista de Jerusalén por Nabucodonosor (Ez 35,10-15; 36,5). Como demuestra la historia posterior, a partir de entonces permanecieron allí, abandonando su antiguo asentamiento de Selá (= Petra) a los nabateos, que aparecen allí instalados desde finales del siglo IV a.C. (cf. vol. I, Apén. 2).

Hacia el oeste, las ciudades costeras con sus amplios territorios que penetraban muy al interior eran totalmente gentiles. Muchas de ellas —Rafia, Gaza, Antedón, Ascalón y Asdod— permanecieron tales. El límite extremo del judaísmo hacia el noroeste viene dado por Lida, como ya se dijo (1 Mac 11,34). Cerca se halla Adida, fortificada por Simón Macabeo (1 Mac 12,38). Al sur de Adida se encuentra Emaús, la ciudad judía situada más a occidente (1 Mac 9,50), pues incluso Gazara, situada a corta distancia al oeste de Emaús, era todavía gentil por entonces. Pero fue precisamente hacia el oeste hacia donde avanzó el judaísmo ya durante el período macabeo. Era de importancia fundamental establecer contacto con la costa para asegurar la prosperidad material, y esa conexión se buscó y se logró mediante el recurso de judaizar la población. No sabemos si Ecrón recibió el mismo trato cuando Alejandro Balas la entregó a Jonatán como regalo (1 Mac 10,88-89), pero lo cierto es que las ciudades, hasta entonces gentiles, de Jope y Gazara fueron convertidas al judaísmo por la fuerza. Simón estableció una guarnición judía en Jope (1

Para la historia de los edomitas, cf. E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906) 328 ss; F.-M. Abel, *Géog. Pal.* I (1933) 281ss; N. Glueck, *The Other Side of Jordan* (1940); DB Supp. s.v. *Idumée;* J. R. Bartlett, *The Rise and Fall of the Kingdom of Edom:* PEQ (1972) 26-37; C. M. Bennett, s.v. *Edom,* en IDBS 251-52. En tiempos de Nehemías, como puede verse en Neh 3, el territorio judío se extendía no muy al sur de Bet-Sur. En consecuencia, la lista de Neh 11,25-30 o bien se refiere al período preexílico (así, J. Wellhausen, *Zur israelit. und jüd. Geschichte* [1894] 122; A. Schlatter, *Zur Topographie und Geschichte Palästinas* [1893] 53) o es una invención del Cronista (así, E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums* [1896] 105-8, 114ss; Hölscher, *op. cit.,* 26s); cf. Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967) 355-56, que interpreta los datos anteriores en el sentido de que en aquellas zonas se encontraban aún algunos grupos judíos. Durante el período macabeo, en cualquier caso, lo cierto es que al sur de Bet-Sur sólo vivía una diáspora judía (cf. 1 Mac 5,2-3). El grueso de la población estaba formado por edomitas. Así lo atestiguan no sólo Mac 4,61 y 5,65-67, sino también la historia de Juan Hircano, que fue el primero en conquistar y judaizar Adora y Marisa, ciudades edomitas hasta entonces; cf. Josefo, *Ant.,* XIII,9,1 (257); *Bell.,* I,2,6 (63). Adora queda justamente un poco al sur de Bet-Sur, y Marisa, al oeste. Cf. U. Kahrstedt, *Syrische Territorien in hellenistischer Zeit* (1926) especialmente 56ss; M. Avi-Yonah, *The Holy Land* (1966) 37. Nótese que el nombre Ἰδουμαία está atestiguado en un papiro de Zenón del año 259/8 a.C.; cf. PCZ 59015, 1. 42, donde, al igual que en 59006 y 59537, se menciona también Marisa *(infra).*

Mac 12,33-34) y poco después expulsó a sus habitantes gentiles (1 Mac 13,11). Capturó Gazara después de un difícil asedio y de modo semejante expulsó a sus habitantes, asentando allí una población observante de la Torá (1 Mac 13,43-48: οἵτινες τὸν νόμον ποιοῦσι[5]. Jope fue la única ciudad costera formalmente judaizada. Pero el elemento judío adquirió además la preponderancia en Yamnia, cosa que no parece haber ocurrido antes del año 135 a.C., pues los libros de los Macabeos describen a Yamnia como una ciudad gentil (1 Mac 5,58; 2 Mac 12,8ss.40) y nada dicen de que estuviera ocupada por judíos. En tiempos de Filón el grueso de su población estaba formado por judíos[6].

Al ser subyugados los idumeos se hizo posible una considerable expansión del elemento judío hacia el sur. Juan Hircano conquistó las ciudades de Adora y Marisa, derrotó a todos los idumeos y los obligó a aceptar la circuncisión y la Ley judía. A partir de entonces, los idumeos fueron judíos y como tales aparecen incluso durante las guerras contra los romanos en el año 67/68 d.C.[7] También habitaba en Marisa una colonia helenística cuando fue conquistada por Juan Hircano. Parece que se trata de una colonia muy importante, pues la ciudad se cuenta entre las liberadas por Pompeyo de manos de los judíos, cosa que generalmente sólo ocurrió en el caso de las ciudades helenísticas[8]. Pro-

[Sigue texto en p. 25]

---

[5] Sobre Jope, cf. también pp. 157-162, *infra;* sobre Gazara, cf. § 7 del vol. I. En las excavaciones de Gazara (Guézer) ha aparecido gran cantidad de asas de ánforas del mismo tipo de las descubiertas en Marisa (cf. n. 8). La marca griega que llevan todas ellas prueba que fueron manufacturadas en Rodas, en el siglo III ó II a.C., lo que a su vez probaría la penetración del helenismo incluso hasta Gazara antes de que ésta fuera judaizada por Simón Macabeo. Cf. R. A. S. Macalister, *The Excavation of Gezer 1902-1905 and 1907-1909* I-III (1912); cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 332-33. Pero lo mismo ocurre en casi todas las localidades de Palestina; cf. Hengel, *op. cit.* II, 35, n. 342.

[6] Filón, *De leg.*, 30 (200). Cf. § 23, I, 6, *infra.*

[7] Josefo, *Ant.*, XIII, 9,1 (257s). Cf. también *Bello,* I,2,6 (63); *Ant.*, XV, 7,9 (254); *Bello,* IV,4,4 (281). Cf. también p. 276 del vol. I.

[8] La exhumación en 1902 de varias tumbas excavadas en la roca ha aportado notable información sobre el grado de helenización de Marisa en torno al año 200 a.C. Cf. las noticias de M.-J. Lagrange, *Deux hypogées Macédo-Sidoniens à Beit-Djebrin:* CRAI (1902) 497-505, y J. P. Peters y M. Thiersch, *The Painted Tombs in the Necropolis of Marissa* (1905); C. Watzinger, *Denkmäler Palästinas* II (1935) 17s; cf. también R. A. S. Macalister, *The erotic graffito in the tomb of Apollophanes of Marissa:* PEFQst (1906) 54-62, 158-59; W. F. Albright, *Two*

Cressets from Marisa and the Pillars of Jachim and Boaz: BASOR 85 (1942) 18; Tcherikover, *op. cit.*, 105,115-16; E. R. Goodenough, *Symbols* I (1953) 65s. Las tumbas se hallan situadas en Tell Sandahannah, al sur de Beit Jibrin, la Eleutheropolis del período romano. Dado que las excavaciones de Macalister han demostrado que Tell Sandahannah fue una ciudad de relativa importancia, hay motivos para sospechar que se trata de la antigua Marisa. Según Eusebio, *Onomast.* (ed. Klosterman, 130), Marisa estaba situada a cerca de 20 km de Eleutheropolis; el antiguo nombre perdura en la cercana Kirbet Meraš. Pero ha de entenderse que no es Kirbet Meraš, sino Tell Sandahannah el emplazamiento de la ciudad antigua. Así lo confirma una de las inscripciones sepulcrales en que aparece Marisa como nombre de la ciudad, como luego veremos. El acondicionamiento de todos los enterramientos recuerda en especial las tumbas egipcias del período de los Tolomeos. En la Tumba I, que corresponde probablemente a finales del siglo III a.C., aparece pintado sobre los muros de la cámara principal un gran friso con figuras de animales y sus nombres sobre cada una de ellas, en griego: πάρδαλος, πάνθηρος (sic), ταῦρος (?), καμελοπάρδαλος (?), γρύψ, ῥινόκερως, ἐλέφας, κροκοδῖλος, ἶβις, ὀνάγριος (sic), ὕστριξ (puercoespín), λύγξ. Al lado izquierdo de la entrada de esta cámara aparece la figura pintada de un gallo ctónico y la del Cerbero tricéfalo a la derecha. De los nombres personales inscritos sobre los *loculi,* más de la mitad son griegos y el resto, semíticos helenizados; entre los segundos hay algunos fenicios: Σεσμαιος, Μεερβαλος y otros idumeos: Κοσνατανος, Κοσβανος, del dios idumeo *qs*, que no ha de confundirse con Κοζέ, a pesar de Josefo, *Ant.*, XV,7,9 (253); cf. Baudissin, *Edom,* en Herzog-Hauck, [3] *Real-Enz.*, 166s. Cf. T. C. Vriezen, OTS 14 (1965) 333; Hengel, *Judaism* II, 44-45, n. 32. Pero reviste especial importancia la inscripción siguiente (*Painted Tombs*, 36 y 38 = OGIS 593): 'Απολλοφάνης Σεσμαίου ἄρξας τῶν ἐν Μαρίσῃ Σιδωνίων ἔτη τριάκοντα καὶ τρία. De aquí se desprende claramente que en Marisa vivía una colonia de sidonios de cultura griega, de la que había sido *archōn* el difunto. Todo el complejo funerario pertenecía presumiblemente a la colonia dicha, pero sus miembros, como demuestran los nombres idumeos, contrajeron matrimonios al correr del tiempo con naturales del lugar. Además de las inscripciones sobre los *loculi* hay otras en las paredes; así, un tal 'Ορτας Μακεδὼν perpetuó su memoria sobre la pared cercana al altar (*Painted Tombs*, 56; lám. XX, n. 31); se trata probablemente de alguien que visitó la tumba. También hay pinturas murales en la Tumba II. Los nombres propios son predominantemente griegos, pero hay también algunos fenicios (Βαδων, p. 65; Βαλσαλω, p. 66; el segundo = *b'lṣlḥ*, que aparece en una inscripción sidonia). De una mujer llamada Philotion se dice que es Σιδονία (p. 66), de donde quizá se infiera que la mayor parte de los enterrados en este lugar no estaba formada por sidonios. En las Tumbas III y IV apenas hay nada digno de notarse. Varias inscripciones están fechadas (cf. cuadro en *Painted Tombs, 77*). En la Tumba I

se lee ZP = 107 (así, Lagrange; Peters lo considera dudoso y se inclina a leer ΞP = 171, ΔYP = 194; en la Tumba II, las siete fechas van de EKP = 125 hasta HOP = 178; en la Tumba III tenemos ΘOP = 179. Suponiendo, como es muy verosímil, que se siguió la era de los Seléucidas, tendríamos que 107 (leído correctamente) = 206/5 a.C., 194 = 119/8 a.C. Esta última fecha cae aproximadamente hacia el tiempo de la conquista de Marisa por Juan Hircano. Los números A, B, E (1,2,5) que aparecen en la Tumba I resultan extraños; no es verosímil que se refieran a la era pompeyana. Nótese también la tumba cercana publicada por W. Moulton, AJA 19 (1915) 63-70, con las fechas 115 = 198 a.C.; 117 (?) = 196 a.C.; 172 = 141 a.C.; 201 (?) = 112 a.C. Cf. Hengel, *Judaism* II, 44-45, n. 32.

La excavación de estos enterramientos vino a aclarar otros hallazgos de Tell Sandahannah. 1) Entre varias inscripciones fragmentarias merece especial atención una de carácter conmemorativo que, según la razonable restauración propuesta por Clermont-Ganneau, se refiere a Arsinoe III Filopátor, hermana y consorte de Tolomeo IV Filopátor (221-205 a.C.): [βασίλισσαν ᾿Αρσ] ινόην μεγάλην/[... Φιλοπάτ] ορα τήν ἐγ βασίλεως/[Πτολεμαίου καὶ βασίλισσης [Βερενί/κης, θεῶν εὐεργέτων] Cf. C. Clermont-Ganneau, CRAI (1900) 536-41; íd., «Rec. d'arch. or.» 4 (1901) 152-56; cf. PEFQSt (1901) 54-58. También un facsímil en F. J. Bliss y R. A. S. Macalister, *Excavations in Palestine* (1902) 68 y 69. En otro fragmento se lee el nombre Βερενὶ[κη]. 2) A este mismo período (el siglo III o II a.C.) pertenecen las más de 300 asas de ánforas acumuladas en Tell Sandahannah. Cf. Macalister, *Amphora Handles with Greek Stamps from Tell Sandahannah:* PEFQSt (1901) 25-43, 124-43, Supp, 394-97. Cf. también Bliss y Macalister, *Excavations in Palestine*, 52ss, 131-34. Las marcas griegas que aparecen en todas estas asas demuestran que las ánforas a que pertenecían eran procedentes de Rodas. Para más detalles, cf. pp. 93s, *infra*, en la sección dedicada al comercio. 3) También pertenecen probablemente a este mismo período —en torno al siglo II a.C.— las imprecaciones en griego (grabadas sobre placas de caliza) acumuladas en Tell Sandahannah; cf. Bliss y Macalister, *Excavations in Palestine*, 158-87. R. Wünsch las fechó en época tan tardía como el siglo II d.C. (*ibíd.*, 181s), pero los rasgos de la caligrafía no apoyan en modo alguno esta datación tardía. Cf. las observaciones en Thiersch, *Painted Tombs*, 72 y en especial A. Wilhelm, *Über die Zeit einiger attischer Fluchtafeln:* JÖAI 7 (1904) 105-26. 4) También corresponde a época precristiana una inscripción hallada en un gran *columbarium* (construcción funeraria) de Tell Sandahannah: Σιμὴ καλὴ δοκεὶ ἐμοὶ Λ. Νικατείδι. Cf. Macalister, PEFQSt (1901) 11-19; Clermont-Ganneau, *ibíd.*, 116-18 y «Rec.» 4 (1901) 237-40; lám. 1; facsímil en Bliss y Macalister, *Excavations in Palestine*, 245. La inscripción sólo puede entenderse como el mensaje de un enamorado que utilizó para ello aquel escondido lugar funerario. Entre las inscripciones descritas por Peters y Thiersch, *Painted Tombs*, 56-60, aparece otra semejante y más larga; cf. Macalis-

bablemente, también Adora se hallaba en proceso de helenización, ya que la «Dora» en que, según un relato antijudío recogido por Apión, era venerado Apolo, no puede ser la Dora fenicia, situada al sur de Tolemaida, ya que es descrita como ciudad idumea, y según la leyenda no podía estar muy lejos de Jerusalén. Es mucho más verosímil que se aluda a Adora[9]. Si bien no es mencionada entre las ciudades liberadas por Pompeyo, es una de las que se dice que fueron restauradas por Gabinio[10], lo cual

---

ter, *The erotic graffito:* PEFQSt (1906) 54-62. 5) Finalmente, es importante el hecho de que entre las sesenta y una monedas halladas en las excavaciones de Tell Sandehannah haya trece tolemaicas, diecinueve seléucidas y veinticinco de Juan Hicarno (*Excavations,* 68). Cf. también EAEHL s.v. *Maresha.*

Todos estos hallazgos demuestran que en el período inmediatamente anterior a la conquista de Marisa por Juan Hircano, el helenismo estaba firmemente establecido en la ciudad. Fue precisamente a causa del elemento griego, que se mantuvo en la ciudad incluso bajo la dominación judía, por lo que Pompeyo la separó del territorio judío; cf. *Ant.* XVI,4,4 (75); *Bello,* I,7,7 (156). Por la misma razón la restauró Gabinio; cf. *Ant.,* XVI,5,3 (88); *Bello,* I, 8,4 (166). Como consecuencia de la destrucción de la ciudad por los partos en el año 40 a.C., el helenismo se extinguió en ella; cf. *Ant.,* XIV,13,9 (364); *Bello,* I,13,9 (269).

[9] Josefo, *C. Apion.,* II,9 (112-16) = FGrH 616 F4(k) = GLAJJ, n.° 172 y comentario al n.° 28. Apión se apoyó en la fábula de un anterior autor helenístico llamado Mnaseas. Según Niese, se alude a Mnaseas, discípulo de Eratóstenes (*ca.* 200 a.C.); cf. GLAJJ 97-101. Si bien Josefo afirma que no hay ninguna Dora en Idumea, la identidad con Adora (que aparece como Ἀδώρεον en PCZ 59006, col. III, de mediados del siglo III a.C.) puede considerarse segura. Su nombre en árabe es todavía Dura; cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 239. R. Marcus, *Josephus* (Loeb) VII, 330, nota b, sugiere que en *Apion.,* II, 9 (116) se limita Josefo a criticar a Mnaseas por decir «Dora», cuando debería haber dicho «Adora». Sobre el culto de Apolo en Adora, nótese en especial una inscripción de Menfis en Egipto fechada en los comienzos del siglo II a.C.; parece que los Ἰδουμαῖοι celebraban su asamblea ἐν τῷ ἄνω Ἀπολλωνιείῳ; cf. OGIS 737 = n.° 681; cf. C. Rapaport, *Les Iduméens en Égypte:* «Rev. Phil.» 43 (1969) 73-82.

[10] *Ant.,* XIV, 5,3 (88); *Bello,* I, 8,4 (166). En *Ant.,* XIV,5,3 (88), Niese siguió las mejores lecturas de los manuscritos y restauró Ἄδωρα como nombre de la ciudad mencionada junto con Marisa, en lugar de Δῶρα, que aparece en la mayor parte de los códices. En el pasaje paralelo de *Bello,* I,8,4 (166), la lectura Ἀδώρεος (en lugar de Δώρεος) está garantizada por dos buenos manuscritos (cf. también PCZ 59006, n. 9, *supra*). La facilidad con que se producía una corrupción

puede también considerarse como prueba de que antes de ser capturada por Juan Hircano contaba con un grupo de griegos entre sus habitantes.

La captura de Rafia, Gaza y Antedón por Alejandro Janeo no fue seguida de la conversión de estas ciudades al judaísmo. Pompeyo y Gabinio lograron en ellas un éxito en sus intentos de restaurar la cultura griega mayor que en las ciudades griegas que acabamos de mencionar.

En cuanto a la extensión de la población judía durante las décadas inmediatamente anteriores a la guerra del año 70 d.C., tenemos muchos datos, ya que la descripción del país consignada por Josefo en *Bello*, III,3 (35-58) define los límites de los territorios habitados por judíos[11] y a la vez confirma todo lo que sabíamos ya por la historia anterior y en particular que, entre las ciudades costeras, sólo Jope y Yamnia contaban con una población predominantemente judía. De las aldeas que según Josefo, *Bello*, III,3,5 (51) formaban los límites norte y sur de Judea propiamente dicha, Ἀνουάθου Βόρκαιος es probablemente la moderna Berkit, a unos 14,5 km al sur de Siquén, y Ἰαρδά(ν) es

---

semejante queda patente en *Ant.*, XIII,6,4 (207), donde todos los manuscritos dicen Δῶρα πόλιν τῆς Ἰδουμαίας, mientras que, según 1 Mac 13,20, la lectura debería ser Ἄδωρα.

[11] Sobre la base de todo el contexto, no puede quedar duda de que en todo el pasaje aludido era ésa la intención de Josefo. Enumera los territorios gentiles únicamente con la finalidad de establecer los límites de las zonas judías. Galilea limita al oeste con el territorio de Tolemaida, al norte con el del Tiro, al este con el de Hipos y Gadara; cf. *Bello*, III,3,1 (35-40). Perea limita al norte con el territorio de Pella, al este con el de Filadelfia y Gerasa; cf. *Bello*, II, 3,3 (47). Por otra parte, en la descripción de Judea no se incluyen en ésta las ciudades gentiles de la costa; se dice simplemente que Judea no está privada de los beneficios que aporta el mar, pues se extiende hasta los territorios costeros; cf. *Bello*, III,3,5 (53). La judía Jope no se asigna en principio a Judea, sino que de ésta se dice que se extiende μέχρις Ἰόπης. Pero es característico el hecho de que, una vez descritas las cuatro provincias judías de Galilea, Perea, Samaría y Judea, las siguientes se nombren a modo de suplemento: 1) El territorio de Yamnia y Jope, por tratarse de las únicas ciudades costeras con población predominantemente judía; 2) las provincias pertenecientes al reino de Agripa —Gamalítide, Gaulanítide, Batanea y Traconítide— por formar en ellas el elemento judío una proporción considerable de la población. Es particularmente interesante que Josefo incluya a Samaría en esta descripción, evidentemente porque consideraba a los samaritanos esencialmente judíos, aunque heterodoxos.

quizás Tel Arad, a unos 25,5 km al sur de Hebrón[12]. En cuanto a la división de la región en once toparquías, según sus noticias, la más septentrional de ellas era Acrabatta. Dado que este lugar se encuentra considerablemente más al norte que Efraín (cf. p. 260, *infra*), puede suponerse que a partir del período macabeo se extendió el judaísmo aún más hacia el norte[13]. Las dos toparquías más meridionales eran Idumea y Engadí. Idumea, por consiguiente, era considerada totalmente judía, es decir, un país habitado por judíos. Uno de los puntos situados más al sur era Malata, mencionada como ciudad idumea en el relato de las correrías de Agripa I[14].

En los alrededores de Judea se produjo únicamente un nuevo avance de la población judía después de los tiempos de los Macabeos, pero Galilea se convertirá ahora en una región completamente judía por vez primera[15]. La restauración de la comunidad judía después del exilio afectó sólo a Judea propiamente dicha. No hay testimonios de una restauración simultánea o ligeramente posterior en Galilea, ni hemos de darla por supuesta, si tenemos en cuenta que antes del exilio nunca fue ocupada esta región por los israelitas. *glyl hgwym'* (Is 8,23) era la región gentil más septentrional del reino israelita. En otros lugares es llamada simplemente *hglyl*, de donde Γαλιλαία, el nombre de la región, deriva[16]. Sin embargo, aparte de Γαλιλαία (1 Mac 5,14.17-23;

---

[12] Cf. H. St. J. Thackeray, *Josephus* (Loeb) II, 590, notas, b, d.

[13] En otro pasaje, *Ant.*, XIV, 3,4 (49); *Bello*, I,6,5 (134) caracteriza Josefo a Coreas como el emplazamiento más septentrional de Judea. Su localización, como estableció J. Gildemeister, ZDPV 4 (1881) 245s (cf. pp. 324ss del vol. I), concuerda con el hecho de que Acrabatene era la toparquía de Judea situada más al norte. Coreas es identificada actualmente con Tell Mazar, cerca de Kurawa; cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 301.

[14] Josefo, *Ant.*, XVIII,6,2 (147). Según el *Onomasticon* de Eusebio, Malata está a 24 millas romanas al sur de Hebrón. Cf. p. 569 del vol. I. La población judía asentada a orillas del Mar Muerto llegaba con seguridad hasta Masada, como lo atestiguan los sucesos acaecidos allí durante la primera guerra contra los romanos; cf. *Bello*, VII,8,9 (252-406).

[15] Cotejar con S. Klein, *Galiläa von der Makkabäerzeit bis 67* (1928) 1-21; cf. la edición hebrea, Y. Elitzur (ed.), *Galilee* (1967) 9-25; Tcherikover, *Hellenistic Civilisation*, 209-10; Avi-Yonah, *Holy Land*, 66-67.

[16] Ya en los Setenta se traduce *hglyl* por Γαλιλαία. Este nombre, en griego, aparece por vez primera en un papiro de Zenón fechado en el año 259 a.C.; cf. Avi-Yonah, *Holy Land*, 56; CPJ I, n.° 2e. Según 1 Re 9,11, Salomón regaló veinte ciudades de *Galil* a Jirán, rey de

10,30; 11,63; 12,47.49), 1 Mac 5,15 da la designación más precisa, Γαλιλαία ἀλλοφύλων. Parece pues, que el término Galilea incluía en cualquier caso no sólo el antiguo distrito gentil situado en las proximidades de Cades (así, todavía en 1 Mac 11,63), sino también el país que se extiende más al sur, hasta la Gran Llanura al sudeste de Tolemaida (cf. especialmente 1 Mac 12,47.49). De ahí que Γαλιλαία ἀλλοφύλων quizá sea un término menos amplio que Γαλιλαία. Pero incluso en la totalidad de Galilea es posible que la población judía formara únicamente una exigua minoría. La primera noticia de que los habitantes de esta región se adhirieron al culto de Jerusalén en época posexílica es dada por el Cronista al referir que, en tiempos de Ezequías, unos hombres de Aser, Manasés y Zabulón se humillaron y llegaron a Jerusalén (2 Cr 30,10-11). El distrito de Zabulón corresponde con exactitud tolerable a lo que más tarde se conocería como Galilea inferior (meridional); el distrito de Manasés viene a continuación del primero por el sur y el de Aser por el norte.

Al proyectar la situación de su propia época sobre la de Ezequías, el Cronista atestigua indirectamente que en su tiempo (el siglo IV a.C.) había una parte de la población de aquellas regiones que estaba en comunión de culto con Jerusalén. Pero su número debía de ser muy reducido. Así se advierte por la forma en que Simón Macabeo ayudó a los judíos de Galilea, acosados por los gentiles. Cuando llegaron de Galilea noticias de que los judíos allí instalados eran perseguidos por los gentiles, se decidió que Simón acudiera a socorrerlos (1 Mac 5,14-17). Partió hacia Galilea con tres mil hombres y derrotó a los gentiles (1 Mac 5,20-22). Pero la consecuencia de esta acción no fue la ocupación de Galilea. Por el contrario, Simón llevó a los judíos que allí vivían, junto con sus mujeres y sus hijos, a Judea (1 Mac 5,23). En vez de proteger a la población judía en el territorio mismo, la sacó en su totalidad de Galilea. El hecho es concebible únicamente en el caso de que formara tan sólo un grupo muy reducido, prácticamente una diáspora en medio de los gentiles[17]. Por otra parte, si bien no toda la población judía fue trasladada en aquella época, lo cierto es que el elemento judío, en los años siguientes,

Tiro. En Jos 20,7; 21,32; 1 Cr 6,61, Cades, situada al noroeste del Lago de Merón, es descrita como una ciudad de *Galil.* En 2 Re 15,29, *hglylh* es nombrada, junto con Cades, Jasor y Galaad, entre los distritos cuya población fue llevada al exilio por Teglatfalasar. Is 8,23 tiene en cuenta aquel acontecimiento cuando promete tiempos mejores a estas regiones.

[17] Cf. p. 223 del vol. I.

tuvo en Galilea una representación menor que hasta entonces[18].

Los Macabeos Jonatán y Simón no llegaron a ocupar Galilea. Tampoco las conquistas de Juan Hircano avanzaron más allá de Samaría. Hasta finales de su reinado, por consiguiente, no pudo producirse la judaización de Galilea[19]. Por otra parte, sabemos que Aristóbulo I (104-103 a.C.) emprendió la conversión por la fuerza del norte de Palestina. La obra histórica de Estrabón, hoy perdida, que seguía explícitamente a Timágenes, indica que Aristóbulo aumentó el territorio judío y obligó a algunos habitantes de Iturea a aceptar la circuncisión (δεσμῷ συνάψας τῇ τῶν αἰδοίων περιτομῇ)[20]. Josefo narra en términos semejantes estos mismos acontecimientos (no está muy claro si tuvo alguna otra fuente además de Estrabón) y dice que tomó por la fuerza una gran parte del territorio de Iturea y obligó a sus habitantes, si deseaban quedarse allí, a circuncidarse y vivir conforme a la Ley judía. El reino de Iturea comprendía por aquella época la totalidad de la región del Monte Líbano (cf. vol. I, pp. 713-728). Por el sur se extendía, como lo demuestran las operaciones de Aristóbulo, hasta los límites del territorio judío. Incluiría, por consiguiente, la Galilea (o su mayor parte). En efecto, según nuestras noticias, Juan Hircano no llevó sus conquistas más allá de Samaría[21].

[18] Nótese, sin embargo, lo aducido por M. Stern, GLAJJ I, 225, en apoyo de una continuidad de poblamiento judío de Galilea durante el siglo II: 1 Mac 9,2 (habitantes judíos de Arbela en el 160 a.C.); Josefo, *Ant.*, XIII,12,1 (322), sobre la educación de Janeo en Galilea; *Ant.* XIII,12,4 (337), sobre el ataque a la ciudad judía de Asochis en sábado, el año 102 a.C.

[19] De las ciudades que sabemos que han sido ocupadas por Juan Hircano, la más septentrional era Escitópolis; *Ant.*, XIII,10,3 (280s); *Bello*, I,2,7 (66). Meg. T. quizá se refiera a este acontecimiento: «El 15 y el 16 de Sivan, los hombres de Bet-Šán y los hombres de la Llanura fueron llevados al exilio *glw, 'nšy byt š'n w'nšy bq'th*. Por la «Llanura» (*bq'th*) ha de entenderse la que se extiende al noroeste de Escitópolis; cf. J. Derenbourg, *Essai*, 74; H. Lichtenstein, *Die Fastenrolle:* HUCA 8-9 (1931-32) 288-89. Cf., sin embargo, M. Avi-Yonah, *Scythopolis:* IEJ 12 (1962) 123s, especialmente p. 130, que interpreta el pasaje en el sentido de una partida voluntaria de los habitantes helenizados durante el siglo I a.C. De todo ello se deduciría que la extensión del judaísmo subsiguiente a estas conquistas de Juan Hircano habría afectado únicamente al extremo sur de Galilea.

[20] El pasaje en cuestión se cita al pie de la letra en Josefo, *Ant.*, XIII,11,3 (318-19) = FGrH 91; Estrabón, F. 11 = FGrH 88; Timágenes, F. 5 = GLAJJ, n.os 81 y 100.

[21] La amplia extensión del poder de Iturea fue posible en aquel

Puesto que las fuentes antes citadas nada dicen acerca de que la totalidad del reino de Iturea se sometiera a Aristóbulo, sino que éste se apoderó únicamente de una parte del mismo, sólo puede tratarse de Galilea[22]. Pero sería también esta porción la que al mismo tiempo fue judaizada por Aristóbulo. Los habitantes fueron obligados a aceptar la circuncisión y el judaísmo. El ejemplo de los idumeos nos demuestra lo profundas que resultaban aquellas conversiones por la fuerza. Apenas pueden quedar dudas, por consiguiente, de que la judaización efectiva de Galilea fue esencialmente obra de Aristóbulo I. Su reinado fue corto, y le siguieron los años tormentosos de Alejandro Janeo. Pero si alguna parte de aquella tarea quedó por hacer, lo cierto es que sería llevada a su término durante el reinado de la piadosa Alejandra[23].

Josefo, *Bello*, III,3,1 (35-40) describe como sigue los límites de la Galilea judía en su tiempo: Al oeste se extienden las regiones de Tolemaida y el Carmelo; por el sur, Samaría y Escitópolis; por el este, las regiones de Hipos y Gadara, y más lejos, la Gaulanítide y el reino de Agripa; por el norte, la región de Tiro. *Llama a la porción del sur «Galilea inferior», y «Galilea superior»* a la del norte[24]. Varias de las poblaciones que cita para señalar los límites precisos pueden ser localizadas con seguridad. Exalot, que señala la frontera meridional de Galilea, estaba situada, según el *Onomasticon* de Eusebio, en las inmediaciones del Tabor, a ocho millas romanas al (sud-)este de Séforis (Diocesarea). En árabe es conocida aún como Iksal[25]. Chabulón, al

---

momento gracias a la debilidad de los Seléucidas. Antíoco IX Ciziceno (111-95 a. C.) residía probablemente en Damasco (cf. la historia de Damasco, pp. 179-183 *infra*). Pero no pudo impedir que los de Iturea se apoderasen de la totalidad del Monte Líbano y los distritos limítrofes.

[22] El hecho de que Josefo no utilice el nombre «Galilea», que por lo demás le era bien conocido, se explicaría por su dependencia de fuentes griegas (Estrabón y posiblemente Nicolás de Damasco).

[23] Aunque la acción judaizadora de Aristóbulo I tuvo éxito en general, no pudo afectar a las zonas situadas al norte o al este de Galilea, donde la población, incluso en épocas posteriores, seguía siendo gentil.

[24] Además de *Bello*, III,3,1 (35), cf. también *Bello*, II,20,6 (573); Vita, 37 (188). También la Misná distingue entre *glyl h'lywn* y *glyl hthtwn* (Shebu. 9,2).

[25] *Onomast.*, ed. Klostermann (1904) 22,4 y 28,23: Χσαλοὺς ἐν τῇ πεδιάδι παρὰ τὸ ὄρος Θαβώρ, ἀπέχουσα Διοκαισαρείας σημείοις ἡ πρὸς τὰς ἀνατολάς; Robinson, *op. cit.* II, 332; W. Oehler,

oeste, en dirección de Akkó-Tolemaida, es Kabal, una aldea situada en los márgenes de la llanura[26]. Buka, al norte, en los límites con el territorio de Tiro, es la aldea de el-Buqei'a[27]. Galilea se extendía por el norte hasta el distrito del Lago Merón. Uno de sus puntos más septentrionales estaba marcado por Giscala (el-Jish/Guš Halav), aproximadamente en la misma línea de latitud geográfica que el extremo sur del Lago Merón.

A partir de la época de los Macabeos, el elemento judío se fortaleció considerablemente también al este del Jordán. La zona estaba habitada, a comienzos del período macabeo, principalmente por tribus gentiles no civilizadas[28], aparte de las ciudades helenísticas fundadas desde los tiempos de Alejandro (Hipos, Gadara, Pella, Dión, Gerasa, Filadelfia). Al igual que en Galilea, los judíos constituían apenas una diáspora entre aquellas poblaciones. El apoyo que recibieron de los primeros Macabeos, en consecuencia, fue semejante al que se dio a los judíos de Galilea. Después de castigar a los ammonitas por la hostilidad mostrada hacia los judíos y capturada su ciudad de Jézer (1 Mac 5,6-8; cf. 5,1-2), Judas emprendió una expedición militar hacia Galaad, es decir, hacia el país que se extiende al este del Jordán y al sur de Batanea (Basán). Después de varios choques y de la conquista de numerosas ciudades en que los judíos habían sufrido vejaciones, reunió a todos los israelitas que vivían en Galaad, grandes y pequeños, con sus esposas e hijos y todas sus pertenencias y los llevó bajo la protección de su ejército a Judea (1 Mac 5,9-54; cf. especialmente 5,45; para las ciudades mencionadas como habitadas por israelitas, cf. 1 Mac 5,9.13.26-27.36). La acción se describe más por extenso que la expedición emprendida contemporáneamente por Simón en Galilea, y demuestra con mayor seguridad aún que se trataba sólo de socorrer a una diáspora judía.

El avance del judaísmo al este del Jordán parece haber sido promovido además por unas conquistas políticas. Juan Hircano conquistó Medeba, al este del Mar Muerto (al sur de Ješbón)[29].

ZDPV 28 (1905) 4-5; G. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, ET 190 y 196, n. 9; Avi-Yonah, *Map of Roman Palestine* ([2]1940) 35.

[26] Abel. *Géog. Pal.* II,287; Avi-Yonah, *Map*, 33.

[27] Abel, *op. cit.*, 154, 261.

[28] Se nombran, por ejemplo, los υἱοὶ 'Αμμών, 1 Mac 5,6; cf. 2 Mac 4,26; 5,7; los υἱοὶ 'Ιαμβί (lectura correcta de 1 Mac 9,36-37; cf. p. 235 del vol. I); los moabitas y los galaaditas, Josefo, *Ant.*, XII,13,5 (374); *Bello*, I,4,3 (89); los nabateos, 1 Mac 5,25; 9,35.

[29] Josefo, *Ant.*, XIII,9,1 (255); *Bello*, I,2,6 (63). Sobre su emplazamiento e historia, cf. pp. 275s del vol. I.

Alejandro Janeo emprendió la tarea de someter aquella región en más amplia escala. Se apoderó de la mayor parte de las ciudades griegas (Gadara, Pella, Dión y Gerasa); exigió tributos a los moabitas y galaaditas; barrió a las pequeñas dinastías que gobernaban cada una en su ciudad, como Demetrio de Gamala y Teodoro de Amato, capturando o destruyendo sus ciudades[30]. Al final de su reinado, la totalidad del país situado al este del Jordán, desde el Lago Merón hasta el Mar Muerto, estaba bajo el dominio judío[31]. Aquellas conquistas eran ante todo una demostración de fuerza. Pero en una ocasión, cuando la conquista de Pella, Alejandro exigió que la población sometida aceptara también las costumbres judías (*Ant.*, XIII,15,4 [395-97]): ταύτην κατέσκαψεν οὐχ[32] ὑποσχομένων τῶν ἐνοικούντων ἐς πάτρια τῶν Ἰουδαίων ἔθη μεταβαλεῖσθαι. Aquellas victorias militares, por consiguiente, debieron de revestir gran importancia para la judaización del país, sobre todo si tenemos en cuenta que, una vez conquistadas estas regiones, quedaron bajo la administración de Alejandra, amiga de los fariseos. Es cierto que en las ciudades helenísticas fue restaurada la cultura griega por Pompeyo y Gabinio. Tampoco fueron realmente judaizados por norma todos los territorios subyugados. Pero sobre todo en las inmediaciones de Judea, la judaización debió de ser realmente efectiva, ya que en el período romano-herodiano existía allí una provincia judía de Perea[33].

Cuando Gabinio dividió el territorio judío en cinco distritos, uno de los cinco *synedria* fue instalado en Amato, obviamente en vista de los judíos que vivían al este del Jordán (*Ant.*, XIV,5,4 [91]; *Bello,* I,8,5 [170]). Josefo (*Bello,* III,3,3 [46-47]) describe como sigue los límites de la Perea judía. Al norte se extiende la región de Pella; al este, las regiones de Gerasa, Filadelfia y Ješbón (como ha de leerse en lugar de la corrupción «Silbonítide»);

---

[30] Sobre Gadara, cf. Josefo, *Ant.*, XIII,13,3 (356); *Bello,* I,4,2 (86); sobre Pella, Dión y Gerasa, *Ant.*, XIII,15,3 (393); *Bello,* I, 4,8 (104); sobre los moabitas y galaaditas, *Ant.*, XIII,13,5 (374); *Bello,* I,4,3 (89); sobre Demetrio de Gamala, *Ant.*, XIII,15,3 (394); *Bello,* I,4,8 (105); sobre Teodoro de Amato, *Ant.*, XIII,13,3 y 5 (356 y 374); *Bello,* I,4,2-3 (86-89).

[31] Josefo, *Ant.*, XIII,15,4 (395-97); Georg. Syncellus, *Chronographia* (ed. Dindorf) I, 558s. Cf. pp. 298ss del vol. I.

[32] Niese suprime este οὐχ porque falta en el *Codex Palatinus.* Pero lo tienen todos los demás manuscritos, y suprimirlo hace ininteligible el texto.

[33] Cf. Avi-Yonah, *Holy Land,* 179-180; cf. pp. 351s del vol. I.

hacia el sur, el país de los moabitas, donde la ciudad judía más meridional era Maqueronte[34]. Al caracterizar a estos territorios gentiles como límites de Perea, Josefo trataba de señalar que el territorio comprendido entre ellos era una provincia judía habitada por judíos (cf. n. 11, *supra*). Observa asimismo que Perea, si bien más extensa que Galilea, estaba escasamente poblada y era una tierra fragosa. Otros datos vienen a confirmar que su población era predominantemente judía[35]. El nombre Περαία deriva de *'br hyrdn*, «más allá del Jordán» (expresión que ya aparece

[34] Maqueronte es nombrada explícitamente por Josefo, *Bello*, III,3,3 (46) como la ciudad más meridional de Perea. Que era judía lo atestigua la postura que adoptó durante la guerra contra los romanos, *Bello*, VII,6,1-4 (163-209). Sobre el hecho de que formaba parte del territorio judío, cf. también *Bello*, VII,6,2 (174); *Ant.*, XVIII,5,1 (112); Plinio, NH V,16,72. La posibilidad de que durante el reinado de Herodes Antipas estuviera temporalmente en poder del rey nabateo se apoyaría en un error textual de *Ant.*, XVIII,5,1 (112); cf. pp. 446s del vol. I. Por otra parte, Medeba, al sur de Ješbón, pertenecía en aquella época al territorio de Aretas IV, como lo atestigua una inscripción del reinado de aquel monarca hallada en Medeba, ZA 5 (1890) 289ss; 6 (1891) 149s; CIS, p. 11 aram. n. 196; C. Clermont-Ganneau, *Rec. arch. or.* II, 189ss; G. A. Cooke, *A Text-book of North-Semitic Inscriptions* (1903) n.º 96. Sobre una copia secundaria de la misma inscripción, hallada también en Medeba, cf. Clermont-Ganneau, RA 7 (1906) 415-22 = *Rec. d'arch. or.* VII (1906) 241-47. Con ello concuerda Tolomeo, V,17,6 = V,16,5 (ed. Didot, 1901), donde se afirma que Μηδάβα pertenecía a la provincia de Arabia. Sobre los judíos en Medeba, cf. Miq 7,1. En relación con la frontera oriental ha de notarse también que los judíos de Perea discutieron en cierta ocasión con los habitantes de Filadelfia a propósito de los límites de una aldea llamada «Mia» por Josefo, *Ant*, XX,1,1 (2). Si se trata como parece verosímil, de la «Zia» mencionada por Eusebio, *Onom.*, 94,4 a 15 millas romanas al oeste de Filadelfia, resultaría que toda la mitad del territorio situado entre el Jordán y la ciudad de Filadelfia pertenecería a la segunda (cf. pp. 300s del vol. I; cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 440). La afirmación de que Ragaba estaba situada en el territorio de Garasa, Josefo, *Ant.*, XIII, 15,5 (398), no supone objeción alguna, ya que no es seguro el emplazamiento de esta ciudad; sin embargo, cf. Abel *Géog. Pal.* II,427, que la identifica con la moderna Ragib.

[35] Cf. Josefo, *Ant.*, XX,1,1 (1-5), sobre la disputa fronteriza de los judíos de Perea con los habitantes de Filadelfia; cf. *Bello*, IV,7,4-6 (419-39) sobre la participación de los judíos de Perea en la revuelta. También la Misná da por supuesto que Perea *'br hyrdn* está habitada por judíos; cf. Šeb, 9,2; Bik. 1,10; Taa. 3,6; Ket. 13,10; B.B. 3,2; Edu. 8,7; Men. 8,3.

frecuentemente en el Antiguo Testamento) y con el tiempo llegó a significar a la vez el país situado al este del Jordán en general y el territorio judío al este del Jordán en particular.

Tenemos, pues, que durante el período romano-herodiano había tres provincias judías: Judea, Galilea y Perea. Muchas veces se nombran juntas (*yhwdh, glyl, ʿbr hyrdn*) tanto en Josefo como en la *Misná*[36]. Sólo en ellas predominaba la población judía. Los límites mucho más extensos de la Tierra de Israel (*ʾrṣ yśrʾl*) que aparecen en los manuscritos del Mar Muerto y en las fuentes rabínicas son meramente ideales y no guardan relación alguna con la realidad[37]. Y aún aquellas tres provincias no eran puramente judías. Después de crecer en extensión e intensidad hasta el reinado de Alejandra, los progresos del judaísmo llegaron a estabilizarse e incluso se inició un retroceso bajo los romanos y los herodianos. Pompeyo, Gabinio y Herodes fomentaron la civilización helenística. Fueron reconstruidas las ciudades griegas destruidas por Alejandro Janeo y se fundaron nuevas ciudades. Herodes se encargó de llevar los esplendores de la cultura gentil incluso al interior del país. A pesar de todo, el judaísmo tradicional estaba para entonces tan firmemente establecido que el retroceso no fue muy importante. Por otra parte, las empresas culturales de Herodes fueron en su mayor parte respetuosas para con las opiniones religiosas de los judíos. Sería muy arriesgado, por consiguiente, suponer que hubiera entonces muchos gentiles en Judea. Más numerosos eran en Galilea y Perea, donde los límites entre las poblaciones judía y gentil eran de fecha más reciente y más fluidos en consecuencia[38].

Si bien las tres provincias compartían una religiosidad y una nacionalidad comunes, sus habitantes se caracterizaban por unos

[36] Šeb. 9,2; Ket. 13,10; B.B. 3,2.

[37] Cf., sobre este punto, P. S. Alexander, *The Toponymy of the Targumim with Special Reference to the Table of the Nations and the Boundaries of the Land of Israel* (tesis, Oxford 1974) 177-251. En cuanto a los manuscritos del Mar Muerto, cf. 1 QapGn 21,8-20, con comentario en J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon* (^{2}1971) *ad loc.*

[38] Aunque la población de Galilea durante la época de los Macabeos era predominantemente gentil, no puede decirse lo mismo para el período romano-herodiano (cf. n. 14). El elemento judío preponderaba incluso en Tiberíades, como lo atestigua la postura adoptada por la población durante la revuelta contra los romanos. No hubiera sido capaz toda la provincia de apoyar la sublevación (cf. *infra* pp. 243-249) tan resueltamente de no haber sido esencialmente judía su población. Sólo una ciudad, Séforis, permaneció al lado de los romanos, aunque también su población era en su mayor parte judía; *Bello*, III,2,4 (32):

hábitos y costumbres que diferían mucho entre sí, sin contar con la separación política que se produjo en distintos momentos. Todo ello hizo que cada región gozara de una cierta independencia en cuanto a su vida interna. La Misná menciona, por ejemplo, ligeras variantes en Judea y Galilea por lo que concierne al derecho matrimonial[39]; diferentes costumbres en cuanto a las relaciones de las parejas de prometidos[40]; diversidad de pesos en Judea y Galilea[41]. Se hace incluso referencia a observancias distintas de la Pascua: en Judea se trabajaba el 14 de Nisán hasta el atardecer, pero no en Galilea[42]. Dado que las tres provincias estuvieron separadas políticamente con frecuencia, se estimaba que en cierto modo constituían países distintos[43].

En las provincias situadas al este del Lago de Genesaret, concretamente Gaulanítide, Batanea, Traconítide y Auranítide (cf. pp. 436ss del vol. I), había una población mixta de judíos y sirios (cf. *Bello*, III,3,5 [57]). Pero además de las poblaciones sedentarias, en aquellas zonas marginales de la civilización vivían unas bandas de nómadas que no dejaban de causar ciertas incomodidades a los habitantes. Las cuevas de la región, en que podían acumular reservas de agua y alimentos, y en las que ellos y sus ganados encontraban un refugio en caso de un ataque, les resultaban especialmente útiles. De ahí la dificultad para someter a aquellos nómadas. La mano poderosa de Herodes fue la primera en introducir una cierta medida de orden. Con vistas a eliminarlos per-

---

προθύμως σφὰς αὐτοὺς ὑπέσχοντο κατὰ τῶν ὁμοφύλων συμμάχους. Finalmente, los relatos evangélicos indican que había sinagogas por toda Galilea, en las que se reunía el pueblo para el culto sabático. Cf. Vermes, *Jesus the Jew*, 42-57.

[39] Ket. 4,12 (el contrato matrimonial galileo era idéntico al de Jerusalén, pero difería del tipo judaíta).

[40] Yeb. 4,10; Ket. 1,5 (en Judea era costumbre que el novio comiera en casa de su futuro suegro antes de la boda).

[41] Ter. 10,8: 10 *zuz* en Judea = 5 *selas* en Galilea (peso del pescado: Ket. 5,9 y Hal. 11,2: 5 *selas* en Judea = 10 *selas* en Galilea (peso de la lana).

[42] Pes. 4,5. Sobre la prohibición de trabajar el 14 de Nisán, cf. también L. Grünhut, ZWTh (1894) 543ss: D. Chwolson, *ibíd.* (1895) 343ss; L. Grünhut, *ibíd*, (1898) 253-66.

[43] Por ejemplo, en relación con la máxima legal de que una esposa no está obligada a seguir a su marido a un país extranjero (por ejemplo, de Judea a Galilea), Ket. 13,10; sobre la ley de prescripción (por ejemplo, ninguna propiedad en Galilea podía ser válidamente adquirida por usucapión mientras el propietario estaba ausente en Judea), B.B. 3,2.

manentemente, asentó allí en diversas ocasiones grupos de colonos[44]; primero, tres mil idumeos en Traconítide[45]; posteriormente, una colonia militar de judíos oriundos de Babilonia en Batanea, concediéndoles el privilegio de la exención de impuestos[46]. Sus hijos y su nieto prosiguieron esta obra. Sin embargo, uno de los dos Agripas todavía se queja en un edicto del estilo de vida montaraz de los habitantes (θηριώδης κατάστα-

---

[44] *Ant.*, XV,10,1 (342-48). Sobre las cuevas, cf. también Estrabón, XVI,2,20 (756). Una cueva podía albergar a cuatro mil hombres.

[45] *Ant.*, XVI,9,2 (285).

[46] *Ant.*, XVII,2,1-3 (23-31). Sobre la historia de esta colonia, cf. también *Vita*, 11 (46). Cf. p. 436, n. 2 y p. 538s del vol. I; cf. G. M. Cohen, *The Hellenistic Military Colony—A Herodian Example:* TAPhA 103 (1972) 83-95. Según *Ant.*, XVII,2,2 (26), estos judíos babilónicos fundaron en Batanea una aldea llamada Bathyra y construyeron varias fortificaciones (φρούσια). Bathyra ha sido identificada con Bet Eri, sobre la orilla norte del Yarmuk, al este de Nahr er Rukkad, por A. Schumacher, *Across the Jordan* (1886) 52; F. Buhl, *Studien zur Topographie des nördl. Ostjordanlandes* (1894) 19; id., *Geographie des alten Palästina*, 246; RE III, cols. 138s: Jones, CERP 27. Para otras opiniones, cf. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 618, n. 1; Abel, *Géog. Pal.* II, 261 (que prefiere Basir) y A. Wikgren, *Josephus* (Loeb) VIII,385, n. *b*. Cotejar con J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia* I: *The Parthian Period* (1965) 38s. Entre aquellas fortalezas estaba la Ecbatana mencionada en *Vita*, 11 (54) y la Nínive que nombra Eusebio, *Onomast.* (ed. Klostermann), 136, s.v. Νινευῆ: ἔστι δὲ καὶ Ἰουδαίων εἰς ἔτι νῦν πόλις Νινευῆ καλουμένη περὶ τὴν Γωνίαν τῆς Ἀραβίας; Jerónimo, *ibíd.*, 137: *est et alia usque hodie civitas Judaeorum nomine Ninive in angulo Arabiae, quem nunc corrupte [al. correpte] Neneven [Neve?] vocant.* El «ángulo» o «esquina» de Arabia se identifica presumiblemente con el «ángulo» de Batanea mencionado en otros pasajes por Eusebio, *Onomast.* (ed. Klostermann), 18, s.v. Αὐὼθ Ἰαείρ: ἐν τῇ καλουμένῃ Γωνίᾳ τῆς Βαταναίας. En su tiempo, Batanea perteneció a la provincia de Arabia. Esta Nínive, por consiguiente, habría estado en Batanea y sería la Neve del *Itinerarium Antonini*, 196,5; 198,8, la Νευή de las *Notitiae Episcopatuum*, la Nawe de las fuentes rabínicas y árabes y la moderna Arab Nawa (directamente al este del extremo norte del lago de Genesaret); quizá sea también la Νοή mencionada *ca.* 259 a.C. en PCZen 59004. Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, 245; Schumacher, *Across the Jordan* (1886) 167-80; F. Buhl, *Geogr. d. alten Paläst.*, 247s: R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale* (1927) 341-42; M. Avi-Yonah, *Naveh*, en *Enc. Jud.* 12, col. 897; *Gazetteer*, s.v. *Naveh*. Esta identificación resulta muy probable si es que ha de leerse «Neve» en Jerónimo (así, uno de los manus-

σις) y de su costumbre de vivir en cuevas (ἐνφωλεύειν)[47]. La acción cultural de Herodes logró al cabo introducir el influjo griego en aquellas regiones. En las inmediaciones de Kanatha (cf. p. 194ss, *infra*) se hallan las ruinas de un templo que, según las inscripciones griegas halladas en el mismo, data de tiempos de Herodes el Grande[48]. En el área del Haurán ha aparecido gran número de inscripciones griegas de los dos Agripas, especialmente de Agripa II[49]. Durante el período romano adquirió preponderancia el elemento griego, superficialmente al menos, en los tres distritos (cf. pp. 69-73, *infra*).

Las ciudades de Samaría y Escitópolis, en la provincia de Samaría, que se extiende entre Judea y Galilea, han de diferenciarse estrictamente del resto del país por lo que se refiere a su población. Ya Alejandro Magno estableció colonos macedonios en Samaría. Después de su destrucción por Juan Hircano, fue reedificada como ciudad helenística por Gabinio y ampliada más tarde por Herodes (para más detalles, cf. p. 223, *infra*). Su población era sin duda mayoritariamente gentil. Lo mismo puede decirse de Escitópolis, que es mencionada explícitamente como ciudad gentil en el período macabeo, y que después de permanecer en posesión de los judíos desde los tiempo de Juan Hircano, fue restaurada en su condición de ciudad helenística por Gabinio. Según *Bello*, II,18,3-4 (466-76), una buena porción de sus habitantes estaba formada por judíos, pero éstos se hallaban definitivamente en minoría. Aparte de estas dos ciudades, la provincia de Samaría estaba habitada presumiblemente por samaritanos en su mayor

critos cotejados por Vallarsi, *Hieron. opp.* III, 1,251; los dos manuscritos sangallenses cotejados por Klostermann dicen «Neve» y «Neven»). Bajo las antiguas ruinas de Nawa han sido hallados varios candelabros de siete brazos; cf. Schumacher, 172-74; L. A. Mayer, A. Reifenberg, BJPES 4 (1936) lám. II, n.° 4; R. Amiran, IEJ 6 (1956) 243; cf. L. Yarden, *The Tree of Light* (1971) n.[os] 69, 80, 81. También es posible rastrear la presencia de una comunidad judía en Tafas, en Batanea, al sur del Nawa; BCH 21 (1897) 47: Ἰάκωβος καὶ Σεμούηλος... τήν συναγωγὴν οἰκοδόμησαν = Frey, CIJ n.° 861.

47 Los fragmentos de este edicto, por desgracia muy escasos, se recogen en Le Bas-Waddington, *Inscriptions grecques et latines* III, n.° 2329 = OGIS 424 = IGR III, 1223.

48 Cf. especialmente la inscripción en Le Bas-Waddington III, n.° 2364 = OGIS 415 = IGR III, 1243.

49 Le Bas-Waddington III, 2112, 2135, 2211, 2329, 2365, 2413b = OGIS 418, 419, 421, 422, 423, 424. OGIS 425, 426, Cf. ²PIR I, 131-32 y en especial A. H. M. Jones, *The Urbanization of the Ituraean Principality:* JRS 21 (1931) 265-75.

parte[50]. Como ya se dijo, Josefo los cuenta como parte de la población judía en sentido amplio (cf. n. 11, *supra*), y con razón, ya que sus rasgos esenciales sólo podrán ser adecuadamente valorados si se tienen en cuenta los dos hechos siguientes: 1) que formaban una raza mixta derivada de los matrimonios entre los anteriores habitantes judíos con gentiles, en particular con los colonos gentiles asentados en aquel territorio por los asirios; 2) que su religión era esencialmente la de Israel.

De los colonos procedentes de Babilonia, Cutá, Avá, Jamat y Sefarvain y asentados por los asirios en Samaría (2 Re 17,24ss), fueron los de Cutá (*kwth, kwt;* 2 Re 17,24.30) los que dieron a los habitantes de Samaría su nuevo nombre de cutitas (Κουθαῖοι en Josefo, *Ant.*, IX,14,3 [288]; XI,4,4 [88]; 7,2 [302]; XIII,9,1

50 Bibliografía detallada en L. A. Mayer, *Bibliography of the Samaritans* (1964); cf. también J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (1964) 457-63; *Samaritans,* en *Enc. Jud.* 14, cols. 757-58. Para una visión de conjunto, cf. A. E. Cowley, *Samaritans,* en EB IV; JE X; J. A. Montgomery, *The Samaritans* (1907); J. E. H. Thomson, *The Samaritans: Their Testimony to the Religion of Israel* (1919); M. Gaster, *The Samaritans: Their History, Doctrines and Literature* (1925); J. W. Lightley, *Jewish Sects and Parties in the Time of Jesus* (1925) 180-265; M. Gaster, *The Samaritan Oral Law and Ancient Traditions* (1932); J. Bowman, *Importance of Samaritan Researches:* ALUOS 1 (1959) 43-54; T. H. Gaster, *Samaritans,* en IDB IV; H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge* (1971); J. Macdonald, A. Loewenstamm, *Samaritans,* en *Enc. Jud.* 14, cols. 425-58. R. J. Coggins, *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism reconsidered* (1975). Para una revisión de la historia de samaritanos y judíos, a la luz de los papiros de Samaría, cf. F. M. Cross, *The Discovery of the Samaria Papyri:* BA 26 (1963) 110-21; *Aspects of Samaritan and Jewish History in late Persian and Hellenistic Times:* HThR (1966) 201-11; *Papyri of the Fourth Century B. C. from Dâliyeh,* en D. N. Freedman y J. C. Greenfield (eds.), *New Directions in Biblical Archaeology* (1971) 45-69. Sobre la idea samaritana del Mesías, cf. § 29, *infra.* Sobre el Pentateuco samaritano, cf. bibliografía en F. Buhl, *Kanon und Text des A. T.* (1891) 184ss (trad. inglesa [1892] 184); cf. también E. König, *Samaritan Pentateuch,* en HDB (volumen extra, 1904) 68-72; R. E. Moody, *Samaritan Material at Boston University: The Boston Collection and the «Abisha Scroll»;* «Boston University Graduate Journal» 10 (1957) 158-60; Kahle, *The Caireo Geniza* (^{2}1959); Eissfeldt, *Introduction,* 694-95. Para el texto, cf. J. H. Petermann, K. Vollers, *Pentateuchus Samaritanus* (1872-91); A. F. von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (1918); J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect* (1968). En cuanto a la teología samaritana, cf. J. Bowman, *Faith in Samaritan Thought:* BJRL 40 (1958) 308-

[256] y *kwtym* en la literatura rabínica)[51]. No es verosímil que la antigua población israelita fuera sacada del país en su totalidad y que la tierra se poblara únicamente con colonos gentiles. No cabe duda de que se quedó un porcentaje notable de la población original y que hubo matrimonios mixtos con los recién llegados. Según 2 Re 17,24-41, la religión de la raza mixta que así se formó fue al principio una combinación de los ritos paganos traídos por los colonos y del culto israelita provincial. Más tarde, sin embargo, se impusieron los rasgos judíos. En efecto, calumnias aparte, todo cuanto sabemos de la religión de los samaritanos nos dice que se trata de un puro monoteísmo judío. Los samaritanos adoraban a un solo Dios y honraban a Moisés como el más grande de sus profetas; observaban el rito de la circuncisión al octavo día del nacimiento y guardaban el sábado y las restantes festividades judías. Lo cierto es que aceptaban como ley divina la totalidad de la Torá. La única diferencia existente entre ellos y los judíos consistía en que su centro de culto no era Jerusalén, sino el Monte Garizín.

No está claro cómo llegó a formarse la secta samaritana. La hipótesis más verosímil es que la evolución religiosa de Judea afectó también a Samaría y que el cisma se produjo a continua-

---

15; J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (1964). Sobreviven las siguientes crónicas samaritanas: T. G. J. Juynboll, *Chronicon samaritanum* (... cui titulus est Liber Josuae; 1848); E. Vilmar, *Abulfathi Annales Samaritani* (1865); A. Neubauer, *Chronique samaritaine:* JA 14 (1869) 385-470; O. T. Crane, *The Samaritan Chronicle or the Book of Joshua* (1890); E. N. Adler, M. Seligsohn, *Une nouvelle chronique samaritaine:* REJ 44 (1902) 188-222; 45 (1902) 70-98, 223-54; 46 (1903) 123-46. M. Gaster, *The Chain of Samaritan High Priests:* «Studies and Texts in Folklore...» 1 (1925) 483-502; 3 (1928) 131-38; *The Asatir. The Samaritan Book of the Secrets of Moses* (1927); Z. Ben Hayyim, «Tarbiz» 14-15 (1943-44); J. Macdonald, *The Samaritan Chronicle n. 2* (o Sefer ha-Yamin). *From Joshua to Nabuchadnezzar* (1969). Sobre la liturgia samaritana, cf. A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy* I-II (1909). Sobre la más importante obra samaritana de exégesis bíblica, cf. J. Macdonald, *Memar Marqah* I-II (1963). S. Lowy, *The Principles of Samaritan Bible Exegesis* (1977). En cuanto al idioma de los samaritanos, cf. Z. Ben Hayyim, *'bryt w'rmyt nwsḥ šwmrwn* I-IV (1957-67). Sobre el calendario samaritano, cf. S. Powels, *Der Kalender der Samaritaner anhand des KITAB ḤISAB AS-SININ und anderer Handschriften* (1977).

[51] *kwtym* Ber. 7,1; 8,8; Pea. 2,7; Dem. 3,4; 5,9; 6,1; 7,4; Ter. 3,9; Hal. 4,7; Šeq. 1,5; R. H. 2,2; Ket. 3,1; Ned. 3,10; Git. 1,5; Qid. 4,3; Oho. 17,3; Toh. 5,8; Nid. 4,1-2; 7,3-5.

ción de que fuera aceptado el Pentateuco en ambas zonas. Ello estaría de acuerdo con la noticia de Josefo en el sentido de que el cisma se produjo poco antes de la época de Alejandro Magno, cuando Manasés, hermano del sumo sacerdote Yadúa, fue expulsado de Jerusalén por haberse casado con la hija del samaritano Sanballat. Se dice que Manasés inició un culto cismático en Samaría construyendo un templo sobre el Garizín[52]. Sin embargo, hasta hace poco ha sido causa de dificultades la noticia de Neh 13,28, en que se da cuenta de que el hijo de un sumo sacerdote fue expulsado de Jerusalén ya en tiempos de Nehemías por haberse casado con la hija de Sanballat el joronita. Si, como parece plausible, se trata de las mismas personas nombradas por Josefo, el hecho habrá de fecharse unos cien años antes de lo que supone éste[53]. El reciente descubrimiento, cerca de Jerusalén, sin embargo, de unos papiros escritos principalmente en arameo y datados en los dos primeros tercios del siglo IV nos aporta una solución; en ellos se habla de un cierto Sanballat como padre de un gobernador de Samaría a mediados del siglo IV, y que por ello no puede ser ni el Sanballat de Josefo ni el de Nehemías. Podemos, en consecuencia, suponer que se trata de una familia en la que, como era frecuente en el Imperio persa, el cargo era hereditario[54]. Los comienzos del separatismo samaritano, por consiguiente, pueden situarse a finales del siglo IV[55]; por otra parte, sobre la base de la historia del Pentateuco samaritano, vista sobre todo a la luz de los textos de Qumrán, se ha llegado a afirmar que la ruptura no fue completa hasta el siglo I a.C.[56]. En cualquier caso, el culto samaritano del Garizín se practicó a partir,

[52] *Ant.*, XI,7,2 (302-3); 8,2ss (306ss).

[53] Para un estudio exhaustivo del conflicto entre Nehemías y Josefo, cf. H. H. Rowley, *Sanballat and the Samaritan Temple:* BJRL 38 (1955) 166-98. Cf. también *New Directions in Biblical Archaeology*, 59ss.

[54] Cf. F. M. Cross, *The Discovery of the Samaritan Papyri:* BA 26 (1963) 110; *Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times:* HThR 59 (1966) 201: *New Directions in Biblical Arch.* (1971) 59-63; *A. Reconstruction of the Judaean Restoration:* JBL 94 (1975) 5-6.

[55] Cf. H. H. Rowley, *The Samaritan Schism in Legend and History*, en B. W. Anderson y W. Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage* (1962) 208-22; R. J. Coggins, *Samaritans and Jews* (1975) 163, rechaza la idea de un «cisma» y define a los samaritanos como un grupo dentro del judaísmo (pp. 156-61).

[56] Cf. Eissfeldt, *Introduction*, 594-95; F. M. Cross, *The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Hebrew Text:* IEJ

como muy tarde, de comienzos del período helenístico y hasta los tiempos de Juan Hircano[57]. La destrucción del santuario del Garizín por obra de este gobernante asmoneo en el año 128 a.C. causaría verosímilmente un profundo y duradero resentimiento entre los samaritanos, lo que llevaría a la ruptura definitiva con los judíos. El año 107 a.C. atacó de nuevo Hircano a Samaría, devastándola, así como probablemente también a Siquén. Así, cuando Pompeyo liberó, en el año 64 a.C., a Samaría del poder de los Asmoneos la ruptura entre samaritanos y judíos se hizo total[58]. El Garizín continuó como la montaña santa de los samaritanos y su lugar de culto incluso después de que su templo fuera destruido. Se negaron también a aceptar, aparte del Pentateuco, todos los demás textos sagrados del canon judío; a diferencia del judaísmo fariseo, negaban la obligatoriedad de todas las normas que no estuvieran establecidas en la Torá. A pesar de todo ello, podían considerarse con toda justicia israelitas.

La actitud de los judíos con respecto a los samaritanos en el

16 (1966) 81-95; J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origins of the Samaritan Sect* (1968) 80; Coggins, *op. cit.*, 148-55.

[57] El ἱερόν ᾿Αργαριζίν es mencionado también por Eupólemo, de cuya obra cita algunos párrafos Alejandro Polihístor en Eusebio, *Praep. evang.*, IX,17,5 = FGrH 724 F.1 (5); cf. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 88-92; B. Z. Wachholder, *Eupolemus* (1974) 205-6; cf. vol. III, § 33; esta forma aparece también en Josefo, *Bello*, I, 2,6 (63). En Plinio, NH V, 14/68 aparece «Argaris»: *mons Argaris*, ᾿Αργάριζος en Damascio citado por Focio, *Bib.*, 242, ed. Bekker, 345b; Henri, Budé vol. VI, 36. Por otra parte, la forma aramea Τουρ Γαριζιν aparece en el mapa del mosaico de Madaba; cf. M. Avi Yonah, *The Madaba Mosaic Map* (1954) lám. 6. Bajo Antíoco Epífanes fue dedicado, aunque sólo temporalmente, a Ζευς Ξένιος; cf. 2 Mac 5,23; 6,2; Josefo, *Ant.*, XII, 5,5 (257-64).

[58] Sobre su importancia constante, cf. Ant., XVIII,4,1 (85); *Bello*, III,7,32 (307); Jn 4,20. Después de la fundación de Flavia Neápolis hubo en el Garizín un templo dedicado a Zeus, que aparece en las monedas de la ciudad a partir de la época de Adriano; cf. p. 664s del vol. I; las monedas, por ejemplo, en F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, láms. XIII, 1; XIV, 2 y 3. Sobre recientes descubrimientos arqueológicos relacionados con los templos samaritano y adrianeo, cf. R. J. Bull y G. E. Wright, *Newly Discovered Temples on Mt. Gerizim in Jordan:* HThR 58 (1965) 234; R. J. Bull, E. F. Campbell, *The Sixth Campaign at Balatah (Shechem):* BASOR 190 (1968) 2-41. Cf. BMC *Palestine*, XXVIII-XXX. A resultas de una rebelión de los samaritanos durante el reinado del emperador Zenón, su sinagoga fue convertida en iglesia cristiana; cf. J. E. H. Thompson, *The Samaritans* (1919) 44s.

período intertestamentario se caracterizó siempre por la hostilidad; se manifestaba de este modo, bajo forma distinta, el antiguo antagonismo entre los reinos de Judá y Efraín. Para Ben Sirá, «el pueblo necio que habita en Siquén» es tan aborrecible como los edomitas y los filisteos (Eclo 50,25-26). Los samaritanos correspondían a tales sentimientos con la misma animosidad[59]. Sin embargo, la definición que de los samaritanos da el judaísmo rabínico no va del todo descaminada[60]. Los samaritanos nunca son tratados pura y simplemente como extranjeros, sino como una raza de ascendencia incierta. No pueden darse por sentados sus orígenes israelitas, pero tampoco pueden ser excluidos *a priori*[61]. Su afiliación a la congregación de Israel, en consecuencia, no se niega, sino que se considera meramente dudosa[62]. En cuanto que su observancia de la Torá por lo que se refiere a los diezmos y las leyes de la pureza no se acomoda a las exigencias fariseas, los rabinos estiman que en muchos aspectos se equiparan a los gentiles[63]. Pero en ningún caso son considerados idólatras; por el contrario, se les distingue positivamente de éstos[64]. De tiempo en tiempo se alude a que observan el sábado[65]; se supone al menos la posibilidad de que puedan recitar correctamente una bendición

---

[59] Lc 9,52-53; Josefo, *Ant.*, XVIII, 2,2 (29s); XX, 6,1 (118s); *Bello*, II,12,3 (232s); R. S. 2,2. Los galileos que viajaban a Jerusalén para la celebración de las fiestas se exponían a ser atacados cuando atravesaban Samaría; cf. Lc 9,52-53; *Ant.*, XX,6,1 (118s); *Bello*, II, 2,3 (232s). Algunos preferirían en consecuencia dar un rodeo por Perea.

[60] Cf. el tratado postalmúdico *Kutim* (ed. M. Higger); cf. p. 128 del vol. I. Sobre pasajes de la Misná, cf. n. 51, *supra*.

[61] Cf., por una parte, Šeq. 1,5 (se aceptarán las ofrendas al templo de los israelitas, no de los gentiles ni aun de los samaritanos); por otra, Ber. 7,1 (cuando tres israelitas han comido juntos, están obligados formalmente a prepararse para la oración; la misma norma es válida en el caso de que uno de ellos sea un samaritano); Ket. 3,1 (la exigencia de una compensación pecuniaria por haber cohabitado con una virgen israelita es también válida si se trata de una virgen samaritana).

[62] Qid. 4,3.

[63] Cf. Dem. 7,4; Toh. 5,8; Nid. 4,1-2; 7,3-5.

[64] Ber. 7,1; Dem. 3,4; 5,9; 6,1; Ter. 3,9. La suposición de que los samaritanos adoraban la imagen de una paloma es desconocida para la Misná y aparece por vez primera en el Talmud (jA.Z. 44d; bHull. 6a). Es posible que la paloma fuera considerada animal sagrado desde tiempos de Herodes en adelante por los habitantes gentiles (griegos) de Sebaste. Sobre las palomas de Herodes, cf. p. 403s del vol. I.

[65] Ned. 3,10.

israelita[66]. Básicamente, en consecuencia, su observancia de la Torá puede compararse con la de los saduceos[67].

El principal idioma hablado por los judíos en las distintas regiones de Palestina durante los últimos siglos de la era precristiana fue el arameo[68]. La influencia aramea sobre el hebreo bíblico, es decir, *špt kn'n* o *yhwdyt* (Is 19,18;36,11.13; 2 Re 18,26.28) adquiere su mayor intensidad después del exilio babiló-

[66] Ber. 8,8.

[67] Cf. Nid. 4,2: «Cuando las mujeres saduceas siguen las costumbres de sus padres, son como las mujeres samaritanas». Epifanio, *Haeres.*, 14, observa sobre los saduceos que τὰ πάντα δὲ ἴσα Σαμαρείταις φυλάττουσιν.

[68] Cf. A. Neubauer, *On the Dialects spoken in Palestine in the Time of Christ:* «Studia Biblica» (1885) 39-74; A. Meyer, *Jesu Muttersprache* (1896); G. Dalman, *Die Worte Jesu* (1898, ^{2}1930) 1-10; R. O. P. Taylor, *Did Jesus speak Aramaic?:* ET 56 (1945) 95-97; H. Birkeland, *The Language of Jesus* [= hebreo] (1954); M. Black, *Recovery of the Language of Jesus:* NTSt 3 (1957) 305-13; *Erforschung der Muttersprache Jesu:* ThLZ 82 (1957) cols. 635-58; S. Segert, *Zur Verbreitung des Aramäischen in Palästina zur Zeit Jesu:* «Arch. Orientalni» 25 (1957) 21-37; M. Smith, *Aramaic Studies and the Study of the New Testament:* JBR 26 (1958) 304-13; P. Kahle, *Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch:* ZNW 49 (1958) 100-16; E. Y. Kutscher, *Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch:* ZNW 51 (1960) 45-54; J. A. Emerton, *Did Jesus speak Hebrew?:* JThSt 12 (1961) 189-202; A. Díez Macho, *La lengua hablada por Jesucristo:* «Oriens Antiquus» 2 (1963) 95-132; R. H. Gundry, *The Language Milieu of First Century Palestine:* JBL 83 (1964) 404-8; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (^{3}1967); *Aramaic Studies and the Language of Jesus*, en *In Memoriam Paul Kahle* (1968) 17-28; H. P. Rüger, *Zum Problem der Sprache Jesu:* ZNW 59 (1968) 113-22; J. A. Fitzmyer, *The Languages of Palestine in the First Century A. D.:* CBQ 32 (1970) 501-31; J. Barr, *Which Language did Jesus speak?:* BJRL 53 (1970-71) 9-29; M. Delcor, *Le Targum de Job et l'araméen du temps de Jésus:* RScRel 47 (1973) 232-61; A. Díez Macho, *Arameo del Targum Palestino, substrato arameo de Evangelios y Actos y crítica textual neotestamentaria*, en *Neophyti I*, tomo IV, *Números* (1974) 78*-102*; J. A. Fitzmyer, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament:* NTSt 20 (1974) 382-407; *Some Notes on Aramaic Epistolography;* JBL 93 (1974) 201-25; *Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus' Saying in the New Testament*, en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (1975) 73;102. C. Rabin, *Hebrew and Aramaic in the First Century*, en S. Safrai y M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century* II (1976) 1007-90. Cf. también J. A. Fitzmyer, D. J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* (1978).

nico y se manifiesta en los libros bíblicos que datan de ese período[69]. Como *lingua franca* del Imperio persa[70], se fue convirtiendo progresivamente en el vehículo común de comunicación. Antes de los descubrimientos epigráficos y de manuscritos ocurridos en el siglo XX, solía afirmarse que la transición del hebreo al arameo y, en su día, el desplazamiento del primero por el segundo se atestiguan por vez primera en los libros de Esdras, incluidos los documentos arameos no traducidos (Esd 4,8-6,18; 7,12-26), y Daniel, que está mitad en hebreo (Dn 1,1-2,4a; 8,1-12,13) y mitad en arameo (Dn 2, 4b-7,18). Se añadía además que en el Pentateuco y en los Profetas, traducidos al griego durante el siglo III a.C., algunos términos bíblicos se transliteran no a partir

[69] Cf. E. Kautzsch, *Die Aramäismen in Alten Testament* (1902); A. Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen* (1906); R. A. Bowman, *Aramaeans, Aramaic and the Bible:* JNES 7 (1948) 65-90; M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramäismen im alttestamentlischen Hebräisch* (1966); A. Hurvitz, *The Chronological Significance of «Aramaisms» in Biblical Hebrew:* IEJ 18 (1968) 234-40.

[70] Sobre inscripciones arameas fechadas en el período persa, cf. CIS Pt. II, n.os 108-10 (Asia Menor); 122-55 (Egipto); H. Donner y W. Röllig, *Kananäische und aramäische Inschriften* (²1966-69) § F; J. C. L. Gibson, *A Textbook of Syrian Semitic Inscriptions* II. *Aramaic Inscriptions* (1975) n.os 23-37. Sobre el texto arameo del texto trilingüe (griego, licio) del siglo IV a.C. procedente de Xanthos (Licia), cf. A. Dupont-Sommer, CRAI (1974) 132-48. Sobre los papiros arameos de Elefantina y otros lugares, cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (1923); E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (1953); G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century* (1957); A. Bresciani, *Le lettere aramaiche di Hermopoli:* «Mem. Acc. Lincei» CCCLXII/VIII/XII/5 (1966); F. M. Cross, *Papyri of the Fourth Century B. C. from Dâliyeh*, en *New Directions in Biblical Archaeology* (1971) 45-69. Sobre ostraca e inscripciones en arameo procedentes de Palestina, cf. Y. Aharoni, IEJ 17 (1967) 243-44; 18 (1968) 157-69; L. T. Geraty, HThR 65 (1972) 595-96; BASOR 220 (1975) 55-61. Sobre la importancia y difusión del arameo, cf. F. Altheim, R. Stiehl, *Aramäisch als Weltsprache*, en *Die Araber in der alten Welt* I (1964) 181-236. E. Y. Kutscher, *Aramaic:* «Current Trends in Linguistics» 6 (1970) 347-412; «Enc. Jud.» 3 (1971) cols. 259-87; J. C. Greenfield, *Standard Literary Aramaic*, en *Actes du Premier Congrès international de Linguistique sémitique et chamito-sémitique, Paris 1969* (1974) 280-89. Estudio de conjunto sobre los papiros arameos en R. Yarón, *Aramaica recentiora*, en *Proc. XIIth Int. Congr. Papyrology* (1970) 537-44. Cf. J. H. Hospers (ed.), *A Basic Bibliography for the Study of the Semitic Languages* I (1973) 283-335.

de su forma hebrea, sino con terminaciones arameas (*psḥ* = πάσχα, *škr* = σίκερα, *gr* = γιώρας, etc.). A partir de la presencia de palabras arameas en Hen(gr) se formuló también la conjetura de que el arameo sería el idioma original de este documento (cf. *infra* y vol. III, § 32). Algunas sentencias de los primeros maestros tannaítas, Yosé b. Yoézer, Hillel y otros, son recogidas en arameo por la Misná[71]. También el Nuevo Testamento griego contiene un número significativo de términos arameos: ἀββᾶ (Mc 14,36), ἀκελδαμάχ (Hch 1,19), γαββαθᾶ (Jn 19,13), γολγοθᾶ (Mt 27,33), ἐφφαθά (Mc 7,34)[72], κορβανᾶς (Josefo, *Bello*, II,9,4 [175]; Mt 27,6[73], μαμωνᾶς (Mt 6,24), μαρὰν ἀθά (1 Cor 16,22)[74], Μεσσιάς = *mšyḥ'* (Jn 1,41), πάσχα (Mt 26,17), ῥακά (Mt 5,22), σατανᾶς (Mt 16,23), ταλιθα κούμ (Mc 5,41). Hay además varios nombres arameos (Κηφᾶς, Μάρθα, Ταβιθά)[75] y patronímicos con el arameo *br* antepuesto (Barrabás, Barjesús, Bernabé, Barsabas, Bartolomé, Bartimeo). El grito final de Jesús en la cruz está en arameo: Ἐλοΐ, ἐλοΐ λαμὰ σαβαχθανί (Mc 15,34). Finalmente, es de notar que cuando Josefo translitera algunas expresiones vernáculas para designar al sacerdote, al sumo sacerdote, el sábado, la Pascua, Pentecostés, etc., lo hace a partir del arameo[76].

Sobre la base de los datos anteriores a los descubrimientos arqueológicos de este siglo se admitía ya una supervivencia limitada del hebreo, confinado a la esfera del culto en el templo —el *lšwn*

[71] Edu. 8,4; Abot 1,13;2,6;5,22-23.

[72] Sobre la controversia acerca de si la expresión está en arameo o en hebreo, cf. I. Rabinowitz, ZNW 53 (1962) 229-38; J. A. Emerton, JThSt 18 (1967) 427-31; I. Rabinowitz, JSS 16 (1971) 151-56; S. Morag, JSS 17 (1972) 198-202. Cf. también pp. 149s del vol. I.

[73] Sobre la inscripción del *qorban*, cf. n. 94, *infra*.

[74] Estudios recientes sobre esta expresión en S. Schulz, *Maranatha und Kyrios Jesus:* ZNW 53 (1962) 125-44; J. A. Emerton, *Maranatha and Ephphatha:* JThSt 18 (1967) 427-31.

[75] En las ediciones del Nuevo Testamento no es correcta la acentuación de estos términos, que debería ser: ῥακᾶ, ταλιθᾶ, Ταβιθᾶ.

[76] Josefo, *Ant.*, III,7,1 (151): τοῖς ἱερεῦσι... οὓς χαναναίας καλοῦσι... τῷ ἀρχιερεῖ, ὃν ἀναραβάχην προσαγορεύουσι. Lo primero es una corrupción de *khny'*, lo segundo de *khn' rbh*. σάββατα, *Ant.*, I,1 (33); III,6,6 (143); 10,1 (237). πάσχα, *Ant.*, II,14,6 (313); III,10,5 (248); X,4,5, (70); XI,4,8 (101); XIV,2,1 (25); XVIII,2,2 (29); 4,3 (90); XX,5,3 (106); *Bello*, II,1,3 (10); VI,9,3 (422); también φάσκα (según los manuscritos), *Ant.*, IX,13,3 (271), XVII,9,3 (213). ἀσαρθά (hebreo *'ṣrt*); *Ant.*, III,10,6 (252). Cf. también Meyer, *Jesu Muttersprache*, 39-41.

hqdš era ante todo el idioma usado en el santuario, y de ahí la designación targúmica *lyšn byt qwdš'*— y en la sinagoga. Durante los actos religiosos se leía en alta voz la Biblia en la «lengua sagrada» antes de repetirla en el arameo vernáculo[77]. La Misná enumera otras ocasiones litúrgicas en que era obligatorio el uso del hebreo[78].

Por otra parte, el hebreo misnaico o rabínico era la lengua culta de escuelas y academias. Es el medio de expresión habitual de la Misná y la Tosefta; el arameo resulta excepcional. Esta lengua no fue admitida en el ámbito de la liturgia rabínica hasta la época de los Amoraín de los siglos III y IV d.C.; para entonces ya se había convertido en vehículo normal de la Gemara en ambos Talmudes. El idioma hablado en Galilea sobrevive en el Talmud palestinense, que, junto con las reliquias arameas del Génesis Rabbá y el idioma de los targumes palestinenses, refleja el habla de la Palestina septentrional[79]. De ciertas alusiones conte-

[77] Cf. Meg. 4,4.6.10 y § 27, p. 587, *infra*.

[78] Cf. en especial Sot. 7,2: «Las siguientes porciones se recitan únicamente en la lengua sagrada: la sección de la Escritura con motivo de la ofrenda de las primicias, las palabras de *ḥaliṣah*, las bendiciones y maldiciones, la bendición sacerdotal, las palabras de bendición del sumo sacerdote, las secciones leídas por el rey (en la fiesta de los tabernáculos del año sabático), las palabras pronunciadas al degollar a una ternera (con motivo de haber sido encontrada una persona asesinada) y el discurso pronunciado por el sacerdote ungido para la guerra cuando habla a los combatientes». Cf. 1QM 15,6-16,2, que reproduce en hebreo el discurso de *hkwhn hḥrwṣ lmw'd nqm*. Cf. P. S. Alexander, *The Rabbinic Lists of Forbidden Targumim:* JJS 27 (1976) 177-91. Por otra parte, el *Šema'*, las *Šemoneh-'Esreh* (cf. § 27, apéndice), la acción de gracias en las comidas, etc., podían recitarse en cualquiera de los dos idiomas (Sot. 7,11). Todo esto se refiere a la recitación *oral*. En cuanto a los *escritos*, el hebreo era obligatorio para el texto de los *tefillin* y en las *mezuzot*. Por lo demás, incluso para la Escritura, se permitía cualquier idioma, aunque, según Rabbán Gamaliel, la Escritura debe escribirse únicamente en hebreo o en griego (Meg. 1,8). Según R. Yudá al menos, la fórmula de un libelo de divorcio iba habitualmente en arameo (Git. 9,3), pero también podía escribirse en griego (Git. 9,8). Sobre un *geṭ* arameo procedente de Murabba'at, cf. J. T. Milik, DJD II, 104-9.

[79] Cf. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch* ([2]1905); H. Odeberg, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba II: Short Grammar of Galilean Aramaic* (1939); E. Y. Kutscher, *Estudios sobre el arameo de Galilea* (en hebreo): «Tarbiz» 21 (1950) 192-205; 22 (1951) 53-63; 185-92; 23 (1952) 36-60; *The Language of the Genesis Apocryphon: a preliminary Study:* «Script. Hier.» 4 (1958)

nidas en el Nuevo Testamento y en el Talmud se deduce que había diferencias dialectales entre Galilea y Judea[80].

El descubrimiento de inscripciones, los importantes hallazgos arqueológicos de Qumrán, Masada, Murabba'at y otras cuevas del Desierto de Judea, junto con un mejor conocimiento de la importancia respectiva del hebreo misnaico y el griego (del segundo se tratará en un apartado subsiguiente, el § 22,II,2) en la Palestina intertestamentaria han aclarado nuestras ideas sobre la situación lingüística imperante entre los años 200 a.C. y 200 d.C.

Para empezar, digamos que se ha confirmado definitivamente el uso extenso y predominante del arameo. Hoy es considerado como el principal idioma literario de la primera fase del período posbíblico[81]. Entre los hallazgos del Mar Muerto, *1 Henoc*[82], el *Testamento de Leví*[83], el *Génesis apócrifo*[84], así como la *Plegaria de Nabonido*[85], las composiciones sobre la Jerusalén celeste[86], un

1-35; *Studies in Galilean Aramaic* (traducción anotada del original hebreo por M. Sokoloff, 1976).

[80] Cf. Mt 26,73; Mc 14,70 y en especial bErub. 53b. Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu* (²1930) 63-72; G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973) 52-54.

[81] En J. A. Fitzmyer, *art. cit.:* NTSt 20 (1974) 404-6 puede verse una lista con 61 títulos de textos arameos de Qumrán.

[82] Cf. J. T. Milik, *Hénoch au pays des aromates:* RB 65 (1958) 70-77; *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân:* HThR 64 (1971) 333-78; *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (1976).

[83] J. T. Milik, *Le Testament de Lévi en araméen:* RB 62 (1955) 394-406. Sobre los fragmentos arameos descubiertos en la Geniza del Cairo, cf. A. Cowley, R. H. Charles, *An early Source of the Testament of the Patriarchs?:* JQR 19 (1906-7) 566-83; I. Lévi, *Notes sur le texte araméen du Testament de Lévi récemment découvert:* REJ 54 (1907) 166-80; 55 (1907) 285-87; P. Grelot, *Le testament araméen de Lévi est-il traduit de l'hébreu?:* REJ 14 (1955) 91-99; *Notes sur le Testament araméen de Lévi:* RB 63 (1956) 391-406.

[84] N. Avigad, Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon* (1956); J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I* (1966, ²1971).

Si bien el libro de Tobías, apócrifo, de 4Q está representado a la vez en hebreo y en arameo (cf. J. T. Milik, *Ten Years of Discovery,* 31-32), no es posible probar cuál es el original y cuál la traducción. Lo mismo puede decirse de Daniel. Cf. G. Vermes, *The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies during the last twenty five Years:* JJS 26 (1975) 7.

[85] J. T. Milik, *La prière de Nabonide:* RB 63 (1956) 407-11. Sobre otro fragmento pseudo-daniélico, cf. Fitzmyer, NTSt 20 (1974) 391-94.

[86] J. T. Milik, DJD III (1962) 184-93. Para otros fragmentos menores, cf. id., DJD I (1955) 134-35; M. Baillet, DJD III, 84-90;

horóscopo mesiánico[87] y el Targum de Job procedente de la Cueva XI[88], se conservan todos en arameo. Otro texto arameo de finales del siglo I d.C. perteneciente a la literatura judía tradicional, *Megillat Ta'anit,* ha de añadirse también a la lista anterior[89].

Menos claros son los datos aportados por el gran número de inscripciones funerarias sobre osarios descubiertos a lo largo de los cien últimos años[90], ya que en su mayor parte consisten únicamente en nombres y casi siempre queda la duda de si han de ser clasificados como hebreos o como arameos[91].

B. Jongeling, *Publication provisoire d'un fragment provenant de la grotte 11 de Qumrân (11 QJer nouv ar):* JStJ 1 (1970) 58-64.

[87] J. Starcky, *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân,* en *École des langues orientales anciennes...: Mélanges du Cinquantenaire* (1964) 51-66.

[88] J. P. M. van der Ploeg, A. S. van der Woude, *Le Targum de Job de la grotte 11 de Qumrân* (1971); M. Sokoloff, *The Targum of Job from Qumran Cave XI* (1974); B. Jongeling, C. J. Labuschagne, A. S. van der Woude, *Aramaic Texts from Qumran I* (1976) 1-73. Hay además pequeños fragmentos de Targum que representan el Levítico y Job hallados en la Cueva IV; cf. J. T. Milik, DJD VI (1977) n.os 156-7.

[89] Ver bibliografía en pp. 157s del vol. I.

[90] Las principales colecciones son: D. Chwolson, *Corpus Inscriptionum Hebraicarum* (1882); S. Klein, *Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum (Ossuar-, Grad- und Synagogeninschriften)* (1920); J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* II (1952); B. Bagatti, J. T. Milik, *Gli scavi del «Dominus Flevit»* I: *la necrópoli del periodo romano* (1958) 70-109. Para algunas inscripciones aisladas, cf. C. Clermont-Ganneau, RA 3 (1883) 257-76; *Arch. Res. in Pal.* I (1899) 381-454; R. A. S. Macalister, PEFQSt (1904) 336-43; (1908) 341-42; L. H. Vincent, RB 16 (1907) 410-14; M. Lidzbarski, PEFQS (1909) 73; H. Grimme, OLZ 15 (1912) 529-34; H. Häusler, «Das Heilige Land» 57 (1913) 130-34; G. Dalman, ZDMG 37 (1914) 135-45; M. R. Savignac, RB 34 (1925) 253-66; E. L. Sukenik, JPOS 8 (1928) 113-21; *Jüdische Gräber Jerusalems um Christi Geburt* (1931); JPOS 12 (1932) 22-31; L.-H. Vincent, RB 43 (1934) 564-67; S. Krauss, REJ 97 (1934) 1-34; E. L. Sukenik, «Kedem» 1(1942) 61-63; 2 (1945) 23-31; AJA 51 (1947) 351-65; L. Y. Rahmani, «Atiqot» 3 (1961) 104,107; N. Avigad, IEJ 12 (1962) 1; E. Testa, «La terra santa» 39 (1963) 36-41; N. Avigad, IEJ 17 (1967) 101-11; J. Naveh, IEJ 20 (1970) 33-37; N. Avigad, IEJ 21 (1971) 185-200; Y. Yadin, IEJ 22 (1972) 235-36; E. S. Rosenthal, IEJ 23 (1973) 72-81; J. Naveh, *ibid.,* 82-91; A. Kloner, V. Tsaferis, J. Naveh, *Jerusalem Revealed, Archaeology in the Holy City 1968-1974* (1975) 69-74 (tumbas).

[91] Cf. J. A. Fitzmyer, *The Languages of Palestine:* CBQ 32 (1970) 529.

Hay, sin embargo, varias inscripciones funerarias más extensas en arameo, entre ellas una que conmemora el presunto traslado de los restos del rey de Judá Ozías[92], un epitafio procedente del Valle del Cedrón[93], un osario sobre el que aparece una inscripción de *qorban*[94] y la inscripción sobre la tumba de Givʿat ha-Mivtar[95].

Los nuevos datos más importantes sobre el uso habitual del arameo, como idioma oficial (legal) y también vernáculo, proceden de los contratos, documentos de archivo y cartas descubiertas en Murabbaʿat, Masada y Nahal Hever.

De Murabbaʿat proceden un reconocimiento de deuda fechado en el segundo año de Nerón (55/56 d.C.) y una relación sobre grano y productos vegetales[96]; de Masada, una carta y un ostracon[97]; también de Murabbaʿat, varios textos legales (deudas por venta, documentos matrimoniales y de divorcio) anteriores al estallido de la segunda guerra judía[98]. Otros contratos pertenecen a la época de Bar Kokba y están fechados según la era de la liberación de Israel[99]. Hay también un informe fragmentario en arameo escrito sobre un ostracon, en que se menciona Masada[100].

Entre los treinta y cinco papiros que forman los archivos familiares de Babata, hija de Simeón, tres están en arameo y seis en nabateo. Por otra parte, otros nueve documentos escritos en griego llevan anotaciones y firmas en arameo o en nabateo[101].

Finalmente, la mayor parte de los documentos fechados en el período de Bar Kokba, descubiertos en Nahal Hever y enumerados por Y. Yadin[102] —diez textos entre un total de dieciocho—

---

[92] E. L. Sukenik, «Tarbiz» 2 (1930-31) 288-92; J. N. Epstein, *ibíd.*, 293-94; W. F. Albright, BASOR 44 (1931) 8-10.

[93] E. L. Sukenik, «Tarbiz» 6 (1934-35) 190-96.

[94] J. T. Milik, SBFLA 7 (1956-57) 232-39; J. A. Fitzmyer, JBL 78 (1959) 60-65; S. Zeitlin, JQR 53 (1962) 160-63; 59 (1968) 133-35; Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the NT* (1971) 93-101.

[95] E. S. Rosenthal, IEJ 23 (1973) 72-81; J. Naveh, *ibíd.*, 82-91.

[96] J. T. Milik, DJD II (1961) n.os 18 y 8, pp. 100-104, 87-88.

[97] Y. Yadin, IEJ 15 (1965) 111.

[98] Milik, DJD II, n.º 19-21, pp. 104-17.

[99] Milik, DJD II, n.os 23, 25-28, 31-35, pp. 121-51.

[100] Milik, DJD II, n. 72, 172-174.

[101] Cf. Y. Yadin, *The Expedition of the Judean Desert 1961:* IEJ 12 (1962) 235-46; *Bar Kokhba* (1971) 222-53. Las fechas de los papiros van de 93/4 a 132 d.C.

[102] Yadin, *Expedition... 1960;* IEJ 11 (1961) 40-50; *Expedition...*

está en arameo. Entre ellos se incluyen ocho cartas de Bar Kokba (Simeón bar Kosiba)[103] y dos papiros legales[104].

Si hoy puede afirmarse con una sólida base documental que el arameo predominaba a todos los niveles como idioma principal de los judíos palestinos, también es posible demostrar que el hebreo se mantenía como idioma vivo fuera del ámbito de la liturgia judía.

Queda fuera de discusión que el hebreo bíblico conoció un renacimiento literario durante los siglos en cuestión. Los autores del Eclesiástico[105] y Tobías[106] entre los apócrifos imitaron el lenguaje del Antiguo Testamento, y lo mismo hicieron los de *Jubileos*[107] y del *Testamento de Neftalí*[108] entre los pseudoepígrafos,

---

1961: IEJ 12 (1962) 248-57; *Bar Kokhba,* 124-83; cf. también J. Starcky, *Un contrat nabatéen sur papyrus:* RB 61 (1954) 161-81; J. T. Milik, *Un contrat juif de l'an 134 après J. C.: ibid.*, 182-90; *Deux documents inédits du désert de Juda:* «Bibl.» 38 (1957) 245-68.

[103] Cf. Yadin, IEJ 11 (1961) 40-50, n.os 1, 2, 4, 8, 10, 11, 14, 15.

[104] Cf. Yadin, IEJ 12 (1962) 249. Sobre el idioma, cf. E. Y. Kutscher, *El idioma de las cartas hebreas y arameas de Bar Kokba y sus contemporáneos:* «Leshonenu» 25 (1961) 117-33; 26 (1962) 7-23 (en hebreo); para una lista completa de cartas arameas del 600 a.C. hasta el 200 d.C., cf. J. A. Fitzmyer, *Some Notes on Aramaic Epistolography:* JBL 93 (1974) 201-25, especialmente 221-25.

[105] Sobre el texto descubierto en la Geniza del Cairo, cf. S. Schechter, C. Taylor, *The Wisdom of Ben Sira* (1899); I. Lévi, *L'Ecclésiastique ou la sagesse de Jésus, fils de Sira* I-II (1898, 1901); N. Peters, *Der jüngst wiederaufgefundene habräische Text des Buches Ecclesiasticus* (²1905); M. H. Segal, *Sefer Ben Sira ha-shallen* (²1959); A. di Lella, *The Hebrew Text of Sirach* (1966); pequeños fragmentos procedentes de la cueva 2Q han sido publicados por M. Baillet, DJD III (1962) 75-77. En el Manuscrito de los Salmos de la Cueva XI aparece un poema que corresponde a Eclo 51,13-20.30; cf. J. A. Sanders, DJD IV (1965) col. xxi,11-17; xxii,1; cf. Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada* (1965). Cf. también J. T. Milik, «Bibl.» 47 (1966) 425-26; P. W. Skehan, JBL 85 (1966) 260-62; J. Strugnell, «Eretz Israel» 9 (1969/70) 109-19. Para una edición exhaustiva de todos los textos hebreos cf. *The Book of Ben Sira, Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*, publicado por la Academy of Hebrew Language (1973).

[106] Para una descripción, cf. J. T. Milik, RB 63(1956) 60; *Ten Years of Discovery*, 31-32; RB 73 (1966) 522.

[107] J. T. Milik, DJD I (1955) 82-84; M. Baillet, DJD III (1962) 77-79; J. T. Milik, RB 73 (1966) 94-104; A. S. van der Woude, *Tradition und Glaube*, en *K. G. Kuhn Festschrift* (1971) 128-39; Milik, «Bibl.» 54 (1973) 77-78.

[108] Para una descripción, cf. Milik, *Ten Years of Discovery,* 34-35.

así como la mayor parte de los escritos sectarios de Qumrán[109]. Merece también notarse que cuando las autoridades judías independientes (Asmoneos o revolucionarios) acuñaban su propia moneda, elegían el hebreo para las leyendas semíticas[110], con una sola excepción en arameo, debida a Alejandro Janeo[111].

Nadie afirmaría hoy que en la época intertestamentaria se hablaba el hebreo bíblico. ¿Cuál era, sin embargo, la situación del hebreo misnaico? ¿Era un idioma erudito artificial, resultado de una hebraización del arameo? Esta opinión, sustentada por muchos a comienzos de siglo, está hoy desechada.

La investigación actual sostiene que el análisis exhaustivo de la gramática y el vocabulario del hebreo misnaico revela que éste es el resultado de una evolución natural y orgánica. La mejor explicación es la que proponen aquéllos que ven en el hebreo misnaico la lengua vernácula de los judíos, empleada más en el lenguaje coloquial que en la escritura, posiblemente ya en el período bíblico, pero con mayor probabilidad entre los años 400 a.C. y 100 d.C. No cabe duda de que muchos lo utilizaban como una segunda lengua además del arameo (o el griego)[112]. A partir del siglo I d.C., empiezan a aparecer sus testimonios también por escrito, si bien no en textos propiamente literarios. Entre esos testimonios destacan el rollo de cobre (3Q15) procedentes de la tercera cueva de Qumrán[113], un calendario litúrgico (4QMishm) de

---

[109] Se hallarán útiles listas recientes de los textos publicados de Qumrán en J. A. Sanders, *Palestinian Manuscripts 1947-1972:* JJS 24 (1973) 74-83, y J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls, Major Publications and Tools* (1975). Cf. también G. Vermes, DSS 27-28, 45-86.

[110] Cf. Apéndice IV del vol. I, pp. 761-766.

[111] *Ibid.,* Apéndice IV, pp. 763s.

[112] La obra pionera es la de M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew* (1927) 1-20 (es más completa la edición hebrea de 1936). Cf. también J. M. Grintz, *Hebrew as the spoken and written language in the last days of the Second Temple:* JBL 79 (1960) 32-47; E. Y. Kutscher, *Mischnäisches Hebräisch:* «Rocznik Orientalisczny» 28 (1964) 35-48; J. A. Fitzmyer, *The Languages of Palestine in the First Century A. D.:* CBQ 32 (1970) 530; E. Ullendorff, *Is Biblical Hebrew a Language?:* BSOAS 34 (1971) 247-49; J. A. Emerton, *The Problem of Vernacular Hebrew in the First Century A. D. and the Language of Jesus:* JThSt 24 (1973) 1-23; C. Rabin, *A Short History of the Hebrew Language* (s. f. [1974] 38-41; P. a Lapide, *Insights from Qumran into the Language of Jesus:* RQ 8 (1975) 483-501: C. Rabin, *Hebrew and Aramaic in the First Century:* JPFC II (1976) 1017-25. Cf. Kutscher, *Enc. Jud.* 16 cols. 1590-1607.

[113] Cf. J. T. Milik, DJD III (1962) 221-35. Según este investigador,

la cuarta cueva[114] y los documentos legales y cartas del período de Bar Kokba hallados en Murabba'at[115] y Nahal Hever[116].

De todo ello puede deducirse que antes de ser elevado a la dignidad de lenguaje culto, el hebreo misnaico cumplía la más prosaica función de medio de comunicación por escrito entre los patriotas revolucionarios durante el segundo levantamiento contra Roma[117]. Ni que decir tiene que se mantendría como idioma hablado en los hogares judíos bilingües o trilingües.

La conclusión final que se impone es que el idioma principal, hablado y escrito, utilizado por los judíos palestinenses durante el período intertestamentario fue el arameo. Pero el hebrero misnaico servía también como un medio adicional de comunicación hablada[118]. Más tarde lo emplearían también ocasionalmente los escribas de Qumrán y con mayor frecuencia los de Simeón bar

---

el idioma refleja «un dialecto misnaico, el del Valle del Jordán sin duda»; cf. *ibíd.*, 222-23.

[114] Cf. J. T. Milik, Supp. VT (1957) 24-26; *Ten Years of Discovery*, 41, 107-10. *Los ostraca hebreos hallados en Masada contienen únicamente* nombres y por ello mismo no reflejan un uso lingüístico. Cf. Y. Yadin, IEJ 15 (1965) 111-12.

[115] J. T. Milik, DJD II (1961) n.os 7, 22, 24, 29, 30, 36 (contratos, etcétera); 42-52 (cartas de Bar Kokba).

[116] Y. Yadin, IEJ 11 (1961) 43-50, n.os 5, 7, 9, 12, 13; IEJ 12 (1962) 249-57, n.os 44-46.

[117] Yadin, *Bar Kokhba*, 181, observa que la instauración del hebreo como idioma oficial pudo llevarse a cabo en virtud de un decreto de Bar Kokba, ya que «los primeros documentos están escritos en arameo, mientras que los más tardíos están en hebreo». Sin embargo, los datos disponibles no avalan del todo esta suposición. Será preciso aguardar a la publicación completa de todos los hallazgos antes de sentar una conclusión difinitiva.

[118] Hasta el momento no se han hallado pruebas suficientes para resolver el viejo enigma relacionado con el uso equívoco en las fuentes judías en griego de las expresiones Ἑβραϊστί, κατὰ τὴν Ἑβραίων διάλεκτον y τῇ πατρίῳ γλώσσῃ ilustradas frecuentemente con vocablos arameos. En el Cuarto Evangelio, 'Εβραϊστί *se refiere a* Βηθζαθά (Jn 5,2), Γαββαθά (Jn 19,13), Γολγοθά (Jn 19,17) y ῥαββουνί (Jn 20,17). Según Josefo, *Ant.*, I,1,1 (33), σάββατα es κατὰ τὴν 'Εβραίων διάλεκτον; del mismo modo, ἀσαρθά ('Εβραῖοι...καλοῦσί). *Ant.*, III,10,6 (252). Para Filón, el πάσχα arameo es llamado así por 'Εβραῖοι...πατρίῳ γλώσσῃ, *De Dec.*, XXX (159); *De Spec. Leg.*, II,27 (145). Pero del mismo término dice en otro lugar que es Χαλδαϊστί *De vita Mons.*, II,41 (224) mientras que en *De Abr.*, XII (57) se explica por la lengua de los 'Εβραῖοι una falsa etimología de 'Ισρα-

Kosiba durante la guerra de 132-135 d.C., hasta que se convirtió en el idioma oficial de las academias galileas en la segunda mitad del siglo II d.C.

ήλ. Para un estudio de este tema, cf. A. Meyer, *Jesu Muttersprache* (1896) 39-42. Entre los documentos recientemente descubiertos, el único importante, pero tampoco decisivo, es un pasaje de una carta escrita en griego y remitida por un tal Sou[mai]os, quien explica que el mensaje fue enviado Ἑληνιστί (sic) porque, (?) no podría encontrar el deseo (τ[ὸ ὁρ]μὰν) de escribir Ἑβραεστί (sic). Cf. B. Lifshitz, *Papyrus grecs du désert de Juda:* «Aegyptus» 42 (1962) 240-56; cf. Fitzmyer, CBQ 32 (1970) 541; Yadin, *Bar Kokhba*, 130-31. G. Howard y J. C. Shelton, IEJ 23 (1973) 101-2, proponen leer [Ἑρ]μᾶν: «No se pudo hallar a [Her]mas para que escribiera...» Puesto que en los escritos procedentes del mismo archivo aparecen textos hebreos y arameos, Ἑβραεστί se referiría a cualquiera de los dos idiomas. En cuanto al adverbio Χαλδαϊστί, el traductor de Dn 2,26 en los Setenta captaba aún su significado original de «caldeo», es decir, babilónico, pues explica el sobrenombre acádico de Daniel Baltasar, como Χαλδαϊστί, mientras que traduce *'rmyt* (Dn 2,4) por Συριστί. Para Filón, sin embargo, Χαλδαϊστί designa siempre el hebreo. Los nombres bíblicos Σάρρα, *De Abr.*, XX (99), Ἰσαάκ, *De Abr.*, XXVI (201), Ἰσραήλ, *De Praem.*, VII (44); *De Leg.*, I (4) son Χαλδαϊστί. Según *De Vita Mos.*, II,5 (26), las leyes de los judíos estaban escritas γλώσσῃ χαλδαϊκῇ, y Tolomeo Filadelfo ordenó que el «caldeo» fuera traducido al griego, *ibíd.*, 6 (31), 7 (38-40). La peculiar nomenclatura de Filón era indudablemente exigida por el hecho de que en el uso ordinario de los judíos helenísticos, Ἑβραϊστί significaba «arameo». Para describir el idioma de la Escritura, se apoya en la asociación de los antepasados de Israel con Mesopotamia. Μωυσῆς γένος μὲν ἐστι Χαλδαῖος, escribe en *De Vita Mos.*, I,2 (5), lo que implica que la lengua del autor humano de la Torá era el caldeo.

II. LA DIFUSION DEL HELENISMO

1. *El helenismo en las regiones no judías*

Durante el período greco-romano, la región judía que acabamos de describir estaba, al igual que en épocas anteriores, rodeada de territorios gentiles por todas partes. La población judía alcanzó la costa mediterránea únicamente en Yamnia y Jope; aparte de estos puntos, incluso por occidente, no era el mar el que señalaba los límites de los territorios pertenecientes a los judíos, sino los distritos gentiles de las ciudades filisteas y fenicias. Aquellas zonas, sin embargo, se llegaron a helenizar más profundamente que la región judía. No hubo en ellas una reacción semejante a la de los Macabeos que pusiera un término al proceso de helenización[1]; por otra parte, el politeísmo, a diferencia de lo que ocurría con el judaísmo, se mezclaba muy fácilmente con el helenismo. De ahí que el avance de éste hacia el interior de Palestina se viera frenado por las barreras religiosas del judaísmo, pero en las zonas circundantes, al igual que en cuantos lugares se hizo presente a partir de la época de Alejandro Magno, fuera capaz de ejercer una influencia preponderante sobre la cultura oriental indígena. En consecuencia, el mundo civilizado, especialmente en las grandes ciudades a oriente y occidente de Palestina, estaba profundamente helenizado mucho antes de que comenzara la era romana. Unicamente las capas inferiores de la sociedad y la población rural no habrían sufrido en tanta profundidad este influjo. Aparte de las regiones limítrofes, también las zonas no judías del interior de Palestina estaban dominadas por el helenismo, especialmente Escitópolis y la ciudad de Samaría, donde ya Alejandro Magno había establecido colonos macedonios, mientras que los samaritanos tenían como centro principal a Siquén.

Donde más clara y completa se advierte la penetración de la cultura helenística es en el culto religioso. Los cultos indígenas, especialmente en las ciudades filisteas y fenicias, retuvieron en muchos aspectos su carácter esencial, pero fueron transformados en grado notable por los elementos griegos, con los que se mezclaron[2]. Por otra parte, los cultos puramente griegos lograron

---

[1] Sobre la falta de resistencia al helenismo en Siria, cf. S. K. Eddy, *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism* (1961) 148s.

[2] Sobre la supervivencia de los cultos semíticos en la región siria, cf. J. Teixidor, *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman*

además introducirse hasta el punto de suplantar a los ya existentes. Desgraciadamente, las fuentes no nos permiten distinguir el período propiamente griego del romano; la mayor parte del material procede de las monedas, que en su mayor parte corresponden al período romano. En conjunto, sin embargo, el cuadro que de ellas se obtiene es válido también para el período prerromano, para el que, por otra parte, no carecemos de datos directos.

En las monedas de Rafia de época imperial, aparecen Apolo y Artemis en forma puramente griega[3]; en las de Antedón, la diosa protectora de la ciudad es presentada como Astarté[4].

Sobre los cultos de Gaza bajo el Imperio romano, las noticias más completas proceden de la biografía del obispo Porfirio de Gaza escrita por Marcos el Diácono. Según éste, había en Gaza en tiempos de Porfirio (finales del siglo IV d.C.) ocho δημόσιοι ναοί de Helios, Afrodita, Apolo, Perséfone (Core) y Hécate, un *heroon,* un templo de Tyche y un templo de Marnas[5]. De todo ello se deduce claramente que preponderaban los cultos griegos, dato confirmado por las monedas, que ostentan las efigies de algunas otras divinidades griegas[6]. Ya en tiempos de la destrucción de Gaza por Alejandro Janeo (*Ant.*, XIII,13,3 [364]) se menciona la existencia de un templo de Apolo en aquella ciudad. En época romana, Marnas, la principal divinidad de la ciu-

---

Near East (1977). Nótese también D. Flusser, *Paganism in Palestine,* en JPFC II (1976) 1065-1100.

[3] Mionnet, *Description de médailles antiques* V, 551s, Suppl. VIII, 376s; F. de Saulcy, *Numismatique* (1874) 237-40, lám. XII, n.os 7-9. BMC *Palestine,* xxxi-ii; G. Stark, *Gaza,* 584.

[4] Mionnet, V, 522s, Suppl. VIII, 364; De Saulcy, 234-36; lám. XII n.os 2-4. Cf. BMC *Palestine,* xlv-vii; Stark, 594.

[5] *Marci Diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis* (ed. Grégoire y Kugener, Budé, 1930), 64: ἦσαν δὲ ἐν τῇ πόλει ναοὶ εἰδώλων δημόσιοι ὀκτώ, τοῦ τε Ἡλίου καὶ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τοῦ Ἀπόλλωνός καὶ τῆς Κόρης καὶ τῆς Ἑκάτης καὶ τὸ λεγόμενον Ἡρῶον [Ἡρωεῖον?] καὶ τὸ τῆς Τύχης τῆς πόλεως, ὃ ἐκάλουν Τυχαῖον, καὶ τὸ Μαρνεῖον, ὅ ἔλεγον εἶναι τοῦ Κρηταγενοὺς Διός, ὅ ἐνόμιζον εἶναι ἐνδοξότερον πάντων τῶν ἱερῶν τῶν ἁπανταχοῦ. El Marneion es frecuentemente mencionado en otros pasajes de esta misma biografía; cf. Budé (ed.), pp. XI-XVIII. Cf. S. A. Cook, *The Religion of the Ancient Palestine in the Light of Archaeology* (1930) 180-86.

[6] Eckhel, *Doctr. Num.* III, 448ss; Mionnet V, 535-49; Suppl. VIII, 371-75; De Saulcy, 209-33; lám. XI; Head, HN², 805; BMC *Palestine,* lxvi ss; Stark, *Gaza,* 584-89.

dad, era, según indica su mismo nombre (*mr/mrn* = señor) el único dios semítico, si bien ya estaba más o menos helenizado[7].

También en Ascalón había una mezcla de cultos indígenas y griegos. El culto estaba allí dedicado sobre todo a'Αφροδίτη οὐρανίη, Astarté Reina del Cielo, mencionada ya por Heródoto como la divinidad de la ciudad y representada además frecuentemente como su diosa tutelar en monedas del período imperial[8].

---

[7] Sobre Marnas, además de los pasajes de Marcos el Diácono, cf. Esteban de Bizancio, s.v. Γαζα·ἔνθεν καὶ τὸ τοῦ Κρηταίου Διὸς παρ'αὐτοῖς εἶναι, ὅν καὶ καθ' ἡμᾶς ἐκάλουν Μαρνᾶν, ἑρμηνευόμενον Κρηταγενῆ; SHA, *Sev. Alex.*, 17; Epifanio, *Ancoratus*, 106,9; Jerónimo, *Ep. 107 ad Laetam*, 2 (PL XXII, col. 870: *iam Aegyptius Serapis factus est christianus, Marnas Gazae luget inclusus et eversionem templi ingiter pertimescit)*; íd., *Vita Hilarionis*, 14 y 20 (ed.. Oldfather, 1943); id., *Comm. in Isaiam* 7, 1.2-3 (PL XXIV, col. 241 = 73, 268: *Serapium Alexandriae et Marnae templum Gazae in ecclesias Domini surrexerunt*); Marino, *Vita Procli*, 19 (cf. n. 11, *infra*); Eckhel, *Doctr. Num.* III, 450s; Stark, *Gaza*, 576-60; Roscher, GRM II, cols. 2377ss; la prueba explícita más antigua del culto de Marnas aparece en monedas de Adriano con la inscripción Μαρνα; cf. Mionnet V, 539; De Saulcy, 216-18; lám. XI, n. 4. Nótense, sin embargo, las monedas de Gaza del siglo IV a.C. con *m* y un óstracon de *ca.* 300 a.C. con el nombre *'bdmr'n* (siervo de Maran/Marnas) procedente de cerca de Rafia, del que da noticias D. Flusser, JPFC II, 1077. Su culto aparece también fuera de Gaza. Cf. La inscripción procedente de Kanatha en Le Bas-Waddington, *Inscriptions*, III, n.° 2412g (Wetzstein, *Ausgewählte Inschriften* [1864] n. 183): Διῒ Μάρνᾳ τῷ κυρίῳ. La leyenda griega tardía de que Gaza fue llamada Μινῴα, de Minos, se relaciona además con el culto de Marnas como Ζεὺς Κρηταγενής (Esteban de Bizancio, s.v. Γάζα y Μίνῳα). Df. Stark, *Gaza*, 580s.

[8] Heródoto, I,105; Pausanias, I,14,7. Las monedas, en Mionnet V, 523-33, Suppl. VIII, 365-70; De Saulcy, *Numismatique*, 178-208; láms. IX y X. BMC *Palestine*, xl-xlviii s. Cf. Stark, *Gaza*, 258ss, 590ss. Sobre la Astarté semítica en general, cf. Roscher, GRM s.v. *Astarte;* F. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (1888) 31-37; F. Cumont, RE II, cols. 1777s; W. Baudissin, Herzog-Hauck, RE[3] II, 147-61; S. R. Driver, HDB I, 167-71; J. Gray, IDB I, 255-56; Nötscher, Klauser, RAC I (1950) cols. 806s; GMVO s.v. *'Attart, 'Astart, Astarte.* La identidad de Afrodita Urania con la Astarté semítica es en este caso indudable. Sobre la cuestión general de los orígenes próximo-orientales de Afrodita, cf. M. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* I ([3]1967) 519ss. Nótese la dedicación de Delos a *Astarte Palaistine Aphrodite Ourania*, Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos* (1970) 346-47, y en particular *Ins. de Délos*, 2305, dedicada por un hombre de Ascalón y en la que se indica que «no es lícito ofrecer

Con ella estaba relacionada, y hasta quizá se identificaba al principio, la Atargatis o Derceto venerada en Ascalón bajo la forma peculiar de una mujer con cola de pescado. Su nombre semítico *ʿtrʿth* compuesto de *ʿtr* = Astarté y *ʿth*) indica ya que se trataba de una forma siria de Astarté combinada con otra divinidad. Así lo confirma una inscripción de Delos que la identifica con Afrodita (Roussel, Launey, *Inscriptions de Délos, 2266:* ʽΑγνῇ ʼΑφροδίτῃ ʼΑταργάτι). De su representación como pez, sin embargo, se deduce que en su figura se veneraba sobre todo el poder fecundante del agua[9]. Dado que era de hecho una divini-

---

parte alguna de un macho cabrío, un cerdo o una vaca». Sobre Afrodita, cf. también Roscher, GRM I, 390-406; Tümpel, RE I, cols. 2729ss (sobre Οὐρανία, p. 2774); Preller, *Griechische Mythologie* I (ed. Robert, 1894) 345-85 (sobre Οὐρανία; p. 365s e índice, p. 942); cf. también Pape-Benseler, *Wörterb. der griech. Eigennamen,* s.v. Οὐρανία; Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur* (1893) 66; M. P. Nilsson, GGR II (^{2}1961) 120, 130, 333, 335; W. Burkert, *Griechische Religion* (1977) 238-43.

[9] Sobre el culto de Derceto en Ascalón, cf. especialmente Diodoro, II,2,4: Κατὰ τὴν Συρίαν τοίνυν ἔστι πόλις ʼΑσκάλων, καὶ ταύτης οὐκ ἄπωθεν λίμνη μεγάλη καὶ βαθεία πλήρης ἰχθύων. Παρὰ δὲ ταύτην ὑπάρχει τέμενος θεᾶς ἐπιφανοῦς, ἣν ὀνομάζουσιν οἱ Σύροι Δερκετοῦν· αὕτη δὲ τὸ μὲν πρόσωπον ἔχει γυναικός, τὸ δʼ ἄλλο σῶμα πᾶν ἰχθύος. Cf. A. B. Brett, *The Mint of Ascalon under the Seleucids:* «Museum Notes» 4 (1950) 43-54. Sobre la diosa y su culto en general, cf. 2 Mac 12,26; Estrabón, XVI,4,27 (785); Plinio, NH v,23/8 (donde se afirma que Derceto es el nombre griego de Atargatis); Luciano, *De syra dea,* 14; Ovidio, *Metam.*, IV,44-46. Según la leyenda euhemerista, Atargatis se ahogó en Ascalón (Mnaseas en Ateneo, 346D-E = Müller, FGH III, 155, F. 32). Sobre las varias formas del nombre semítico de Atargatis usadas en Palmira, cf. en especial *Le compte du Menil du Buisson, Les tessères et les monnaies de Palmyre* (1962) 354-72. La veneración de la paloma en Ascalón estaba también relacionada con el culto de Derceto; cf. Filón, *De Provid.* (Loeb IX, 501), en Eusebio, *Praep. evang.*, VIII, 14,64; en el texto armenio de Filón, cf. *Philonis Iudaei sermones tres,* etc., p. 116; Tibulo, I,7,18: *Alba Palaestino sancta columba Syro;* Luciano, *De sira dea,* 14. Cf. en especial J. Six, *Monnaies d'Hierapolis en Syrie:* NC n.s. 18 (1878) 103-31 y lám. VI; Mordtmann, *Mythologische Miszellen:* ZDMG 39 (1885) 42s; F. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (1888) 68-75, 90; F. Cumont, RE s.v. *Atargatis* y *Dea Syria;* M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (^{2}1905) 130ss; R. Dussaud, «Rev. Arch.» 4^3 (1904) 226s (sobre los nombres semíticos) y 240-50 (sobre las representaciones pictóricas). En cuanto al culto de Atargatis en Delos, cf. *Ins. de Délos,* n.ºs 2264-2301; sobre

dad semítica, su culto en Ascalón sería probablemente posterior al de la genuinamente semítica Astarté[10]. Las monedas de Ascalón pertenecientes al período imperial muestran también un dios, quizá de origen árabe, llamado Fanebal, posiblemente identificado con Apolo[11]. Según una inscripción de tiempos de Severo Alejandro (228 d.C.) descubierta en Egipto (Canobo), Ἡρακλῆς Βῆλος también era venerado en Ascalón como Θεὸς πάτριος[12]. Una estatua hallada en la ciudad representa a Isis con su hijo Horus[13]. Al igual que estas divinidades, el Ἀσκλήπιος λεοντοῦχος de Ascalón, para el que el neoplatónico Proclo compuso un himno, era originalmente un dios oriental[14]. Por otra parte, las monedas de Ascalón presentan las divinidades genuinamente griegas Heracles, Poseidón y los Dióscuros[15]. En el período preherodiano se menciona un templo de Apolo; se dice que el abuelo de Herodes fue servidor de aquel templo[16].

Azoto, la antigua Asdod, poseía en época premacabea un templo del Dagón filisteo, al que antiguamente se rindió culto en Gaza y Ascalón[17]. Fue destruido al ser capturada Asdod por Jo-

---

su descripción allí como *Hagne Aphrodite Atargatis*, cf. Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos* (1970) 346. Cf. finalmente RAC s.v. *Atargatis*.

[10] Así W. Baudissin, ThLZ (1897) col. 292.

[11] BMC *Palestine*, lix-lxi; H. Seyrig, «Syria» 47 (1970) 96-97; J. Teixidor, *The Pagan God*, 46-47.

[12] IGR I, 1092 = Sammelbuch 8452 (de Canobo). Un hombre de Ascalón erige en el templo de Serapis una estatua de su dios nacional Heracles Bel: Διὶ Ἡ[λίῳ] Μεγά[λῳ] Σεράπιδι ἐν Κα[νώβῳ] θεὸν πάτρι[όν] μου Ἡρ[ακ]λῆ Βῆλον ἀνείκητον M. A. Μάξιμο[ς...] Ἀσκαλωνείτη [ς...] εὐξάμενος ἀνέθηκ[α]. Cf. R. Dussaud, «Rev. Arch. Ser.» 4,3 (1904) 210.

[13] Cf. Savignac, RB (1905) 426-29; J. H. Iliffe, QDAP 5 (1936) 64ss; nótese también que P. Oxy. 1380 da noticias del culto de Isis bajo diversos nombres en Dora, Torre de Estratón (cf. 163-167 *infra*), Ascalón, Rafia y Gaza. Cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 158.

[14] Marino, *Vita Procli*, 19: ἡ τῶν ὕμνιων αὐτοῦ πραγματεία... καὶ Μάρναν Γαζαίων ὑμνοῦσα καὶ Ἀσκλήπιον Λεοντοῦχον Ἀσκαλωνίτην καὶ Θεανδρίτην ἄλλον Ἀραβίοις πολυτίμητον θεόν. Cf. Stark, *Gaza*, 591-93; RE XII, col. 205.

[15] Cf. las monedas en Mionnet y de Saulcy, *op. cit.*, Stark, 589s. Pero cf. también BMC *Palestine*, xlviii-lxiv.

[16] Eusebio, HE I,6,2; 7,11; cf. pp. 309s del vol. I.

[17] No hay datos seguros sobre el carácter de Dagón. El nombre permitiría una derivación a partir de *dg*, pez, o más probablemente de *dgn*, grano. La segunda etimología es la adoptada por Filón de Biblos,

natán Macabeo y ser extirpado allí el culto pagano en general; 1 Mac 10,84. Nada en concreto se sabe acerca de su restauración bajo Gabinio. En esta época tardía, Azoto tenía en cualquier caso una considerable población judía (cf. p. 156, *infra*).

En las vecinas ciudades de Yamnia y Jope, la mayor parte de la población era judía desde los tiempos de los Macabeos. Jope, sin embargo, jugaba un cierto papel en la cultura griega como escenario del mito de Perseo y Andrómeda, ya que fue sobre la roca de Jope donde Andrómeda fue expuesta al monstruo marino y rescatada por Perseo[18]. El mito persistió incluso bajo el predominio judío. El año 58 a.C., el esqueleto del monstruo marino, llevado a Roma por Escauro, fue exhibido durante los juegos dados por el mismo Escauro en Roma al ser elegido edil[19]. Estra-

---

que explica a Dagón como un dios de la agricultura, en Eusebio, *Praep. evang.*, I,10 (36c): Δαγών, ὅς ἐστι Σίτων; (37d): Ὁ δὲ Δαγών, ἐπειδὴ εὗρε σίτον καὶ ἄροτρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος = FGrH 790 F 2 (16), (25). Es posible, pero no verosímil, que el dios adorado en las ciudades de la costa filistea fuera un dios del mar que correspondería al dios marino fenicio cuya imagen aparece en las monedas de Arado como un hombre con cola de pescado (sobre estas monedas, cf. E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Biliothèque nationale. Les Perses Achéménides, etc.* (1893) 123-25, 131s; lám. XXII, n.os 1-9, 23-25; J. Rouvier, «J. Int. arch. núm.» 3 (1900) 135-37; lám. VI, nos 18-24); cf. BMC *Phoenicia*, xvii ss; J.-P. Rey-Coquais, *Arados et sa pérée aux époques grecque, romaine et byzantine* (1974) 324. El culto de Dagón o Dagán fue, al parecer, introducido en Palestina desde Babilonia; si bien se generalizó entre los filisteos, no era exclusivo de ellos; está bien atestiguado en Ugarit. Parece que Dagón era un dios de la fecundidad; en Palestina y Ugarit habría sido desplazado en su momento por Baal. Cf. R. A. S. Macalister, *The Philistines. Their History and Civilization* (1914) 99-114; S. A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology* (1930) 170-71; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (³1953) 76; J. Gray, *The Canaanites* (1964) 122; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament* (1941) 104-6; s.v. *Dagon*, IDB I, 756; GMVO I, 49-50 (Mesopotamia); 276-78 (Siria). Sobre el culto de Dagán en Ugarit durante el segundo milenio a.C., cf. por ejemplo, CAH II, 2 (²1975) 136, 139, 153, 155. Cf. R. du Mesnil du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire romain* (1970) XV,46-54.

18 La mención más antigua de Jope como escenario de este acontecimiento aparece en el siglo IV a.C. [Escilax de Carianda], *Periplus* (Müller, *Georg. gr. minores* I, 79). Cf., en general, Stark, *Gaza*, 255ss, 593s; RE s.v. *Andromeda;* Abel, *Hist. Pal.* I, 271-72.

19 Plinio, NH IX,4/11: *Beluae, cui dicebatur exposita fuisse Andro-*

bón, Mela, Plinio, Josefo, Pausanias y hasta Jerónimo atestiguan la pervivencia del mito en aquellas región[20]. La fábula helenística que hace de Jope fundación de Cefeo, padre de Andrómeda, apunta en el mismo sentido[21]. Plinio habla incluso de un culto que allí se practicaba en honor de Ceto[22], y Mela menciona la existencia de altares que ostentaban los nombres de Cefeo y su hermano Fineo[23]. Una vez que Jope fue destruida como ciudad judía durante la revuelta de los años 66-70 d.C., los cultos gentiles ganaron de nuevo el predominio[24].

En Cesarea, convertida en gran ciudad por Herodes el Grande, encontramos ante todo el culto, característico de la época romana, en honor de Augusto y Roma. Todas las provincias, ciudades y príncipes competían entre sí en aquella época por fomentar este culto, que Augusto rechazaba prudentemente en la misma Roma, pero que miraba con buenos ojos y alentaba en las provincias[25]. Ni que decir tiene que Herodes no pudo quedarse

---

meda ossa Romae apportata ex oppido Iudaeae Ioppe ostendit inter reliqua miracula in aedilitate sua M. Scaurus longitudine pedum XL, altitudine costarum Indicos elephantos excedente, spinae crassitudine sesquipedali. Sobre Escauro, cf. pp. 324s del vol. I.

[20] Estrabón, XVI,2,28 (759); Mela, I,11/64; Plinio NH V, 13/69; Josefo, *Bello*, III,9,3 (420); Pausanias, IV,35,6; Jerónimo, *Comm. ad Ion.*, I,3 (PL XXV, col. 1123; CCL, LXXVI,1, p. 383). Casi todos ellos mencionan que sobre la roca de Jope afloraban restos de las cadenas de Andrómeda.

[21] Esteban de Biz., s.v. Ἰόπη.

[22] Plinio, NH V,13/69: *Colitur illic fabulosa Ceto.* El nombre de Ceto es simplemente una versión latina de κῆτος (el monstruo marino). Cf. Stark, *Gaza*, 257. También se llama κῆτος en la Biblia al monstruo marino de Jonás (Jon 2,1, LXX; Mt 12,40).

[23] Mela, I,11/14: *Ubi Cephea regnasse eo signo accolae adfirmant, quod titulum eius fratrisque Phinei veteres quaedam arae cum religione plurima retinent.*

[24] Cf. en general, las monedas en Mionnet V, 499; de Saulcy, *Numismatique*, 176s; lám. IX, n.os 3-4; BMC *Palestine*, xxiv-xxv.

[25] En Tácito, *Annales*, I,10 se reprocha a Augusto *nihil deorum honoribus relictum, cum se templis et effigie numinum per flamines et sacerdotes coli vellet.* Suetonio, *Div. Aug.*, 59: *Provinciarum pleraeque super templa et aras ludos quoque quinquennales paene oppidatim constituerunt.* Augusto rechazó este culto únicamente en Roma (Suetonio, *Div. Aug.*, 52: *In urbe quidem pertinacissime abstinuit hoc honore).* Allí le fue erigido un templo por vez primera en tiempos de *Tiberio (Tácito, Ann.*, VI,45; Suetonio, *Calig.*, 21). De los templos erigidos en honor de Augusto y que han llegado hasta nosotros, el más famoso es el de Ancyra; cf. D. Krencker y M. Schede, *Der Tempel in*

atrás en este asunto. Si hemos de tomar al pie de la letra una observación que hace Josefo, fundó *caesarea* (Καισάρεια, es decir, templos de César) «en muchas ciudades»[26]. Se mencionan en especial los de Samaría, Panias (cf. *infra*) y nuestra Cesarea. El magnífico templo allí erigido se alzaba sobre una colina que daba a la entrada del puerto. En su interior había dos grandes estatuas, una de Augusto, representado en figura de Zeus Olímpico, y otra de Roma, como Hera de Argos, pues Augusto permitía que se le diera culto únicamente en asociación con el de Roma[27].

En cuanto a los restantes cultos de Cesarea, las monedas muestran una amplia variedad. Pertenecen sobre todo a los siglos II y III, dato muy importante en el caso de Cesarea, ya que desde los tiempos de Vespasiano fue reforzado notablemente el elemento romano como contrapuesto al griego a causa de la colonia que allí estableció aquel emperador; Plinio, NH V,14/69; Dig., I,15,8,7. Entre las divinidades incluidas en los tipos monetales de Cesarea se cuentan Nike-Victoria, común a todo el mundo romano, la típica Tyche-Astarté de la ciudad, a veces formando tríada con Dióniso, Deméter y Serapis, y más raramente alguna de las divinidades olímpicas[28].

Ankara (1936); cf. E. Bickermann, *Die römische Kaiserapotheose:* ARW 27 (1929) 1-34; L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor* (1931); K. Scott, *The Imperial Cult under the Flavians* (1936); M. P. Charlesworth, *The Refusal of Divine Honours, an Augustan Formula:* PBSR 15 (1939) 1-10. El culto del emperador era simplemente una prolongación de los honores divinos tributados a Alejandro y a sus sucesores; cf. L. Cerfaux y J. Tondriau, *Un concurrent du christianisme: le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (1957), con referencias y bibliografía exhaustiva. En cuanto al trasfondo helenístico, cf. Chr. Habricht, *Gottmenschentum und griechische Städte* (^{2}1969).

26 *Bello*, I,21,4 (407). Cf. *Ant.*, XV,9,5 (328).

27 Suetonio, *Div. Aug.*, 52: *Templa... in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit.* Sobre el templo de Cesarea, cf. Josefo, *Bello*, I,21,7 (414); *Ant.*, XV,9,6 (339). También Filón menciona el Σεβαστεῖον; cf. *De Leg.*, 38/305. Los restos de un templo de Cesarea fueron descubiertos por Conder y Kitchener, *The Survey of Western Palestine* II, 13ss, con un plano de la ciudad en la p. 15. Es prácticamente seguro que se trata del templo de Augusto. Cf. A. Reifenberg, *Caesarea: a Study of the Decline of a Town:* IEJ 1 (1950) 20; L. I. Levine, *Roman Caesarea; an archaeological-topographical Study:* «Qedem» 2 (1975) 19. Cf. *ibid.*, 19-22, datos sobre el Tiberieum y el Hadrianeum, atestiguados también en la ciudad.

28 Cf. L. Kadman, *The Coins of Caesarea Maritima: Corpus Nummorum Palaestinensium* II (1957).

Las monedas de Dora, atestiguadas a partir del reinado de Calígula, llevan la efigie de Zeus con el laurel o de Astarté[29]. Apión llama en un cuento disparatado a Apolo *deus doriensium*[30]; Josefo supone que debe de referirse a nuestra Dora. Hay, sin embargo, razones suficientes para pensar que ha de referirse a la Adora de Idumea (cf. p. 22, *supra*).

En cualquier caso, el culto de Apolo era habitual en las ciudades filisteas (cf. Rafia, Gaza, Ascalón). No cabe duda de que fue promovido por la influencia de los Seléucidas, pues se suponía que su antepasado divino era Apolo, del mismo modo que se suponía que Dióniso lo era de los Tolomeos[31].

Durante el reinado de Vespasiano se practicaban aún sobre el Carmelo los mismos viejos ritos que venían de tiempos de Elías (1 Re 18), al aire libre, con un simple altar, sin templo y sin imagen divina[32].

La antigua Tolemaida (Akkó) fue una de las más florecientes entre las ciudades helenísticas durante el período de los Tolomeos y los Seléucidas (cf. *infra*, pp. 171-175). Podemos, por tanto, suponer, incluso a falta de pruebas específicas, que en

[29] Mionnet V, 359-62; Suppl. VIII, 258-60; de Saulcy, 142-8; lám. VI, n.os 6-12; Babelon, *Les Perses Achéménides* (1893) 205-7; J. Rouvier, «Journ, int. d'arch. num.» 4 (1901) 125. Cf. también Eckhel III, 362s; B. V. Head, HN², 792; BMC *Phoenicia*, lxxiv-vi.

[30] Josefo, *C. Apio.*, II,9 (112).

[31] Stark, *Gaza*, 568ss; Justino, *Epit.*, XV,4,2-3: *Huius [Seleuci] quoque virtus clara et origo admirabilis fuit: siquidem mater eius Laudice, cum nupta esset Antiocho... visa sibi est per quietem ex concubitu Apollonis concepisse.* Apolo es llamado en algunas inscripciones ὁ ἀρχηγός o ἀρχηγέτης τοῦ γένους, OGIS 219, 237.

[32] Tácito, *Hist.*, II,78: *Est Iudaeam inter Suriamque Carmelus: ita vocant montem deumque. Nec simulacrum deo aut templum (sic tradidere maiores), ara tantum et reverentia.* Suetonio, *Div. Vesp.*, 5: *Apud Iudaeam Carmeli dei oraculum consulentem*, etc. Sobre el Carmelo como montaña sagrada, cf. también [Escilax] en *Georg. gr. minores*, ed. C. Müller I, 79: [Κάρμηλος] ὄρος ἱερὸν Διός (la restauración es segura por el contexto); Jámblico, *Vita Pythagorae*, 3/15: τοῦ Καρμήλου λόφου (ἱερώτατον δὲ τῶν ἄλλων ὀρῶν ἠπίσταντο αὐτὸ καὶ πολλοῖς ἄβατον). W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* II, 234. Sobre un fragmento de inscripción fenicia hallado en el Carmelo, cf. C. Clermont-Ganneau, «Archives des missions scientifiques» ser. 3, 11 (1885) 173. El fragmento contiene únicamente unos pocos nombres. Cf. finalmente M. Avi-Yonah, *Mount Carmel and the God of Baalbek:* IEJ 2 (1952) 118-24; «Syria» 29 (1952) 384-86, y J. Teixidor, *The Pagan God*, 55-59.

aquella ciudad penetraron los cultos helenísticos ya en fecha temprana. Las acuñaciones empiezan en el año 174/173 a.C. y prosiguen hasta el 268 d.C. La ciudad se convirtió en *colonia* romana bajo Claudio o Nerón. Los tipos precoloniales incluyen las imágenes de Zeus, Tyche, Nike y —con poca frecuencia— Perseo. Las acuñaciones coloniales son muy raras hasta finales del siglo II, pero se hacen luego mucho más frecuentes para el último período. Se repiten algunos tipos precoloniales, junto con Serapis, e incluyen tipos tales como Hades raptando a Perséfone[33]. Una inscripción procedente de las inmediaciones de Tolemaida contiene también una dedicatoria a Hadad y Atargatis, «los dioses que escuchan la plegaria»[34]. La Misná recoge la noticia de un encuentro entre Gamaliel II y un filósofo gentil en el baño de Afrodita[35].

Aparte de las ciudades costeras, fueron las regiones orientales de Palestina las que más pronto y más a fondo se helenizaron. Alejandro Magno y los Diádocos fundaron allí probablemente cierto número de ciudades griegas o helenizaron las ya existentes. Su prosperidad pudo verse interrumpida tan sólo momentáneamente por las devastaciones causadas por Alejandro Janeo, pero Pompeyo, al separarlas del dominio judío, les permitiría desarrollarse una vez más independientemente. Aquella región era conocida por Decápolis en época romana (cf. pp. 177-179, *infra*).

Plinio, NH V, 18/74, considera a Damasco, que ya sirviera como ciudadela a Alejandro Magno, la más importante de estas ciudades. Su carácter helenístico por aquella época está atestiguado por las monedas que allí acuñó Alejandro (cf. pp. 179s *infra*). A partir de entonces se helenizó cada vez más. Cuando el Imperio seléucida se escindió en varias porciones separadas a finales del siglo II a.C., todavía fue durante algún tiempo la capital de uno de aquellos reinos. En consecuencia, las monedas autónomas fechadas de Damasco, que llegan hasta los comienzos del Imperio romano, muestran en su mayor parte divinidades puramente griegas: Artemis, Atenea, Nike, Tyche, Helios y Dióniso[36]. En las monedas imperiales propiamente dichas, las efigies

---

[33] Cf. L. Kadman, *The Coins of Akko Ptolemais: Corpus Nummorum Palaestinensium*, ser. 1, IV (1961). Cf. la crítica de H. Seyrig, *Antiquités syriennes 80: divinités de Ptolemaïs:* «Syria» 39 (1962) 193.

[34] M. Avi-Yonah, *Syrian Gods at Ptolemais-Accho:* IEJ 19 (1959) 1-12; Teixidor, *op. cit.*, 53-54.

[35] A. Z. 3,4.

[36] F. de Saulcy, *Numismatique*, 30-33. Artemis: n.ºs 2, 3, 7, 8, 14, 16, 21. Atenea: n.ºs 2, 8, 14, 15. Nike: n.ºs 11, 12, 22, 23. Tyche: n.^{os}

y emblemas de divinidades resultan más bien escasas. La imagen de Sileno, frecuente en monedas del siglo III, no tiene relación con culto religioso alguno, sino que constituye un signo de que la ciudad, como colonia romana (a partir del reinado de Filipo el Arabe), poseía el *ius italicum*[37]. Dióniso aparece con frecuencia[38]. La leyenda helenística que lo relacionaba con la fundación de Damasco es asimismo un indicio del culto de este dios[39]. El hecho de que fuera venerado en Damasco, lo mismo que en otras ciudades de la Palestina oriental, podría atribuirse a influencia árabe, ya que los griegos identificaban con Dióniso al principal dios de los árabes[40].

El dios mencionado con mayor frecuencia en las escasas inscripciones griegas halladas en Damasco es Zeus[41].

En varias ciudades de la Decápolis, sobre todo en Kanatha, Gerasa y Filadelfia, las ruinas de los magníficos templos de época romana son aún testimonio del esplendor que en otros tiempos tuvo allí el culto helenístico[42]. Sin embargo, por lo que se refiere a cada una de aquellas localidades es muy poco lo que sabemos sobre los cultos concretos que en ellas se celebraban. En inscripciones procedentes de Kanatha[43] aparecen Zeus, Atenea y los ϑειοὶ σωτῆρες. En un altar hallado en la misma localidad apare-

---

17, 18. Helios: n.os 3, 21. Dióniso: n.os 24, 25. Su mayor parte también en Mionnet V, 283s; Suppl. VIII, 193s. Cf. BMC *Syria,* lxxiv-lxxv.

37 Mommsen, *Staatsrecht* III, 1, 809s. Las monedas, en Mionnet V, 285-97, n.os 61, 62, 68, 69, 72, 77, 85; Suppl. VIII, 195-206, n.os 34, 35, 48; de Saulcy, 35-56; BMC *Syria* lxxiv-lxxv; Head, HN² 784.

38 Mionnet, n.os 80, 88.

39 Esteban de Biz., s.v. Δαμασκός.

40 Heródoto, III,8; Arriano, *Anab.*, VII,20; Estrabón, XVI, 1,11 (741); Orígenes, *C. Cels.*, v. 37; Hesi., *Lex*, s.v. Δουσάρης; cf. RAC sv. *Baal* 54. *Dusares.*

41 Le Bas-Waddington, *Inscriptions* III, n.os 1879, 2549, 2550; Διὸς Κεραυνίου; CIG 4520 = Waddington, n.os 2557a: Διὶ [μεγ]ίστῳ Ἡλιοπολείτῃ τῷ Κυρίῳ: OGIS 607. Sobre el templo de Júpiter Damasceno, edificado en el siglo III d.C., cf. C. Watzinger, K. Walzinger, *Damaskus, die antike Stadt* (1921) 3-42.

42 Cf. bibliografías en § 23,I.

43 Le Bas-Waddington, *Inscriptions* III, n.os 2339 y 2340: Διὶ μεγίστῳ; n.° 2345: Ἀθηνᾷ Γοζμαίῃ, n.° 2343: ϑεοῖς σωτῆρσι. Ilustraciones de las ruinas del templo de Zeus en H. C. Butler, *Syria: Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904 and 1909* II: *Architecture: A. Southern Syria* (1919) 346-54. Cf. en especial D. Sourdel, *Les cultes du Hauran* (1952) 23, 71.

cen representados Apolo y Artemis[44]. También en Kanatha ha sido descubierta una lápida con una inscripción nabatea y la figura de un toro como ofrenda a Tyche (Gad)[45]. En Escitópolis debía de ser Dióniso objeto de especial veneración, ya que la ciudad era conocida también por Nisa[46], el nombre mitológico del lugar en que Dióniso fue criado por las ninfas[47]. También el nombre de Escitópolis se hacía remontar mitológicamente a Dióniso (cf. p. 199, *infra*). Por otra parte, las monedas de esta ciudad destacan a Dióniso, junto con Zeus y Tyche/Astarté[48]. El dios que con mayor frecuencia aparece en las monedas de Gadara es Zeus, junto con Heracles, Tyche/Astarté y algunas otras divinidades[49]. Ya poseemos materiales abundantes sobre las divinidades de Gerasa, si bien se datan sobre todo en el siglo II d.C. o más tarde[50]. La divinidad principal de la ciudad era Artemis, descrita sobre monedas de Gerasa como Τύχη Γεϱάσων[51]. El gran templo, del que se han conservado importantes restos, estaba

[44] C. Clermont-Ganneau, JA ser. 8, 19 (1892) 109; R. Dussaud, «Rev. arch.» ser. 4 (1904) 234s.

[45] Cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.* II, 108-16 y CRAI (1898) 597-605 = *Rec.* III, 75-82; RES I, n.os 53. *Publications of an American archaeological Expedition to Syria* II (1904) 414; IV (1905) 93s; Sourdel, *Cultes du Hauran*, 52.

[46] Plinio, NH V,18/74: *Scythopolim antea Nysam*. Esteban de Biz., s.v. Σκυθόπολις, Παλαιστίνης πόλις, ἡ Νύσσης [l. Νύσσα] Κοίλης Συϱίας. Sobre monedas es frecuente Νυσ[σαιων?] Σκυθο[πολιτῶν]; cf. p. 200, *infra*. Cf. M. Avi-Yonah, *Scythopolis:* IEJ 12 (1962) 123-34; D. Flusser, JPFC II, 1065-71, 1083-85; A. Ovadiah, *Religiones griegas en Bet-Šán/Escitópolis durante el período grecorromano:* «Eretz Israel» 12 (1975) 116-24 (hebreo).

[47] Varias ciudades pretendían ser la verdadera Nisa. Cf. Esteban de Biz., s.v. (Νῦσαι πόλεις πολλαί); Pape-Benseler, *Wörterb. der griech. Eigennamen*, s.v.

[48] BMC *Palestine*, xxxiv-xxxvii; cf. B. Lifshitz, *Der Kult des Zeus Akraios und des Zeus Bakchos in Beisan (Skythopolis);* ZDPV 77 (1961) 186-90 y H. Seyrig, *Notes sur les cultes de Scythopolis à l'époque romaine:* «Syria» 39 (1962) 207-11.

[49] Mionnet V, 323-28; Suppl. VIII, 227-30; de Saulcy, *Numismatique*, 294-303; lám. XV; BMC *Syria*, lxxxvi-lxxxviii.

[50] Cf. C. H. Kraeling (ed.), *Gerasa: City of the Decapolis* (1938).

[51] Mionnet V, 329; Suppl. VIII, 230s; de Saulcy, 384s; lám. XXII n.os 1-2; BMC *Arabia*, xxxiii-xxxv. Τύχη, seguido del nombre de la ciudad en cuestión aparece por todas partes. Cf. B. V. Head, HN^2 (1911) 701, 704, 733, 782, etc. BCH 12 (1888) 272; E. Babelon, CRAI (1898) 388-94 (Τύχη Μηδάβων): cf. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*² II,208.

consagrado a esta diosa[52], que además aparece frecuentemente en las inscripciones de dedicación[53]. Pero a su lado había otras importantes divinidades genuinamente griegas, como Zeus Olímpico[54], Poseidón[55], Apolo[56] y Némesis[57], así como la pareja divina egipcia, Serapis o Isis[58], y un «dios arábigo»[59]. En Suf, al noroeste de Gerasa, se halló una lápida votiva dedicada a un Baal helenizado con fuerte matiz local[60].

Parece que el principal dios de Filadelfia era Heracles[61]. No es de extrañar que las monedas presenten inscripciones en que se

---

52 Cf. *Gerasa*, 125-38.

53 *Gerasa*, ins. n.os 27, 28, 32, 43, 50, 62.

54 *Gerasa*, ins. n.os 2-7, 10, 13, 14. Las inscripciones n.os 2-6 datan del siglo I d.C y mencionan aportaciones para la construcción del Zeus Olímpico.

55 *Gerasa*, ins. n.° 39.

56 *Gerasa*, ins. n.° 38.

57 *Gerasa*, ins. n.° 38.

58 *Gerasa*, ins. n.° 38.

59 *Gerasa*, ins. n.os 19-22. Cf. R. de Vaux, *Une nouvelle inscription au dieu arabique:* Ann. Dep. Ant. Jordan (1951) 23-24.

60 Brünnow, MDPV (1898); también, Clermont-Ganneau, *Rec.* V (1903) 15; también PEFQSt (1902) 15-21 y 135s; OGIS 620: Διὶ ἁγίῳ Βεελκωσωρῳ καὶ Ἡλίῳ. Si en vez de la κ señalada como indistinta en la copia de Brünnow leyéramos una β, podríamos pensar en el Baal de Bostra, *b'l bṣr.* Sin embargo, el mismo Clermont-Ganneau, que propuso esta lectura, reconoce que está expuesta a objeciones no sin importancia *(Rec.* V, 21, nota; PEFQSt [1902] 135). Según una lectura posterior de Brünnow, *Die Provincia Arabia* II, 240; «κ parece ser en este caso la lectura absolutamente cierta»; cf. RAC s.v. *Baal* (48).

61 Una moneda de Marco Aurelio y L. Vero muestra el busto del joven Heracles y sobre él la inscripción Ἡρακλῆς; cf. de Saulcy, 391 y la ilustración en lám. XXII, n.° 7. Otras dos monedas, una de Marco Aurelio y otra de Cómmodo, muestran un carro tirado por cuatro caballos y sobre él la inscripción Ἡράκλειον ἅρμα; cf. de Saulcy, 390, 391; en vez de ἅρμα, de Saulcy lee, con los investigadores anteriores, en un caso ρμα y απαλα en el otro; se da la lectura correcta en BMC *Syria,* 306, n.° 1 lám. XXXVII. El carruaje serviría para llevar un templete de Heracles en las procesiones de sus festividades; Eckhel III, 351. R. Dussaud sugirió que se trataba del carro del sol; cf. «Rev. arch.» ser. 4,1 (1903) 368. En una inscripción procedente de Filadelfia se menciona un Ἡράκλεον o Ἡράκλειον (templo de Heracles); cf. Clermont-Ganneau, *L'Heracleion de Rabbat-Ammon Philadelphie et la déesse Astéria:* «Rev. arch.» ser. 4,6 (1905) 209-15 = *Rec. d'arch. or.* VII (1906) 147-55; cf., sin embargo, F.-M. Abel, RB5 (1908) 570-73.

menciona a la diosa Asteria, la madre del Heracles tirio[62]. También aparece la Τύχη Φιλαδελφέων y otras varias divinidades[63] Son escasas las monedas de las restantes ciudades de la Decápolis y ofrecen poca información.

Aparte de las ciudades costeras y las de la Decapolis, las otras dos ciudades en que el helenismo penetró tempranamente fueron Samaría y Panias. Se dice que Alejandro Magno asentó colonos macedonios en Samaría; en todo caso, tuvo una importante guarnición durante el período de los Diádocos (cf. pp. 220-221, *infra*). La ciudad fue arrasada hasta los cimientos por Juan Hircano. Sin embargo, al ser restaurada en tiempos de Gabinio, no cabe duda de que los cultos helenísticos serían instaurados allí nuevamente. Más tarde recibirían nuevos estímulos al ser ampliada la ciudad por Herodes el Grande, que erigió en ella un espléndido templo en honor de Augusto[64]. Las monedas están atestiguadas únicamente a partir de Domiciano y nos aportan datos acerca de otros cultos[65]. Durante la época imperial romana, Samaría fue perdiendo gradualmente importancia en beneficio de la recién fundada Flavia Neápolis, pero los cultos gentiles no florecieron en ésta sino más tarde, en el siglo II d.C. o quizá en fecha mas avanzada (cf. vol I, pp. 663-664).

En Panias, más tarde llamada Cesarea de Filipo, debio de recibir culto en su gruta el dios griego Pan desde comienzos del período helenístico, pues ya en tiempos de Antioco el Grande (*ca.* 200 a.C.) se menciona esta localidad como τὸ Πάνειον (cf. pp. 231-233, *infra*). La pervivencia de este culto en época posterior esta abundantemente documentada a través de monedas e ins-

[62] Θεὰ Ἀστερία de Saulcy, 391; BMC *Syria*, lxxxix-xc. Sobre Asteria como madre del Heracles tirio, cf. Ateneo, 392D; Cicerón, *De nat deorum*, III,16/42 (ed. Pease, *ad loc*), GRM y RE s.v. Cf. H. Seyrig, *Les grands dieux de Tyr a L'epoque grecque et romaine* «Syria» 40 (1963) 19-28.

[63] Sobre las monedas de Filadelfia en general, cf. Mionnet V, 330-33; Suppl VIII, 232-36, de Saulcy, 386-92, lám. XXII, n.os 3-9; BMC *Syria*, xxxix-xl, *Arabia*, xxxix-xli

[64] *Bello*, I,21,2 (403), cf *Ant*, XV,8,5 (298). Para los restos arqueológicos, cf J W Crowfoot, K M. Kenyon, E L. Sukenik, *Samaria-Sebaste* I *The Buildings* (1942) 23s.

[65] Mionnet V, 513-16; Suppl. VIII, 356-59; de Saulcy, *Numismatique*, 275-81; lám XIV, n.os 4-7 Cf. BMC *Palestine*, xxxvii-xli; cf. también J. W Crowfoot, G M. Crowfoot, *Samaria-Sebaste* III. *The Objects* (1957) 43-44, 57 (monedas), 35-42 (inscripciones grecorromanas) y la Introducción, 5s, *The Roman Cities and the Cult of the Kore*

cripciones[66]. También en esta localidad, al igual que en Cesarea Estratonis y Samaría, edificó Herodes el Grande un templo a Augusto[67]. Zeus aparece frecuentemente en las monedas; otras divinidades, sólo esporádicamente, pero la imagen más abundante es la de Pan[68]. En tiempos de Eusebio había en Cesarea una estatua que representaba a una mujer arrodillada y con las manos tendidas en gesto de súplica hacia un hombre que se hallaba en pie ante ella. En los círculos cristianos se pensaba que era una estatua de Cristo y la mujer que padecía flujo de sangre, pero evidentemente se trataba de una representación del dios sanador[69].

A partir del siglo II d.C. se atestigua la existencia de cultos helenísticos en otras ciudades de Palestina, tales como Séforis, Tiberíades, etc. Puede suponerse, sin embargo, que no adquirieron en ellas importancia hasta después de la guerra de Vespasiano. Hasta entonces, aquellas ciudades estuvieron predominante, aunque no exclusivamente, habitadas por judíos, que difícilmente hubieran tolerado la práctica en público de un culto pagano en medio de ellos[70].

En los distritos semigentiles situados al este del Lago de Genesaret, es decir, Traconítide, Batanea y Auranítide, la situación

---

[66] Las monedas, en Mionnet V, 311-15, n.ºs 10,13, 16, 20, 23; Suppl. VIII, 217-20, n.ºs 6, 7, 8, 10; cf. de Saulcy, 313-24; lám. XVIII Cf. BMC *Syria*, lxxx-ii; Head, HN^2, 785-86. Cf. en especial la imagen de Pan con su flauta en de Saulcy, lám. XVIII, n.ºs 8, 9, 10. Inscripciones en de Saulcy, *Voyage autour de la Mer Morte*, Atlas (1853) lám. XLIX; CIG 4537, 4538; addenda, 1179; Le Bas-Waddington, *Inscr.* III, n.ºs 1891, 1892, 1893; MDPV (1898) 84s = Brünnow y Domaszewski, *Die Provincia Arabia* II, 249 (reproducción por Brünnow). Cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 297-98. Sobre el culto de Pan en general, cf. Roscher, GRM III (1902) cols. 1347-81 (sobre el culto en Cesarea Panias, cf. col. 1371); sobre el culto en Panias, cf. RE XVIII, cols. 595-98.

[67] *Ant.*, XV, 10,3 (364); *Bello*, I,21,3 (404).

[68] Cf. n. 66.

[69] Eusebio, HE VII,18. Cf. E. v. Dobschütz, *Christusbilder:* TU, N.F. 3 (1899) 197ss; A. V. Harnack, *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums* (^{4}1924) 145-46. Cf. RAC s.v. *Christusbild* (vol. III, col. 4).

[70] De Josefo, *Vita*, 12 (65) se deduce también indirectamente que en Tiberíades no había ningún templo pagano, pues el narrar la destrucción del palacio de Herodes, adornado con figuras de animales nada dice de que hubiera allí un templo. Sobre el desarrollo del paganismo en aquellas ciudades durante el siglo II, cf. Jones, CERP 279-80.

era distinta. Tampoco allí encontrarían probablemente una amplia aceptación los cultos helenísticos hasta el siglo II d.C. Pero la obra de helenización comenzó ya al entrar en escena Herodes y sus hijos, que ganaron para la civilización aquellas regiones semibárbaras (cf. p. 36, *supra*). A partir de entonces, también penetró allí la religión helenística. Las inscripciones que conocemos, muchas de las cuales permanecen en aquella zona, dan testimonio de la vitalidad de sus cultos entre los siglos II y IV. Sin embargo, también vale aquí la observación que hacíamos a propósito de las ciudades filisteas, concretamente que las divinidades indígenas sobrevivieron al lado de las griegas. Algunas de aquellas divinidades indígenas eran sirias; otras eran árabes, como consecuencia de la penetración de los nabateos. Entre las divinidades sirias, Atargatis está atestiguada durante el período macabeo en Karnión de Batanea; cf. 2 Mac 12,26[71]. En Si'a se conservan los restos de un templo, cerca de Canata, con inscripciones que datan del período herodiano. Este edificio, cuya porción más antigua fue edificada antes de que Herodes ocupara la región (23 a.C.), estaba consagrado al Baal sirio (Baalsamin)[72]. En Khabab de Traconítide se halló un pequeño altar dedicado a Hadad τῷ θεῷ Ἀδάδῳ, divinidad principal de los sirios en otros tiempos[73]. Las divinidades sirias Etao (?) y Azizo aparecen en

---

[71] También entre Panias y Damasco (Le Bas-Waddington, *Inscr.* III, n.° 1890) y en Traconítide (PEFQSt [1895] 141). Sobre Atargatis, cf. GMVO I, 244-45; RAC s.v.

[72] Cf. referencias a las inscripciones en Jones, CERP 284s. Ilustración de las ruinas en M. de Vogüé, *Syrie Centrale, Architecture civile et religieuse,* láms. 2 y 3 y pp. 31-38. Inscripciones griegas en Waddington, *Inscriptions,* n°s 2364-2369a; inscripciones arameas en Vogüé, *Syrie Centrale, Inscriptions sémitiques,* 92-99 y en el CIS II Aram., n.ºs 163-168. La expedición americana ha realizado hallazgos más claros; cf. H. C. Butler, *Architecture and other Arts. Publications of an American Archeological Expedition to Syria. Part II* (1904) 322, 344-40; E. Littmann, *Semitic Inscriptions,* en *ibíd.* IV (1905) 85-90. Cf. También las noticias de Butler y Littmann en «Rev. arch.» sér. 4,5 (1905) 404-12; R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie* (1907) 159-65. Que el templo estaba consagrado a Ballsamin (*b'l šmyn*) se deduca claramente de la inscripción; cf. Vogüé, 93 = CIS II aram., n.ºs 163 = Littmann, *Semitic Inscr.,* 86. Cf. Sourdel, *Les cultes du Hauran,* 21. Cf., sobre Baalsamin en general, W. Baudisssin, s.v. *Baal,* en Herzog-Hauck, RE^{3} II, 331; F. Cumont, RE II, cols. 2839s; s.v. *Balsamen;* M. Lidzbarski, «Eph. Sem. Epig.» (1902) 243-60; RAC s.v. *Baal 23 (Baalschamin);* J. Teixidor, *The Pagan God,* caps. 2 y 4.

[73] PEFQSt (1895) 132 = Dussaud, «Nouv. arch. des miss.

Batanea[74]. Por otra parte, las divinidades árabes están más ampliamente representadas, sobre todo en las zonas orientales. Entre ellas predominaba Dusares (*Dhu-lShara* en árabe), al que los griegos comparaban con Dióniso. Su culto está también atestiguado en el período romano a través de los juegos que se le dedicaban, los Ἄκτια Δουσάρια, en Adraa y Bostra[75]. Junto a este

scient.» 10 (1902) 642. Sobre Hadad en general, cf. Baudissin, en Herzog-Hauck, RE³ VII, 287ss; Dussaud, RE s.v.; J. Gray, IDB I,328; s.v. *Baal.* Era adorado, junto con Atargatis, también por los mercaderes sirios de Delos; cf. p. 56, *supra.*

[74] Ἔθαος: Le Bas-Waddington, *Inscr.* III, n.º 2209; R. Dussaud, *Les Arabes* (1907) 150s y *La pénétration des Arabes* (1955) 147, estima que Ἔθαος es una divinidad árabe, lo mismo que Ἄζειζος cf. *ibíd.*, n.º 2314 (CIG 4617); Sourdel, *Les cultes,* 85; cf. RE II, col. 2644; R. Dussaud, *Azizos et Monimos, parèdres du dieu soleil:* «Rev. arch.» sér. 4,1 (1903) 128-33. Cf. Sourdel, *Les cultes,* 75-76; RAC s.v. *Baal* 11 *(Aziz).* Cf. en especial H. J. Drijvers, *The cult of Azizos and Monimos at Edessa,* en *Ex Orbe Religionum: Studia G. Widengren* I (1972) 355-71.

[75] Δουσάρης: Le Bas-Waddington, *Inscr.* III, n.ºs 2023, 2312; R. Dussaud, «Nouv. arch. des miss. scient.» 10 (1902) 679 = OGIS 770 (τῷ Θεῷ Δουσάρει... ἔτους δεκάτου Ἀντωνείνου Καίσαρος); Dussaud, «Rev. Num.» sér, 4,8 (1904) 161s (Δουσάρης Θεὸς Ἀδραηνῶν sobre monedas de Adraa; cf. BMC *Arabia,* xxiii). Δουσάριος: Waddington, n.º 1916. *dwšr'*: Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques,* 113, 120 = CIS II aram., n.ºs 160, 190. Los Ἄκτια Δουσάρια en Mionnet V, 577-85; n.ºs 5, 6, 18, 32, 33, 34, 36, 37. También en de Saulcy, 375, 365, 369s; BMC *Arabia,* xxiii-xxx. *dwšr' ''r'* aparece en una inscripción de Bostra, RB 14 (1905) 593, mientras que Dusara, al igual que Zeus, ha de considerarse como la divinidad universal concretada en el dios local *''r';* cf. C. Clermont-Ganneau, JA sér. 10,6 (1905) 363-67 = *Rec.* VII (1906) 155-59. *dwšr'* aparece también frecuentemente en inscripciones nabateas de otras zonas. Cf. en especial W. Euting, *Nabatäische Inschriften aus Arabien* (1885) n.ºs II lin. 5; III lins. 3, 8; IV lins. 3, 7, 8; XI lin. 6; XII lin. 8; XX lin. 8; XXVII lin. 12. Las mismas inscripciones también en CIS II aram., n.ºs 197-224. Euting, *Sinaitische Inschriften (1891) n.º 437 (dwšr'),* 499 (*hymdwšr'*), 559 (*brdwšr'*). Las mismas inscripciones también en CIS II aram., n.ºs 912, 986, 1225. Inscripciones de Petra, centro del poder nabeteo, en CIS II aram., n.ºs 350, 443. En un documento nabateo del archivo de Babata aparece un *yhbdšr' br mnlm* como testigo. Cf. Y. Yadin, IEJ 12 (1962) 238. En Mileto, Διὶ Δου[σαρει]: SAW (1906) 260s. En Puteoli: J. Gildemeister, ZDMG 23 (1869) 151 = CIS II aram., n. 157. Inscripciones latinas en los pedestales de numerosas ofrendas votivas halladas en Puteoli: *Dusari sacrum,* CIL X, 1556. Cf. Tertuliano, *Apol., 24: Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus*

dios mencionan las inscripciones otras divinidades de las que en ocasiones sólo conocemos el nombre[76]. Pero a lo largo de este período predominan las divinidades griegas; la que más aparece, con mucho, es Zeus en sus distintas formas[77]; le siguen Dióniso,

est, ut Syriae Astartes, ut Arabiae Dusares, Hesiquio, *Lex.*, s.v. Δουσάρην τὸν Διόνυσον Ναβαταῖοι, GRM, art. *Dusares;* cf. RE s.v. *Dusares.* R. Dussaud, *Le culte de Dusares d'après les monnaies d'Adraa et de Bostra:* «Rev. Num.» sér. 4,8 (1904) 160-73. E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906) 267ss. R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie* (1907) 166-68; RAC I, 1087-88 (Baal, n.º 54); cf. H. W. Hausing (ed.), *Wörterbuch der Mythologie* I: *Götter und Mythen im vorderen Orient* (1965) 433-34.

[76] Θεανδρίτης ο Θεάνδριος en Waddington, n.ºs 2046, 2374a (CIG 4609; *Addenda,* 1181) 2481; Damascio, *Vita Isidori,* en Focio, *Bibliotheca,* cod. 242, p. 347b (ed. Budé VI, 41): Ἔγνω δὲ ἐνταῦθα (en Bostra) τὸν Θεανδρίτην ἀρρενωτὸν (leer ἀρρενωτιὸν) ὄντα θεόν, καὶ τὸν ἄθηλυν βίον ἐμπνέοντα ταῖς ψυχαῖς. Marino, *Vita Procli,* 19 (cf. nota 11, *supra);* comparar con ILS 4349 (Pannonia); *Dis patris (sic) Manalph et Theandris.* M. C. Fossey, JA sér. 9,11 (1898) 314, supone que Theandritis = Dusara; cf. GMVO I,471, n.º 2. Οὐασαιάθου (?): Waddington, n.º 2374, 2374a; Μαλειχάθου (?), PEFQSt (1895) 136 = IGR III,1111. *'lt,* Allath (divinidad femenina): M. de Vogüé, *Syrie Centrale, Inscr. sémit.,* 100, 107, 119 = CIS II aram., n.ºs 170, 182, 185; cf. 183. Cf. también Euting, *Nabatäische Inschriften,* n.º III,1,4 = CIS II aram., n.º 198. En Heródoto, Ἄλιττα (I,131) o 'Αλιλάτ (III,8). En árabe *al-Lât*; cf. J. Wellhausen, *op. cit.*, 25-29. En general, cf. F. Baethgen, *Beiträge zur semit. Religionsgeschichte*, 58-59, 90, 97-104; R. Dussaud, «Nouv. arch. des miss. scient.» 10 (1902) 457ss (sobre *al-Lât* y otras divinidades árabes). Dussaud, *Les Arabes en Syrie,* 116-39; cf. *Wörterb. Myth.* I,422-24. Cf. Sourdel, *Les cultes,* 69-74. Sobre las divinidades nortearábigas, cf. en definitiva Teixidor, *The Pagan God,* cap. 3.

[77] Διὶ μεγίστῳ: Waddington, n.ºs 2116, 2140, 2289, 2292, 2339, 2340, 2412d (Wetzstein, 185), PEFQSt (1901) 354 = (1902) 21 = Clermont-Ganneau, *Rec.* V,22. Διί μεγίστῳ ὑφίστῳ: R. Dussaud, «Nouv. arch. des miss. scient.» 10 (1902) 640. Διί κυρίῳ: Waddington, n.ºs 2290, 2413b (Wetzstein, 179), 2413j (CIG 4558); κυρίου Διός: Waddington, n.º 2288. Θεοῦ Διός: *ibid.*, 2413k (CIG 4559). Διός: Waddington, 2211. Ζεῦ ἀνίκητε: *ibid.*, 2390 (cf. también nota 83, *infra*, sobre el dios solar). Τελείῳ: *ibid.*, 2484. Διί ἱκεσίῳ, en Fîk: Germer-Durand, RB 8 (1899) 8. Διὸς Κεραου (νίου) entre Gadara y Pella: *ibid.*, 7; el simple Κεραουνίῳ (en Batanea): Waddington, n.º 2195; cf. también nota 41, *supra* (inmediaciones de Damasco) y la inscripción de Agatángelo en Abila, en la Decápolis (Waddington, n.º 2631: Διί μεγίστῳ Κεραουνίῳ); H. Usener, *Keraunos:* RhM 60 (1905) 1-30. 'Επικαρπίῳ Διί (Bostra): Waddington, n.º 1907. Διὶ [Φρα]τρίῳ

Cronos, Heracles, Hermes, Plutón (con Perséfone) y Ganímedes[78]; entre las diosas, Atenea[79] y Tyche[80], a las que siguen Afrodita, Nike, Irene, las ninfas y las nereidas[81]. La Artemis venerada en Batanea durante el reinado de Antonino Pío era quizá una diosa lunar helenizada, la Astarté de dobles cuernos, indígena de aquella región[82]. Muchas de las divinidades griegas no eran otra cosa que dioses indígenas helenizados.

Finalmente, el sincretismo religioso de época imperial tardía hizo que otras divinidades orientales alcanzaran un puesto de honor al lado de los antiguos dioses locales. Entre aquellas destaca

---

καὶ Ἥρᾳ θεοῖς πατρῴοις (Bostra): *ibid.*, n.° 1922. Ζεῦ Σαφαθηνέ (Bostra): Clermont-Ganneau, *Ét. d'arch. or.* II (1897) 28-32; Brünnow, MDPV (1889) 82; R. Dussaud, F. Macler, *Voyage archéologique au Safâ* (1901) 192 (fotografía); J. Halévy, JA sér. 9, 18 (1901) 517; OGIS 627; M. Sartre, AAAS 22 (1972) 167-69.

[78] Dióniso: Waddington, n.° 2309. Cronos: *ibid.*, n.ºs 2375, 2544. Heracles: *ibid.*, n.ºs 2413c, 2428; cf. Sourdel, *Les cultes*, 33-37. Hermes: «Rev. arch.» sér. 3,4 (1884) 277 = Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.* I (1888) 19. Ares: R. Dussaud, «Nouv. arch. des miss. scient.» 10 (1902) 648. Plutón y Perséfone: Waddington, n.° 2419. Ganímedes: *ibid.*, n.° 2097, 2118.

[79] Waddington, n.ºs 2081, 2203a, 2203b, 2216, 2408, 2410, 2453 (= Dussaud, «Nouv. arch.» 10,644), 2461. También con colorido local (Ἀθηνᾷ Γοζμαίῃ en Canata) n.° 2345.

[80] Waddington, n.ºs 2127, 2176, 2413f-2413i (= CIG n.ºs 4554-4557), 2506, 2512, 2514; RB 14 (1905) 605 (mejor lectura en CIG 4557 = Waddington, n.° 2413i). En los idiomas semíticos, Τύχη, como nombre de un dios, se traduce por *gd;* cf. P. de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen* (1886) 16; J. H. Mordtmann, ZDMG (1877) 99-101; Clermont-Ganneau estudia la inscripción sobre la efigie de un toro en Canata (CRA I [1898] 597-605 = *Rec.* III, 75-82; cf. nota 45, *supra*); Herzog-Hauck, RE^3 VI (1899) 333 (s.v. *Gad*); cf. también la localidad *gd ywn* cerca de Jerusalén, mencionada en Zab. 1,5. Una inscripción bilingüe de Palmira nos asegura que Tyche ha de identificarse con Gad; cf. Waddington, n.° 2588 (cf. Cooke, *North Sem. Inscr.*, n.° 112); en otros lugares, Tyche se identifica con Astarté o con varias divinidades tanto griegas como semíticas. Un estudio reciente en M. P. Nilsson, *Geschichte des gr. Religion* II (^{2}1961) 200-10; Sourdel, *Les cultes,* 49-52; H. Seyrig, *Temples, cultes et souvenirs historiques de la Décapole:* «Syria» 36 (1959) 60-78; id., *La «Tyché» de Cesarée de Palestine:* «Syria» 49 (1972) 112-15.

[81] Afrodita: Waddington, n.° 2098. Nike: n.ºs 2099, 2410, 2413, CIG 4558, 2479. Irene: n.° 2526. Ninfas y nereidas: R. Dussaud, «Nouv. arch.» 10, p. 694.

[82] IGR III, 1163.

el dios solar árabe, al que se daba culto unas veces bajo el nombre semítico de Αὔμου y otras bajo el griego de Ἥλιος, o bajo ambos en ocasiones[83]. Su culto gozaba aún en tiempos de Constantino de suficiente popularidad como para que se le erigiera un hermoso templo en Auranítide[84]. Junto al dios solar árabe están también atestiguados el dios Marnas de Gaza y las divinidades egipcias Amón e Isis[85].

Los juegos periódicos estaban estrechamente asociados muchas veces a los cultos religiosos. También en este terreno puede probarse con muchos ejemplos la preponderancia de las costumbres helenísticas. Sin embargo, las fuentes relativas al período propiamente griego son aún muy escasas. Sabemos que Alejandro Magno celebró magníficos juegos en Tiro[86]. El πενταετηρικὸς ἀγών celebrado allí se menciona incidentalmente en el relato preliminar de la revuelta macabea, 2 Mac 4,18-20. Sabemos también que Antíoco Epífanes deseaba introducir los Διονύσια en Jerusalén, 2 Mac 6,7. Pero en lo que concierne a las ciudades propiamente helenísticas de Palestina, no tenemos pruebas detalladas de la celebración de tales juegos en el período prerromano. Hemos de suponer, sin embargo, que tuvieron lugar, si tenemos en cuenta los rasgos generales de aquel período[87].

Una vez que llegamos a la época romana, las fuentes se vuelven más explícitas. Como es bien sabido, durante la época imperial se dio mucha importancia a los juegos públicos, de forma que

---

[83] Αὔμου: Waddington, n.os 2441, 2455, 2456. Ἥλιος: *ibid.*, n.os 2165, 2398, 2407; en asociación con Σελήνη: *ibid.*, n.os 2430; Διὸς ἀνικήτου Ἡλίου Θεοῦ Αὔμου: *ibid.*, n.os 2392, 2394, 2395; de manera semejante 2393 = OGIS 619. La forma θεῷ Αὔμου (n.os 2455, 2456) no puede significar «al dios de Aumos», entendiendo por Aumos el nombre del dedicante (cf. nota 73, *supra*); Αὔμου o Αὖμος es el nombre del mismo dios, como lo prueba n.º 2393: Ἥλιον θεὸν Αὖμον. Cf. Sourdel, *Les cultes,* 53-58. Sobre el dios solar, cf. también R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne:* «Rev. arch.» sér. 4,1-3 (1903-4). Sobre lo mismo, cf. Baudissin, ThLZ (1906) 294; especialmente, id. s.v. *Sonne,* en Herzog-Hauck, RE³ XVIII (1906) 489-521; GMVO I, 446 *(Helios)* y también H. Seyrig. *Le culte du soleil en Syrie à l'époque romaine:* «Syria» 48 (1971) 337-66 (estudio fundamental de los monumentos de culto y de su naturaleza).

[84] Waddington, n.º 2393 = OGIS 619. Cf. Sourdel, *Les cultes,* 56.

[85] Marnas: Waddington, n.º 2412g. Amón: n.os 2313, 2382, IGR III, 1222. Isis: n.º 2527 = IGR III, 1118.

[86] Arriano, *Anab.,* II,24,6; III,6,1. Cf. Plutarco, *Alex.,* 29.

[87] Cf., por ejemplo, Stark, *Gaza,* 594ss; C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* II (1969) 187-205.

ninguna ciudad provincial de alguna importancia careció de ellos[88]. Ya durante el reinado de Augusto fueron muy bien acogidos por todas partes los juegos que se celebraban en honor del emperador y en relación con su culto[89]. También en Palestina fueron introducidos, concretamente en Cesarea y Jerusalén, por Herodes el Grande. Pero había otros juegos de diversos tipos. Su popularidad en las principales ciudades de Palestina durante el siglo II d.C. está atestiguada por una inscripción procedente de Afrodisias de Caria en que el consejo y el pueblo de los afrodisienses consignan los triunfos logrados por un tal Elio Aurelio Menandro en numerosas competiciones. Algunos de los juegos mencionados en esta inscripción tuvieron lugar en ciudades de Palestina[90]. En una inscripción semejante hallada en Laodicea de Siria, fechada en el siglo III d.C., el mismo vencedor comunica sus éxitos a la posteridad; también en este caso se mencionan varias ciudades de Palestina[91]. Finalmente, la anónima *Expositio totius mundi*, de mediados del siglo IV d.C., especifica las variedades de deportes y competiciones en que se distinguían por entonces las más importantes ciudades de Siria[92]. Estas y otras

[88] Cf., sobre los juegos en época romana, especialmente. L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* II (1920) 1-160. Sobre su organización y variedades, cf. J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* III (1885) 482s; E. Reisch, s.v. *Agones*, en RE I, cols. 836-66.

[89] Suetonio, *Div. Aug.*, 59: *Provinciarum pleraeque super templa et aras ludos quoque quinquennales paene oppidatim constituerunt.* Para un resumen de los datos, cf. L. Cerfaux, J. Tondriau, *Un concurrent du Christianisme: le culte des souverains dans la civilisation gré co-romaine* (1957) cap. 9. Nótense las inscripciones publicadas por J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques d'Apamée:* AAAS 23 (1973) 39-84, en que se demuestra que el primer sumo sacerdote de Siria data del reinado de Augusto.

[90] Le Bas-Waddington III: n.° 1620b = L. Moretti, *Iscrizioni agonistiche greche* (1953) n.° 72. Como demuestra otra (n.° 1620a) que también le pertenece, la inscripción data de la época de Marco Aurelio. La porción más importante dice: Δαμασκὸν β´ ἀνδρῶν πανκράτιν, / Βηρυτὸν ἀνδρῶν πανκράτιν, /Τύρον ἀνδρῶν πανκράτιν, / Καισάρειαν τῆν Στράτωνος ἀνδρῶν πανκράτιν, / Νέαν πόλιν τῆς Σαμαρὶας ἀνδρῶν πανκράτιν, Σκυθόπολιν ἀνδρῶν πανκράτιν, Γάζαν ἀνδρῶν πανκράτιν, Καισάρειαν Πανιάδα β´ ἀνδρῶν πανκρά τιν, ... Φιλαδέλφειαν τῆς 'Αραβίας ἀνδρῶν πανκράτιν.

[91] CIG 4472 = Le Bas- Waddington III, n.° 1839 = IGR III, 1012 = Moretti, *op. cit.*, n.° 85. La inscripción está fechada en el año 221 d.C. Menciona juegos celebrados en Cesarea, Ascalón y Escitópolis.

[92] Originalmente escrito en griego, este texto se conserva en dos

fuentes nos permiten recoger los siguientes datos[93].

Gaza celebraba una πανήγυρις Ἀδριανή desde los tiempos de Adriano[94]. La inscripción de Afrodisias menciona un παγκράτιον que allí tenía lugar[95]. En un papiro de tiempo de Galieno (259-268 d.C.) dice un atleta: ἐστεφανώθην ἱεροῦ εἰσελαστικοῦ οἰκουμενικοῦ ἀγῶνος ἰσολυ [μπίου ἐν] Γάζᾳ[96]. En el siglo IV, los *pammacharii* (= παμμάχοι o παγκρατισταί) de Gaza eran los más famosos de Siria[97]. Los juegos circenses que allí se celebraban son mencionados por Jerónimo en su *Vida de Hila-*

---

versiones latinas, una más extensa y antigua, *Expositio totius mundi et gentium*, y otra más breve y reciente, *Descriptio totius mundi;* cf. J. Rougé, *Expositio totius mundi et gentium* (Sources Chrétiennes 124, 1966). La *Expositio* 32 dice: «*Quoniam autem oportet et singula earum describere, quid ad singulas civitates delectabile esse potest, et hoc dicere necessarium est; habes ergo Antiochiam quidem in omnibus delectabilibus abundantem, maxime autem circensibus, omnia autem quare? quoniam ibi imperator sedet, necesse est omnia propter eum, ecce similiter Laodicia circenses et Tyrus et Berytus et Caesarea; sed Laodicia mittit aliis civitatibus agitatores optimos, Tyrus et Berytus mimarios, Caesarea pantomimos, Heliopolis choraulas, maxime quod a Libano Musae illis inspirent divinitatem dicendi. Aliquando autem et Gaza habet bonos auditores; dicitur autem habere eam et pammacharios, Ascalon athletas luctatores, Castabala calopectas.*

[93] Se enumeran las ciudades en el mismo orden que los cultos, *supra,* y como en el § 23,I. Nótese además que solían darse, hablando en general, los siguientes tipos de juegos: 1) carreras de carros en el circo (ἱππόδρομος); 2) combate de gladiadores y cacería de animales en el anfiteatro; 3) obras de teatro, incluida la pantomima, en el teatro; 4) espectáculos deportivos, incluidos el boxeo, la lucha y el salto, en el estadio (1 Cor 9,24: οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες), si bien éstos se daba también ocasionalmente en el circo (Marquardt III, 504s). En las grandes festividades anuales solían combinarse por norma general varios de estos juegos.

[94] *Chron. pasch.* (ed. Dindorf) I, 474.

[95] El παγκράτιον es la «competición combinada» de lucha (πάλη) y pugilato (πυγμή), por lo que pertenece a la clase de los juegos gimnásticos. Cf. E. N. Gardiner, *The Pakration and Wrestling:* JHS 26 (1906) 4-22. Cf. H. A. Harris, *Greek Athletes and Athletics* (1964) 105-9.

[96] C. Wessely, *Corpus papyrorum Hermopolitanorum* I (1905) n.° 70 (p. 33), corregido por U. Wilcken, «Arch. f. Pap.» 3 (1904-6) 540.

[97] Cf. nota 92, *supra.* De Gaza se mencionan unos *boni auditores* además de los *pammacharii;* se debe indudablemente a un error de traducción o de transmisión del texto. La conjetura más frecuente es que debe entenderse ἀκροάματα.

rión[98]. En Ascalón está atestiguado un ταλαντιαῖος ἀγών en una inscripción de Laodicea[99]. Sus luchadores *(athletae luctatores;* cf. n. 92) eran especialmente famosos.

Cesarea poseía un teatro construido en piedra y un amplio anfiteatro que daba vista al mar, construido por Herodes el Grande[100]. En tiempos de Pilato se menciona un στάδιον[101]. También debió de tener la ciudad un circo desde el principio, pues Herodes celebró un ἵππων δρόμος con motivo de su dedicación (cf. *infra*). El teatro ya ha sido excavado; se conoce el emplazamiento del hipódromo, pero hasta el momento sólo se han practicado excavaciones preliminares[102]. Estos datos demuestran que desde el principio contaban con posibilidades de desarrollarse los cuatro principales tipos de juegos, lo que indica que con motivo de la dedicación por Herodes debieron de celebrarse todos ellos[103].

A partir de entonces se repitieron cada cuatro años en honor del emperador[104]. Pero no fueron éstos naturalmente los únicos juegos que allí tuvieron lugar. Cada uno de los cuatro tipos está atestiguado en épocas posteriores. 1) En el siglo IV, los *ludi circenses* de Cesarea eran tan famosos como los de Antioquía, Laodicea, Tiro y Berito (cf. n. 92). 2) Al concluir la guerra judía, Tito organizó luchas de gladiadores y acosos de animales en que

---

[98] Jerónimo, *Vita Hilarionis,* 20 (ed. Oldfather, 1943): *Sed et Italicus eiusdem oppidi municeps, Christianus, adversus Gazensem duumvirum, Marnae idolo deditum, circenses equos nutriebat...*

[99] IGR III,1012; L. Moretti, *Iscrizioni agonistiche greche* (1953), n.° 85.

[100] *Ant.,* XV,9,6 (341); *Bello,* I,21,8 (415).

[101] *Ant.* XVIII,3,1 (57); *Bello,* II,9,3 (172).

[102] Conder y Kitchener, *The Survey of Western Palestine* II,13ss (con plano de la ciudad en la p. 15). Cf. A. Reifenberg, *Caesarea. A Study in the Decline of a Town:* IEJ I (1951); *Scavi di Caesarea Maritima* (1966), especialmente caps. 4-13 *(Il teatro)* para el hipódromo, cf. L. Levine, *Roman Caesarea: an Archaeological-Topographical Study:* «Qedem» 2 (1975) 27-29; J. M. Humphreys, *A Summary of the 1974 Excavations in the Caesarea Hippodrome:* BASOR 218 (1975) 1-24.

[103] *Ant.,* XVI,5,1 (137): κατηγγέλκει μὲν γὰρ ἀγῶνα μουσικῆς καὶ γυμνικῶν ἀθλημάτων, παρεσκευάκει δὲ πολὺ πλῆθος μονομάχων καὶ θηρίων, ἵππων τε δρόμον...

[104] Los juegos se celebraban κατὰ πενταετηρίδα; *Ant.,* XVI,5,1 (138) y de ahí que se conocieran por πενταετηρικοὶ ἀγῶνες; *Bello,* I,21,8 (415). Pero según nuestra manera de contar, se celebraban cada cuatro años. La misma fórmula se emplea para designar todos los juegos cuatrienales: Olímpicos, Ácticos, etc.

fueron sacrificados centenares de judíos prisioneros de guerra[105]. El emperador Maximino exhibió fieras exóticas traídas de la India y Etiopía con ocasión de celebrarse su natalicio[106]. 3) Durante el reinado de Agripa I se mencionan juegos celebrados en el teatro[107]. En el siglo IV, los *pantomimi* de Cesarea eran los más famosos en Siria (cf. n. 92). Las observaciones de Eusebio acerca de los juegos de Maximino se refieren también sin duda a los espectáculos pantomímicos[108]. 4) La inscripción de Afrodisias alude a un παγκράτιον, y la de Laodicea, a una pelea de pugilistas[109].

Tolemaida poseía un gimnasio erigido por Herodes el Grande[110].

Damasco contaba con un gimnasio y un teatro, construidos también por Herodes el Grande (cf. Josefo, *loc. cit.*). La inscripción de Afrodisias (cf. n. 90) atestigua la existencia de un παγκράτιον allí mismo; una inscripción de Tralles nos informa de una «carrera larga» que allí se celebraba Δαμασκὸν ἀνδρῶν δόλιχον[111]. Los σεβάσμια (juegos en honor del emperador) allí celebrados aparecen en monedas a partir de Macrino[112].

En Gadara quedan las ruinas de dos teatros y de un tercero en la cercana Emmata[113]. Es posible que una moneda de

---

105 *Bello*, VII,3,1 (37-40).

106 Eusebio, *De mart. Pal.*, VI,1-2.

107 *Ant.*, XIX,7,4 (333); 8,2 (344). Sobre los juegos en honor del emperador Claudio, mencionados en el último pasaje, cf. pp. 581s del vol. I.

108 *Mart. Pal.*, VI,2: ἀνδρῶν ἐντέχνοις τισὶ σωμασκίαις παραδόξους ψυχαγωγίας τοῖς ὁρῶσιν ἐνδεικνυμένων.

109 Esta πύγμη tuvo lugar con ocasión del Σεουήρειος Οἰκουμενικὸς Πυθικός (scil. ἀγών), es decir los Juegos Píticos dedicados al emperador Septimio Severo.

110 *Bello*, I,21,11 (422).

111 BCH 28 (1904) 88 = L. Moretti, *Iscrizioni agonistiche greche* (1953), n.° 78.

112 Mionnet V, 291ss; Suppl. VIII, 198ss; de Saulcy, 42ss; BMC *Syria*, lxxxv. También en inscripciones; cf. IG II/III, 3169 = Moretti, n.° 90; CIL XIV, 474 = ILS 5233. Cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.* IV (1901) 302ss.

113 Cf. bibliografía en pp. 185-186, *infra*. La más exacta descripción de los dos teatros se debe a C. E. Schumacher, *Northern 'Ajlûn* (1890) 49-60. Sobre el teatro de Emmata, cf. L. Steuernagel, ZDPV 49 (1926) 132s; E. Frézouls, *Les Théâtres romains de Syrie:* «Ann. arch. de la Syrie» 2 (1952) 46-100, especialmente 79s.

Marco Aurelio atestigüe la existencia de una ναυμαχία en aquella ciudad[114].

Kanatha, además de las ruinas de un templo, posee las de un pequeño teatro excavado en la roca; es descrito en una inscripción como θεατροειδὲς ᾠδεῖον[115].

En Escitópolis quedan los restos de un hipódromo y las ruinas de un teatro[116]. La inscripción de Afrodisias menciona la celebración de un παγκράτιον en aquella ciudad; la de Laodicea habla de un ταλαντιαῖος ἀγών[117].

En Gerasa, las magníficas ruinas incluyen los restos de un hipódromo y de dos teatros[118]. Un pequeño teatro situado fuera de la ciudad pertenece a finales del siglo II o comienzos del III; una inscripción del siglo VI hallada allí mismo se refiere a las fiestas de [M] αειουμᾶς. Servía, al parecer, para espectáculos del mismo nombre, que tenían mala fama a causa de sus licencias[119].

Filadelfia (Ammán) posee las ruinas de un teatro y de un *odeum* (pequeño teatro cubierto)[120]. En la inscripción de Afrodisias se menciona el παγκράτιον que allí se celebraba.

En Cesarea Panias presentó Tito una «diversidad de espectáculos» (παντοίας θεωρίας) al término de la guerra judía, sobre todo luchas de gladiadores y cacerías de fieras, en las que fueron utilizados judíos prisioneros de guerra[121]. De estos juegos se ha-

---

114 Sobre este dato, cf. en especial Eckhel, *Doctr. Num* III, 348ss; también Mionnet V,326, n.° 38; de Saulcy, 299; cf., sin embargo, BMC *Syria,* lxxxvii.

115 Le Bas-Waddington III, n.° 2341. Sobre el edificio en sí, cf. bibliografía en la p. 195s, *infra;* finalmente, Frézouls, *op. cit.* 61s.

116 Cf. en especial Conder y Kitchener, *The Survey of Western Palestine* II,106 (plano del hipódromo) y 107 (plano del teatro). Según Conder, II,106, el teatro es la mejor conservada entre las construcciones romanas de Palestina occidental. Cf. A. Rowe, *The Topography and History of Beth-Shan* (1930) 2, 41 y lám. 7.

117 Sobre ταλαντιαῖος ἀγών, cf. n. 99, *supra.*

118 Cf. *Gerasa,* 11s, 85ss (sobre el hipódromo).

119 Sobre los espectáculos de este teatro, cf. *Gerasa,* 159ss. La inscripción, *ibid.,* n.° 279.

120 Cf. bibliografía en pp. 214-216, *infra.* Cf. Conder, *The Survey of Eastern Palestine* I (1889) 35ss; R. E. Brünnow y A. v. Domaszewski, *Die Provincia Arabia* II,216-20; H. C. Butler, *Syria: Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-5 and 1909* II: *Architecture;* A: *Southern Syria* (1919) 34-62. Cf. S. K. Tell. *Notes on the Archaeology of Amman:* ADAJ 14 (1969) 28-33.

121 *Bello,* VII,2,1 (37s).

bla en la inscripción de Afrodisias. En cuanto a los juegos celebrados en las ciudades judías de Jerusalén, Jericó, Tariquea y Tiberíades, véase la sección siguiente.

Aparte de los cultos y los juegos, hay un tercer indicio del impacto que tuvo el helenismo en muchas de aquellas ciudades; se trata de algunos de sus hombres que llegaron a alcanzar cierta fama en la literatura griega[122]. De las ciudades costeras, Ascalón sobresalió en este sentido. Esteban de Bizancio habla de no menos de cuatro filósofos estoicos (s.v. Ἀσκάλων) —Antíoco, Soso, Antibio y Eubio— como oriundos de aquella ciudad. Antíoco es el único del que tenemos alguna noticia. Contemporáneo de Lúculo y tutor de Cicerón, vivió en el siglo I a.C. Su sistema, por otra parte, no es estrictamente estoico, sino más bien ecléctico[123]. Soso es ciertamente la misma persona cuyo nombre dio Antíoco, su paisano, a uno de sus libros, lo que indica que Soso no era el más joven de los dos[124]. Esteban de Bizancio nombra a Tolomeo y Doroteo como gramáticos oriundos de Ascalón, y a Apolonio y Artemidoro como historiadores. Los dos últimos nos son desconocidos, pero Doroteo es citado por otros autores, sobre todo por Porfirio. Vivió probablemente en tiempos de Augusto y Tiberio[125]. Después del filósofo Antíoco, el más conocido es el gramático Tolomeo[126]. Si, como afirma Esteban de Bizancio, fue Ἀριστάρχου γνώριμος, correspondería al siglo II a.C., pero es más probable que viviera bastante tiempo después, aproximadamente a comienzos de la era cristiana[127].

Entre las ciudades de la Decápolis destacan Damasco, Gadara

---

[122] Cf. el estudio de M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 83-88: *Greek Literature and Philosophy in Palestine*.

[123] Cf., sobre Antíoco, E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III.1 (^{5}1923) 618-33; G. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit* II (1892) 284-91; RE I, col. 2493; Christ-Schmid-Stählin, *Gesch. gr. Lit.* II (^{6}1920) 342; G. Luck, *Der Akademiker Antiochus* (tesis; Berna 1953).

[124] W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus* (1966) 21-23, 73, 82, 124, 148, 273; A. A. Long, *Hellenistic Philosophy* (1974) 222-29. Según el *Index Stoic. Herculan.*, 75,1, fue discípulo de Panecio, Cf. Zeller, *op. cit.*, 589, n. 3; Susemihl II,244. Sobre la fecha de Soso, cf. E. Rohde, RhM 34 (1879) 565 = *Kleine Schriften* I,369.

[125] Cf. RE s.v. *Dorotheos* (20).

[126] M. Baege, *De Ptolemaio Ascalonita* (1882); Susemihl, *op. cit.* II,156-58; RE s.v. *Ptolemaios* (79).

[127] Cf., sobre la fecha de Tolomeo, M. Baege, *De Ptolemaio Ascalonita* (1882) 2-6.

y Gerasa como lugares de nacimiento de ilustres varones. De Damasco procedía Nicolás, contemporáneo de Herodes, famoso como historiador y filósofo (cf. vol. I, pp. 52-58). De Gadara era el epicúreo Filodemo, contemporáneo de Cicerón, de cuyos escritos han llegado hasta nosotros numerosos fragmentos a través de los manuscritos hallados en Herculaneo[128]. El poeta epigramático Meleagro, que verosímilmente vivió en la primera mitad del siglo I a.C., también nació en Gadara. Unos ciento treinta de sus epigramas se conservan en la *Antología* griega y también fue el primero en formar una colección de epigramas griegos, con lo que sentó las bases de nuestras *Antología*[129]. El cínico y poeta satírico Menipo de Gadara, llamado ὁ σπουδογέλοιος[130] vivió durante el siglo III a.C. A finales del siglo I a.C. aparece el retórico Teodoro de Gadara, tutor del futuro emperador Tiberio[131]. Estrabón habla de los cuatro, pero confunde nuestra Gadara con Gazara de Filistea[132]. El cínico Enomao[133] de Gadara vivió duran-

---

[128] Sobre Filodemo, cf. E. Zeller, *op. cit.*, 386, nota 2; F. Susemihl, *op. cit.* II,267-78, 571, 689; *Philodemi volumina rhetorica* (ed. Sudhaus) I-II (1892-96); RE s.v. *Philodemus* (5); cf. O. Murray, *Philodemus on the Good King according to Homer:* JRS (1965) 161-82.

[129] Sobre Meleagro, cf. Susemihl, *op. cit.* I, 46s; II, 555-57; RE s.v. *Meleagros* (7); cf. A. F. S. Gow, D. L. Page, *The Greek Anthology, Hellenistic Epigrams* I (1965) 214-53; II, 591-680.

[130] Sobre Menipo, cf. E. Wildenow, *De Menippo Cynico* (1881); R. Helm, *Lukian und Menipp* (1906); RE s.v. *Menippos* (10). Contra la tesis de que Menipo vivió en el siglo I a.C., Susemihl, I, 44, nota 138. Menipo fue llevado al Ponto como esclavo desde Gadara, por lo que no constituye una prueba en sí de que el helenismo floreciera en Gadara, durante el siglo III a.C.

[131] Susemihl, II, 507-11; RE s.v. *Theodoros* (89); G. W. Bowersock, *Augustus and the Greek World* (1965) 35.

[132] Estrabón, XVI,2,29 (758). Sobre Gadara = Gazara, cf. p. 255 del vol I. De acuerdo con el contexto, esto es lo que se desprendería de Estrabón. Sin embargo, dado que esta Gadara era ciudad judía desde los tiempos de los Macabeos, no pudo ser con seguridad el lugar de nacimiento de un escritor griego; pudo serlo la Gadara helenística al este del Jordán.

[133] Sobre Enomao, cf. Zeller, *op. cit.*, 797-98; RE s.v. *Oenomaos* (5); D. R. Dudley, *A History of Cynicism* (1937) 162-70. La literatura rabínica menciona un filósofo pagano, Abnimos ha-Gardi (*'bnymws hgrdy)*, que estuvo en contacto con R. Meír y del que por ello se supone que vivió hacia mediados del siglo II d.C.; cf. bHag. 15b; Gen. R. 65,19 (ed. Theodor, 734); W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* II, 31s; JE IX, 386 y *Enc. Jud.*, 12, cols. 1331-32, s.v. *Oenomaus.*

te el reinado de Adriano; del siglo III d.C. es el retórico Apsines de Gadara[134].

Según Esteban de Bizancio (s.v. Γέρασα), Aristón (ῥήτωρ ἀστεῖος), Cerico (σοφιστής) y Platón (νομικὸς ῥήτωρ) procedían de Gerasa, de ellos no tenemos ninguna otra noticia. El filósofo neopitagórico y matemático Nicómaco de Gerasa vivió hacia el año 100 d.C.[135].

Que aquellas ciudades eran consideradas realmente griegas por los griegos ilustrados se desprende asimismo de las leyendas helenísticas referentes a sus orígenes, recogidas en el léxico geográfico de Esteban de Bizancio. Su fundación se hacía remontar a los dioses y héroes griegos, en parte mediante especulaciones etimológicas y en parte con intención de rodearlas de un aura griega; puede que en algunos casos jugara algún papel en todo ello el patriotismo de los escritores nativos[136]. El importante capítulo que les dedica Esteban de Bizancio nos aporta las siguientes noticias al respecto:

Rafia es llamada así ἀπὸ τῆς ἱστορίας τῆς περὶ τόν Διόνυσον.

Gaza era también conocida por Aza, de Azón, hijo de Heracles. Pero algunos dicen que fue fundada por Zeus: καὶ ἐν αὐτῇ ἀπολιπεῖν τὴν ἰδίαν γάζαν. También era llamada Ἰώνη, de Io, y Μίνῳα, de Minos.

En cuanto a Ascalón, Esteban cita al lidio Xanto, probablemente contemporáneo de Heródoto[137]. En el libro cuarto de sus *Lydiaca* menciona Esteban a Τάνταλος καὶ Ἄσκαλος παῖδες [Τ]υμεναίου. Se dice que Ascalo fue un general enviado a Siria por el rey lidio Aciamo y que allí fundó una ciudad que llevaba su nombre.

Jope recibió su nombre de Jope, hija de Eolo y consorte de Cefeo, que fundó la ciudad y en ella reinó.

Dora fue fundada, según algunos, por Doro, hijo de Poseidón; así se expresa Claudio Yolao (?) en el libro tercero de sus *Phoenicica*[138].

---

[134] Sobre Apsines, cf. RE s.v. *Apsines,* Cf. F. Millar, JRS 59 (1969) 16.

[135] Sobre Nicómaco, cf. RE s.v. *Nikomachos* (21); T. L. Heath, *A History of Greek Mathematics* I (1921) 97-112.

[136] Sobre este importante motivo de la historiografía griega, cf. E. Bickerman, *Origines Gentium:* CPh 47 (1952) 65-81.

[137] *Testimonia* y fragmentos en Jacoby, FGrH 765; cf. L. Pearson, *Early Ionian Historians* (1939) 109-51.

[138] Sobre Claudius Iolaus (?) (también Iulos, Iulies, Iullus), cf.

También del libro primero de los *Phoenicica* del mismo Claudio Yolao (?) tomó Esteban los siguientes datos acerca de Akkó (Tolemaida). Cuando Heracles preguntó al oráculo délfico acerca de cómo habría de curar las heridas que le había causado la hidra, se le aconsejó que viajara hacia el este hasta que encontrara una corriente que producía una planta semejante a la hidra. Se curaría cortando un manojo de aquella hierba. Heracles encontró la planta descrita por el oráculo; cuando cortó sus brotes, éstos retoñaron de nuevo, como las cabezas de la hidra. Se curó y dio a la ciudad el nombre de Ἄκη (curación).

Damasco se llama así a causa de que Asco, uno de los gigantes, y Licurgo ataron a Dióniso y lo arrojaron a un río. Hermes lo liberó y despellejó a Asco (de ahí Damasco = δέρμα Ἄσκου)[139]. Pero otros dicen que Damasco, hijo de Hermes y de la ninfa Helimede, marchó de la Arcadia a Siria y fundó una ciudad que llevaba su propio nombre. Y otros dicen que Damasco es el nombre de un individuo que cortó con un hacha las cepas plantadas por Dióniso, que lo castigó por tal acción (el pasaje en cuestión no está claro a causa de dos lagunas).

Esteban de Bizancio no recoge ninguna leyenda sobre la fundación de Escitópolis, pero Plinio (NH V,18/74) escribe que el nombre le venía a la ciudad de los escitas que en ella asentó Dióniso para que custodiaran la tumba de su nodriza[140].

En el caso de las restantes ciudades helenísticas, cuyos nombres mostraban con suficiente claridad que habían sido fundadas durante el período helenístico o herodiano, no podía surgir ninguna leyenda mitológica de fundación.

2. *El helenismo en las regiones judías*[141]

El helenismo en cuanto a sus connotaciones religiosas fue erradicado de la región propiamente judía por la revuelta macabea;

Müller, FJG IV, 362-64; RE s.v. *Claudius* (97); fragmentos (sin comentario) en Jacoby, FGrH 788. Los pasajes mencionados son F 2 y F 1.

139 Esteban de Bizancio, s.v. Δαμάσκός. La leyenda presupone la forma Δαρμασκός, que corresponde al hebreo *drmšq;* 1 Cr 18,5; 2 Cr 28,5. En la literatura rabínica, el nombre se deletrea *drmsq, drmsqys, dwrmsqws.* En Yad. 4,3 y en otros lugares se menciona un R. Yosé, hijo de la Damascena (*dwrmsqyt*); cf. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* II², 389-94.

140 Cf. M. Avi-Yonah, *Scythopolis:* IEJ 13 (1963) 123-24; D. Flusser, JPFC II, 1066-69.

141 Sobre lo que sigue, cf. en especial M. Hengel, *Judaism and*

hasta después de la derrota de la nación judía en las guerras de Vespasiano y Adriano no abrieron los romanos por la fuerza un portillo a los cultos paganos. Pero esto no significa que en los primeros tiempos dejaran los judíos de ser afectados por el helenismo. Se trataba de una fuerza civilizadora que abarcaba todos los aspectos de la vida. Influyó en la ordenación de las ciudades, en la administración de la justicia y el gobierno, en las instituciones públicas, en el arte y la enseñanza, en el comercio y la industria, en las costumbres de la vida diaria hasta la moda y el vestido, y por ello marcó con el sello de lo griego toda la existencia. La cultura helenística, por supuesto, no se identifica con la cultura griega del período clásico. La peculiaridad más acusada de la primera consistió en que adaptó a su órbita los elementos útiles de todas las civilizaciones extrañas y de este modo desarrolló una civilización universal. Pero esta civilización universal a su vez se convirtió en un todo unitario en el que los elementos griegos daban el tono dominante. También los judíos se vieron arrastrados hacia esta corriente de la cultura helenística, lentamente y de mala gana, pero irresistiblemente. En efecto, si bien el fervor religioso logró mantener fuera de Israel los cultos paganos y cuanto con ellos estuviera relacionado, no pudo impedir a la larga que la cultura helenística matizara todas las restantes áreas de la existencia. Ya no es posible señalar las distintas etapas de este proceso. Pero si tenemos en cuenta que el pequeño territorio judío estaba rodeado por todas partes de regiones helenísticas con las que estaba obligado, por motivos comerciales, a mantener un contacto continuo; que la revuelta de los Macabeos iba dirigida básicamente contra los cultos paganos y no contra el helenismo en general; que el carácter de la dinastía de los Asmoneos en sus finales era en gran parte helenístico (sus monarcas se servían de mercenarios extranjeros, acuñaban moneda griega, tomaban nombres griegos, etc.)[142] y que algunos de estos monarcas, como Aristóbulo I, patrocinaban directamente el helenismo, hemos de dar por seguro que, muy a pesar de la revuelta de los Macabeos, el helenismo penetró en Palestina en una medida no desdeñable ya antes del período romano[143].

Hellenism (1974) y V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (1959).

142 Sobre el helenismo y la dinastía de los Asmoneos, cf. el agudo ensayo de E. Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees* (1962).

143 En tiempos de Hircano I llegaron a Judea algunos atenienses no sólo en misión diplomática (κατὰ πρεσβείαν), sino también por

Posteriormente, sus avances subsiguientes fueron favorecidos por los romanos y los herodianos, cuando adquirió el elemento latino que se hace notar a partir de finales del siglo I d.C. Para este período último (la primera mitad del siglo II d.C.), la Misná contiene ya buena cantidad de materiales que atestiguan el influjo del helenismo en todos los aspectos de la vida. Numerosos préstamos lingüísticos del griego y del latín en el hebreo de la Misná demuestran que también en Palestina iba ganando terreno la cultura helenística. Varios ejemplos servirán para esclarecerlo con mayor detalle[144].

Fue ante todo en la esfera de la constitución política y de los

---

asuntos privados (κατ' ἰδίαν πρόφασιν). Como Hircano se mostró bien dispuesto hacia ellos, los atenienses decidieron honrarle erigiéndole una estatuta de bronce y ofreciéndole una corona de oro; cf. Josefo, *Ant.* XIV,8,5 (151-55). La decisión se tomó ἐπὶ Αγαθοκλέους ἄρχοντος. El año es el 106/5 a.C.; cf. W. B. Dinsmoor, *The Archons of Athens in the Hellenistic Age* (1931) 276-77; id., *The Athenian Archon List in the Light of Recent Discoveries* (1939) 200; cf. W. K. Pritchett y B. D. Meritt, *The Chronology of Hellenistic Athens* (1940) XXXIV. Los datos epigráficos atenienses aseguran la certeza de la fecha del arconte. Se hace, en consecuencia, inevitable corregir la descripción que de Hircano se da en el texto del decreto del pueblo ateniense, 'Υρκανὸς 'Αλεξάνδρου ἀρχιερεὺς καὶ ἐθνάρχης τῶν 'Ιουδαίων, omitiendo las palabras 'Αλεξάνδρου y ἐθνάρχης τῶν 'Ιουδαίων, que convendrían a Hircano II, no a Hircano I.

144 Sobre préstamos lingüísticos del latín y del griego, cf., por ejemplo, S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum* I-II (1897-99), que constituye una colección exhaustiva, pero no siempre de fiar; el vol. II, 623-53 ofrece un índice de materias; A. Schlatter, *Verkanntes Griechisch:* «Beiträge zur Förderung christlicher Theologie» 4 (1900) 47-84. Cf. también S. Liberman, *Greek in Jewish Palestine* (1942); idem, *Hellenism in Jewish Palestine* (^{2}1965); J. N. Sevenster, *Do You know Greek? How Much Greek Could the First Christians Have Known?* (1968) 38-61. Puede verse una lista de préstamos lingüísticos griegos y latinos en el Targum a los Profetas anteriores en A. Tal, *The Language of the Targum of the Former Prophets and its Position within the Aramaic Dialects* (1975) 175-86. Aportaciones generales más recientes en J. A. Fitzmyer, *The Languages of Palestine:* CBQ 32 (1970) 501-31, especialmente 507-18; Hengel, *Judaism and Hellenism,* 58-65; G. Mussies, *Greek in Palestine and the Diaspora*: JPFC II, 1040-64. Para material comparativo, cf. M. G. Bertinelli Angeli, *Nomenclatura pubblica e sacra di Roma nelle epigrafi semitiche* (1970), sobre términos oficiales latinos transliterados o traducidos. Sobre los datos aportados por los hallazgos del desierto de Judea, cf. p. 116, *infra*.

asuntos militares, junto con las instituciones extranjeras, donde adquirieron carta de naturaleza los términos extranjeros. El gobernador de una provincia se llamaba *hgmwn* (ἡγεμών), la provincia era *hgmwny'* (ἡγεμωνία), y las autoridades municipales de una ciudad *'rky* (ἀρχή)[145]. Los soldados se describen como *lgywnwt (legiones);* un ejército es *'sṭrṭy'* (στρατία); la guerra, *pwlmws* (πόλεμος); la soldada, *'psny'* (ὀψώνιον); un yelmo es *qsd' (cassida);* un escudo, *trym* (θυρεός)[146].

En el terreno jurídico, las tradiciones judías se mantuvieron en general firmes. La ley que Dios había dado a su pueblo a través de Moisés afectaba no sólo a los asuntos sagrados, sino también a los de derecho civil y a la organización de la judicatura. En todas estas materias, por consiguiente, el Antiguo Testamento sentaba criterio. Sin embargo, en ese contexto aparecen también términos e instituciones de origen griego. Al tribunal de justicia se alude habitualmente con la expresión *byt dyn,* pero se le da igualmente el nombre de *snhdryn* (συνέδριον); los jueces que lo presiden son los *prhdryn* (πρόεδροι)[147]; el acusador es *qṭygwr* (κατήγορος); la defensa, *prqlyṭ* (παράκλητος); una garantía, *'pwtyqy* (ὑποθήκη); un testamento, *dytyqy* (διαθήκη); un guardia o ujier, *'pyṭrwpws* (ἐπίτροπος)[148]. Incluso para designar una institución específicamente judía, introducida en tiempos de Hillel, concretamente la declaración ante un tribunal de que, a pesar del año sabático, una persona se reservaba el derecho de re-

---

[145] *'gmwn:* Edu. 7,7; *'gmwny':* Git. 1,1; *'rky:* Qid. 4,5. Otros en Krauss, *Lehnwörter* II, 628s.

[146] *lgywnwt:* Kel. 29,6; Oho. 18,10; *'sṭrṭy'*: Qid. 4,5; *pwlmws:* Sot. 9,14; Par. 8,9; *'psny':* San. 2,4; *qsr':* Šab. 6,2; Kel. 9,8; *trys:* Šab. 6,4; Sot. 6,8; Abot. 4,11. Cf. Kraus, *Lehnwörter* II, 631s. Cf. también ciertos títulos militares nabateos como στρατηγός y *hprk'* (= ἔπαρχος o ἵππαρχος o ὕπαρχος?); *'prtg':* CIS n.os 160, 161, 169, 195, 196, 214, 224, 235, 238. *'prt': ibid.*, n.os 173, 207, 214, 221.

[147] *prhdryn* puede = πάρεδροι o = πρόεδροι. Ha de considerarse correcto el segundo, pues en la tarifa bilingüe de Palmira, es paralelo de ἐπὶ προέδρου. Cf. OGIS 629, 1.4; CIS II, 3913, 1.1.

[148] *snhdryn:* Sot. 9,11; Qid. 4,5; San. 1,5-6; Šebu. 2,2; Mid. 5,4. Particularmente frecuente en los Targumes palestinenses; cf. Levy, *Chald. Wörterb.* s.v.; Kraus II, 401s. *prhdryn:* Yom. 1,1: *qṭygwr* y *prqlyṭ:* Abot 4,11; κατήγωρ en esta forma semítica también en Ap 12,10; *'pwtyqy:* Git. 4,4; *dytyqy:* M.Q. 3,3; B.M. 1,7; B.B. 8,6; cf. Kraus II, 197; *'pyṭrwpws:* Šebu, 10,6; Bik. 1,5; Pes. 8,1; Git. 5,4; B.Q. 4,4; B.B. 3,3; Šebu. 7,8; *'pyṭrwp'* (administradora): Ket. 9,4.6 Cf. Kraus II, 630s.

clamar en cualquier momento la devolución de un préstamo, se empleaba la expresión griega *prwzbwl* (προσβολή)[149].

De las restantes instituciones públicas, la que primero llama nuestra atención es la de los juegos. El judaísmo fariseo siempre prohibió los juegos de tipo pagano. Filón reconoce que en una ocasión asistió a un ἀγὼν παγκρατιαστῶν y en otra a la representación de una tragedia de Eurípides[150]. Pero estos comportamientos con que los alejandrinos cultos no tenían inconveniente en contemporizar alguna que otra vez no eran la norma para los palestinenses, más estrictos en el cumplimiento de la Ley. Ya en el período de los Macabeos se mencionan la construcción de un gimnasio en Jerusalén y la asistencia de los judíos al mismo como una de las principales prevaricaciones que implicaba el helenismo imperante (cf. 1 Mac 1,14-15; 2 Mac 4,9-17). Aquella fue la postura en que se mantuvo la corriente principal del judaísmo[151]. Incluso Josefo describe el teatro y el anfiteatro como «ajenos a las costumbres judías»[152].

A pesar de este rechazo teórico, el judaísmo no fue capaz de impedir que los juegos paganos se desarrollaran con todo su esplendor en la Tierra Santa a partir de la época herodiana, ni se ha de suponer que la masa de la población judía no los frecuentara. En Jerusalén construyó Herodes un teatro y un anfiteatro e introdujo, al igual que en Cesarea, los juegos cuatrienales en honor de César[153]. Ello implica que existían también en la ciudad un es-

---

[149] *prwzbwl:* Pea. 3,6; Šebu. 10,3-7; M.Q. 3,3; Ket. 9,9; Git. 4,3; Uqs. 5,10. Sobre esta institución, cf. p. 479, *infra.*

[150] *Quod omnis probus,* 5 (26) y 20 (141).

[151] A.Z. 1,7: «Nadie venderá a los gentiles fieras de ninguna clase, león o cualquiera otra fiera dañina. Nadie podrá ayudarles a edificar una basílica, un patíbulo, estadio o plataforma (para un tribunal)». Cf. en general L. Löw, *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur* (1875) 291-300 = *Gesammelte Schriften* IV (1898) 108ss; W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* y *Die Agada der palästinensischen Amoräer* (cf. el índice s.v. *Theater*); S. Krauss, *Circus,* en JE IV, 103s; S. Krauss, *Talmudische Archäologie* III (1912) 115-21; cf., finalmente, H. A. Harris, *Greek Athletics and the Jews* (1976).

[152] *Ant.,* XV,8,1 (268): θέατρον... ʼαμφιθέατρον, περίοπτα μὲν ἄμφω τῇ πολυτελείᾳ, τοῦ δὲ κατὰ τοὺς ʼΙουδαίους ἔθους ἀλλότρια· χρησίς τε γὰρ αὐτῶν καὶ θεαμάτων τοιούτων ἐπίδειξις οὐ παραδέδοται. Los judíos veían en los juegos φανερά κατάλυσις τῶν τιμωμένων παρ᾿ αὐτοῖς ἐθῶν.

[153] *Ant.,* XV,8,1 (268). Se desconocen los emplazamientos del teatro y del anfiteatro; cf. L. H. Vincent y M. A. Stève, *Jérusalem de l'Ancien Testament* II (1956) 708-9. Los juegos de Jerusalén, al igual

tadio y un hipódromo; de hecho, el último se menciona explícitamente[154]. Jericó, donde Herodes residió frecuentemente, poseía un teatro, un anfiteatro y un hipódromo[155]. Hay menciones ocasionales de un estadio en Tiberíades[156]. Incluso una ciudad insignificante como Tariquea tenía un hipódromo[157].

Los baños y hostales públicos son otras instituciones que también delatan el influjo del helenismo. Los baños eran conocidos por el término hebreo de *mrḥṣ*, pero el título del encargado de los baños, *bln* (βαλανεύς), indica su origen griego[158]. En el caso de los hostales públicos, su nombre griego *pwndqy* (πανδοκεῖον o πανδοχεῖον) revela también que eran un producto del período helenístico[159].

La arquitectura en general, especialmente la de los edificios públicos, era un aspecto importante de la helenización[160]. El he-

---

que los de Cesarea, incluían las cuatro competiciones: juegos gimnásticos y musicales, carreras de carros y cacerías de animales. Cf. una detallada descripción en Josefo, *loc. cit.*

154 *Ant.*, XVII,10,2 (255), *Bello,* II,3,1 (44).

155 Teatro: *Ant.*, XVII,6,3 (161); anfiteatro: *Ant.*, XVII,8,2 (194); *Bello,* I,33.8 (666); hipódromo (circo): *Ant.*, XVII,6,5 (178); *Bello,* I,33,6 (659). Cf. J. L. Kelso, D. C. Baramki, *Excavations at New Testament Jericho and Khirbet en-Nitla:* AASOR 29-30 (1955); J. B. Pritchard, *The Excavation at Herodian Jericho,* 1951: AASOR 32-33 (1958), sobre la excavación de un edificio herodiano, posiblemente una palestra o gimnasio.

156 *Bello,* II,21,6 (618); III,10,10 (539); *Vita,* 17 (92), 64 (331).

157 *Bello,* II,21,3 (599); *Vita,* 27 (132), 28 (138).

158 *bln:* Kel. 17,1; Zab. 4,2. Cf. también Krauss II,634. Sobre los baños como institución pagana, pero permitida a los judíos, cf. en especial A.Z. 1,7; 3,4. Sobre su distribución y equipamiento, cf. J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer* I (1879) 262ss; RE s.v. *Aquae* y *Bäder;* R. Ginouvès, *Balaneutikè: recherches sur le bain dans l'antiquité grecque* (1962).

159 *pwndqy:* Yeb. 16,7; Git. 8,9; Qid. 4,12; Edu. 4,7; A.Z. 2,1; *pwndqyt* (la hostelera): Dem. 3,5; Yeb. 16,7. Los extranjeros de paso son *'ksny'* o *'ksn'yn* (ξένοι): Dem. 3,1; Hull. 8,2; *pwndqy* aparece también no pocas veces en los Targumes; cf. los Léxicos. Para material más abundante, cf. Krauss II, 428; *Talm. Arch.* II,327. En dos inscripciones del Haurán se menciona un δημόσιον o κοινὸν πανδοχῖον; cf. Le Bas-Waddington, *Inscriptions* III, n.os 2462, 2463 = PEFQSt (1895) 148, 147. El término aparece también en Lc 10.34. Cf. RE s.v. πανδοκεῖον.

160 Cf., por ejemplo, F. de Saulcy, *Histoire de l'art judaïque* (1858); Conder, *Notes on architecture in Palestine:* PEFQSt (1878) 29-40; *Syrian Stone-Lore or the monumental History of Palestine* (1886);

cho es evidente en las ciudades helenísticas del entorno de Palestina. Todas tenían sus ναοί, θέατρα, γυμνάσια, ἐξέδρας, στοαί, ὑδάτων, εἰσαγωγαί, ἀγοραί, βαλανεῖα, κρῆναι y περίστυλα al estilo griego[161]. Pero sobre todo a partir de los tiempos de Herodes puede suponerse sin temor a errar que el estilo griego predominaba también en Palestina propiamente dicha. Cuando Herodes se construyó un magnífico palacio en Jerusalén, no cabe duda de que adoptó el estilo grecorromano[162]. Lo mismo puede

---

H. C. Butler, *Architecture and other Arts Publications of an American archaeological Expedition to Syria in 1899-1900* II (1904) 310-422 (importante para la historia de las construcciones en el Haurán en época herodiano-romana). Relación exhaustiva y al día de los restos arquitectónicos de Palestina en el período grecorromano en G. Fovester, *Art and Architecture in Palestine*, en JPFC II, 971-1006; cf. también *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City 1968-1974* (1975). Nótese especialmente el carácter grecorromano de las ciudades fundadas por Herodes (Cesarea, Sebaste) y el estilo grecorromano (aunque exótico) de sus palacios reales de Masada y el Herodium. Cf. n. 162, *infra*. Sobre la construcción de viviendas, cf., en especial, A. Rosenzweig, *Das Wohnhaus in der Mišnah* (1907).

[161] Cf., en especial, la relación de las construcciones de Herodes en *Bello*, I,21,11 (422-25). Sobre Gaza, cf. Stark, *Gaza*, 598ss. Sobre Berito, con las construcciones de los dos Agripas, cf. *Ant.*, XIX,7,5 (335-37) y XX,9,4 (211s). Las inscripciones del Haurán ofrecen un rico conjunto de nombres griegos para designar los edificios y sus partes; cf. J.-B. Chabot, *Index alphabétique et analytique des inscriptions grecques et latines de la Syrie publiées par Waddington* (1897). En la *Expositio totius mundi* (sobre cuyas ediciones, cf. n. 92 *supra*) se elogian los *tetrapyla* de Cesarea y Bostra, pero corresponden a una época posterior (Cesarea, § 26; Bostra, § 38). El *ṭṭrplyn* de Cesarea se menciona también en tOho. 18,13. Cf. Krauss II, 262; JQR 14 (1902) 745; *Talm. Arch.* II, 228. Sobre los edificios públicos de las ciudades típicamente griegas, cf. W. Liebenam, *Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche* (1900) 134-64; A. H. M. Jones, *The Greek City* (1940) especialmente 277-79; R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique* (^{2}1974); R. W. Wycherley, *How the Greeks Built Cities* (^{2}1976).

[162] Cf. la descripción del palacio de Herodes en Jerusalén en *Bello*, V,4,4 (172-83). Para otros ejemplos de arquitectura herodiana, cf. S. Marie Aline de Sion, *La forteresse Antonia à Jérusalem et la question du Prétoire* (1956); L.-H. Vincent, M. A. Stève, *Jérusalem de l'Ancien Testament* (1956) 704-14; sobre Masada, descrita por Josefo, *Bello*, VII,8,3-5 (280-303), cf. Y. Yadin, *Masada, Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand* (1966); trad. española: *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los Zelotes* (Barcelona 1969); obra de divulgación a la que seguirá un informe exhaustivo; sobre el Hero-

decirse de los restantes palacios y edificios levantados en Jerusalén y en otros lugares durante el mismo período. Sabemos en todo caso que en Palestina hubo no sólo estadios[163] (como se deduce de cuanto llevamos dicho acerca de los juegos), sino también basílicas[164], columnatas[165], vestíbulos[166], tribunas[167], salas para banquetes[168] y otras construcciones de tipo grecorromano. El estilo arquitectónico griego fue adoptado incluso para el templo de Jerusalén. En el templo propiamente dicho (el ναός) no se atrevió Herodes a abandonar las formas tradicionales, pero en el atrio interior se adoptó el esquema griego. De puertas adentro había atrios (ἐξέδραι) y entre ellos, columnatas (στοαί) todo a lo largo de los costados interiores de los muros[169]. La puerta situada al costado oriental del atrio tenía hojas de bronce corintio aún más costosas que las chapadas de plata y oro[170]. Las colum-

dium, descrito por Josefo, *Bello*, I,20,10 (419-21), cf. V. Corbo, *L'Herodion di Gebal Fureidis:* LASBF 13 (1962-63) 219-77; EAEHL II, s.v. *Herodium*. Cf. G. Harder, *Herodes-Burgen und Herodes-Städte in Jordangraben:* ZDPV 78 (1962) 49-63.

163 *'ṣṭdyn* (στάδιον): B.Q. 4,4; A.Z. 1,7; Krauss II, 119; *Talm. Arch*. III,119.

164 *bsylqy* (βασιλική): A.Z. 1,7; Toh. 6,8; Krauss II, 161; *Talm. Arch*. I,218; II, 366.

165 *'yṣṭb'* (στοά): Šeq. 8,4; Sukk, 4,4; Oho. 18,9; Toh. 6,10; Krauss II, 117; *Talm. Arch*. I,223.

166 *'ksdrh* (ἐξέδρα): Maas. 3,6; Erub. 8,3; Sot. 8,3; Tam. 1,3; Mid. 1,5; Oho. 6,2; Krauss II,44s; *Talm Arch*. I, 52, 335. La ἐξέδρα es un vestíbulo abierto que precede a la puerta de la casa; cf. en especial Oho, 2, que implica un espacio abierto cercado por tres muros. En epitafios de Palmira, *'ksdr'* (exedra) denota el vestíbulo o cámara de un monumento sepulcral; cf. G. A. Cooke, *Text-Book of North-semitic Inscriptions* (1903) n.os 143-44; M. Lidzbarski, «Eph. f. sem. Epig.» II, 2 (1906) 269-76.

167 *bym'* (βῆμα): Sot. 7,8; A.Z. 1,7; Krauss II, 150; *Talm. Arch*., 318.

168 *ṭryqlyn* (τρίκλινος): Erub. 6,6; B.B. 6,4; Abot. 4,16; Mid. 1,6; Krauss II, 274; *Talm. Arch*. I, 49, 362; II, 37, 45.

169 Las ἐξέδραι del atrio del templo se mencionan con este nombre también en la Misná (Tam. 1,3; Mid. 1,5). Sobre ellas, cf. *Bello*, V,5,3 (201-6); también V,1,5 (38); VI,2,7 (150s); 4,1 (220-28); *Ant*., XX,8,11 (191s). Sobre las στοαί del atrio interior, cf. *Bello*, V,5,2 (200); VI,5,2 (293), donde se las diferencia definitivamente de las del atrio exterior.

170 *Bello*, V,5,3 (201); sobre esta puerta, cf. también *Bello*, II,17,3 (411); VI,5,3 (293-95). Con toda probabilidad se identifica con la θύρα ὡραία mencionada en Hch 3,2 y seguramente con la «Puerta de Nica-

natas que rodeaban el atrio exterior por sus cuatro costados estaban hechas totalmente a estilo griego. Eran casi todas dobles (διπλαῖ)[171], pero las situadas al costado meridional destacaban en magnificiencia sobre las demás. Seguían el esquema basilical (βασίλειος στοά) y consistían en cuatro alineaciones de enormes columnas corintias, ciento sesenta y dos en total, que formaban una sala de tres naves; la nave central era la mitad más ancha que las laterales y el doble de alta[172].

Ni que decir tiene que todo lo anterior no significa que la arquitectura griega predominara también al nivel doméstico ordi-

nor» mencionada en la Misná (Mid. 1,4; 2,3.6; Šeq. 6,3; Yom. 3,10; Sot. 1,5; Neg. 14,8), pues del mismo modo que la χαλκῆ πύλη es descrita como la puerta oriental por Josefo, *Bello,* II,17,3 (411) y VI,5,3 (293), también de la Puerta de Nicanor se dice que está a oriente en la Misná (Mid. 1,4; 2,6 = Šeq. 6,3); verosímilmente se afirma de ella que su bronce brillaba (Mid. 2,3) mientras que las demás puertas del atrio estaban chapadas de oro, *Bello,* V,5,3 (201). En Josefo, y también en la Tosefta (tYom. 2,4) y en el Talmud (bYom. 38a), se caracteriza el bronce de la Puerta de Nicanor como «corintio» (*qlnṭy'*). El oro y la plata que chapaban las restantes puertas habían sido donados por «Alejandro el padre de Tiberio», el alabarca Alejandro de Alejandría, *Bello* V,5,3 (205). A esta afirmación ha de añadirse una noticia digna de nota aportada por un osario hallado en Jerusalén. Su inscripción dice así: *nqnr 'lks';* 'Οστᾶ τῶν τοῦ Νεικάνορος 'Αλεξανδρέως ποιήσαντος τὰς θύρας; OGIS 599 = Frey, CIJ 1256. El plural denota, sin duda, las dos hojas de la puerta, pero podría explicarse también por el hecho de que la Puerta de Nicanor tenía dos accesos laterales (Mid. 2,6; Šeq. 6,3). Resulta, pues, que, si el oro y la plata que cubrían las restantes puertas habían sido donados por el alabarca alejandrino Alejandro, también la puerta de bronce había sido donada por otro alejandrino llamado Nicanor. Según Mid. 2,3 y Yom. 3,10, con las puertas de Nicanor se asocian algunos milagros. Los textos rabínicos explican (tYom. 2,14; jYom. 41a; bYom. 38a) que, cuando Nicanor llevaba las puertas desde Alejandría, los marineros arrojaron una de ellas al mar durante una tormenta. Nicanor se aferró entonces a la otra puerta y afirmó que, si la arrojaban también al agua, él se iría al mar con ella. La tormenta se calmó entonces. La otra puerta salió a flote milagrosamente en la orilla. CF., en general, Schürer sobre la θύρα ὡραιά de Hch 3,2 en ZNW (1906) 51-68.

[171] *Bello,* V,5,2 (190). Cf. también *Bello,* VI,3,1 (185) y otros pasajes; Filón, *De spec. leg.*, I,13 (71). Las στοαί reciben esta designación griega incluso en la Misná (Šeq. 8,4; Sukk. 4,4).

[172] *Ant.*, XV,11,5 (410-20). Sobre el templo de Herodes, cf. L. H. Vincent y M. A. Stève, *Jérusalem de l'Ancien Testament* II (1956) 432-70.

nario; en este sentido están surgiendo actualmente nuevos datos[173]. Por noticias esporádicas sabemos también que en Palestina eran conocidos además los estilos fenicio y egipcio[174].

El arte pictórico, debido a la repulsa que oponen los judíos a las representaciones de hombres y animales, era conocido en Palestina durante el siglo primero sólo en formas muy limitadas; sólo en casos aislados se aventuraban los herodianos a desafiar a la opinión judía, como en el caso del águila dorada que mandó poner Herodes en el templo o cuando Herodes Antipas puso pinturas de animales en su palacio de Tiberíades[175]. También aparecen las representaciones de animales en las notables ruinas de Arâq el-Emîr, al noroeste de Ješbón. Estas ruinas se identifican evidentemente con el castillo de Tiro que Josefo menciona en las cercanías de Ješbón, cuya construcción atribuye al Tobiadita Hircano, durante el reinado de Seleuco IV (*Ant.*, XII,4,11 [228ss]), fecha confirmada por los resultados de las excava-

---

[173] Informes preliminares de las excavaciones en casas privadas de Jerusalén correspondientes a los períodos helenísticos tardío y romano antiguo en *Jerusalem Revealed,* 45-51. Sobre las calles del período herodiano, cf. B. Mazar, *The Mountain of the Lord* (1975) 204ss.

[174] Patios tirios en las casas se mencionan en Maas. 3,5; ventanas egipcias y tirias en B.B. 3,6. Las casas tirias eran notables por lo espaciosas y bellas; cf. Ez 26,12; Estrabón, XVI,2,23 (757); Josefo, *Bello,* II,18,9 (504).

[175] Sobre el águila colocada en el templo, cf. *Ant.*, XVII,6,2 (151); *Bello,* I,33,2 (650). Sobre figuras de animales en el palacio de Tiberíades, *Vita,* 12 (65). En la Diáspora se reconoce que a veces hay imágenes de fieras como ornamentación. Así, en el mosaico que sirve de pavimento a la sinagoga de Hammam-Lif en Africa del Norte; cf. ilustración en «Rev. Arch.» 3 sér. 3 (1884) láms. VII-XI y REJ 13 (1886) 48-49; cf. E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* II (1953) 89s; III, figs. 887-95, 817-906, 913-21, así como en la catacumba judía de la Vigna Randanini (hoy Vigna San Sebastiano) de Roma; cf. H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (1960) 51, 70-71, 195ss. Sobre el águila y los leones de la sinagoga de Sardes, cf. G. M. A. Hanfmann, BASOR 170 (1963) 1-65. Cf., en general, D. Kaufmann, REJ 13 (1907) 50-52; id., *Art. in the Synagogue:* JQR 9 (1897) 254-69. M. Steinschneider, JQR 15 (1903) 326s; K. Kohler, art. *Art, attitude of Judaism toward,* en JE II, 141-34 (cf. también nn. 177-78, *infra.)* Presentación del arte judío antiguo en R. Wischnitzer, *Jewish Pictorial Art in the Late Classical Period,* y S. Appelbaum, *The Minor Arts of the Talmudic Period,* en C. Roth (ed)., *Jewish Art: An Illustrated History* (1971) 83-101. Cf. también M. Barasch (ed)., *Studies in Art,* en *Scrip. Hier.* XXIV (1972).

ciones[176]. (El uso de las artes figurativas, sin embargo, estuvo muy restringido hasta finales del siglo I d.C.[177]. En los siglos II y III se produjo un cambio sustancial. En este período hay datos significativos, incluso en sepulcros y sinagogas, de la aceptación de las formas figurativas, incluida la representación de la figura humana. Paralelamente a este hecho se advierte una actitud más condescendiente por parte de los rabinos, que fijaron la línea de demarcación únicamente en el culto de las imágenes, especialmente las del emperador.)[178]

No cabe duda de que se ejecutaba música griega durante las festividades celebradas en Jerusalén y en otros lugares[179]. Ya en

---

[176] Sobre Arâq el-Emîr, cf. Conder, *The Survey of Eastern Palestine* I (1889) 65-87; H. C. Butler, *Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904-5 and 1909* II: *Architecture* A: *Southern Syria* (1919) 1-25; P. W. Lapp, *The 1961 Excavations at «Arâq el-Emîr»:* «Ann. Dep. Ant. Jordan» 6-7 (1962) 80-89; idem, *The Second and Third Campaigns at «Arâq el-Emîr»:* BASOR 171 (1963) 8-39; M. J. B. Brett, *The Qasr el-Abd: a proposed Reconstruction: ibid.*, 39-45; D. K. Hill, *The Animal Fountain of «Arâq el-Emîr»: ibid.*, 45-55. P. W. Lapp, *The 1962 Excavation at Arâq el-Emîr:* «Ann. Dep. Ant. Jordan» 10-11 (1965-66) 37-42. Cf. B. Mazar, *The Tobiads:* IEJ 7 (1957) 137-45, 229-38.

[177] Sobre los motivos secundarios usados durante este período, cf. M. Avi-Yonah, *Oriental Art in Roman Palestine* (1961) cap. 1: *The Art of the Jews until the Destruction of the Second Temple.*

[178] Daremos algunas referencias a obras recientes sobre estas cuestiones. La mejor recopilación de datos es la obra de E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* I-XII (1953-65). El vol. I contiene los datos arqueológicos de Palestina; el vol. IV,2-44, los analiza a la luz de las prohibiciones rabínicas. Las conclusiones del autor, resumidas en el vol. XII, son muy discutibles; cf., por ejemplo, E. J. Bickerman, *Symbolism in the Dura Synagogue: A Review Article:* HThR 58 (1956) 127-51. Cf. también C. H. Kraeling, *Excavations at Dura-Europos. Final Report* VIII.1: *The Synagogue* (1956) 340-45: *The Paintings and the Prohibition of Images;* E. E. Urbach, *The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts:* IEJ 9 (1959) 149-65; B. Kanael, *Die Kunst der Synagogen* (1961); J. Gutmann, *The Second Commandment and the Image of God:* HUCA 32 (1961) 161-74; E. R. Goodenough, *The Rabbis and Jewish Art in the Greco-Roman Period: ibid.*, 269-79; M. Avi-Yonah, *L'hellénisme juif*, en *VIII Cong. Int. d'Arch. Class.* 1963 (1965) 611-15; J. M. Baumgarten, *Art in the Synagogue: some Talmudic Views:* «Judaism» 19 (1970) 196-206; J. Neusner, *Early Rabbinic Judaism* (1975) 3.ª parte: *Art*, 139-215.

[179] Herodes ofreció premios τοῖς ἐν τῃ μουσικῇ διαγινομένοις

el libro arameo de Daniel se emplean nombres transliterados de instrumentos musicales griegos, κίθαρις, ψαλτήριον y συμφωνία, como hace también la Misná[180].

En cuanto a juegos de entretenimiento y broma, los dados, *qwby'* (κυβεία), como indica su propio nombre, fueron introducidos en Palestina por los griegos. Estaban condenados por la legislación judía[181].

En cuanto a los útiles relacionados con la escritura, el influjo griego y romano es evidente en los términos usados para designar la pluma, *qlmws* (κάλαμος) y el escritor, *lblr (librarius)*. Abreviar una palabra a su sola letra inicial se llama *nwtryqwn (notaricum)*[182].

Pero el influjo del helenismo se hizo notar sobre todo en la esfera del comercio y la industria y en la de las necesidades de la vida diaria. Como resultado del comercio fenicio y griego, los territorios extendidos a lo largo de las costas mediterráneas estaban ya relacionados por un activo intercambio de mercancías[183], pero

---

καὶ θυμελικοῖς καλουμένοις...καὶ διεσπούδαστο πάντας τοὺς ἐπισημοτάτους ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν ἅμιλλαν; cf. *Ant.*, XV,8,1 (270).

180 Dn 3,5.10.15. *smpwny'* aparece también en Kel. 11,6; 16,8. Sobre la música judía en general, cf. A. Z. Idelsohn, *Jewish Music in its Historical Development* (1929); E. Werner, s.v. *Jewish Music,* en G. Grove, *Dict. of Music* (^{3}1952-54); s.v. *Music,* en IDB (1962); cf. también p. 383, n. 85, *infra.*

181 *qwby'*: Šab. 22,2; R. H. 1,8; San. 3,3; Šebu, 7,4. En general, cf. L. Löw, *Die Lebensalter in der jüd. Literatur,* 323ss; RE s.v. *alea;* Krauss, *Talm. Arch.* III, 110-13.

182 *qlmws*: Šab. 1,3; 8,5; Krauss II, 506; *Talm. Arch.* III, 155. *lblr:* Pea. 2,6; Šab. 1,3; Git. 3,1; Krauss II, 303; *Talm. Arch.* II, 263; III, 159, 169. La forma λιβλάριος por *librarius* aparece también en papiros egipcios; cf. S. Daris, *Il lessico latino nel greco d'Egitto* (1971) 69. *nwṭryqwn*: Šab. 12,5; Krauss II, 356; *Talm. Arch.* III, 172-73; Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* I (1905) 125-28; II, 124; JE I, 39-42 (s.v. *Abbreviations*); IX, 339s (s.v. *Notarikon*). Sobre expresiones griegas relacionadas con la escritura, cf. Krauss II, 643; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (1950) 69-75. *Notarikon,* en *Enc. Jud.* 12, cols. 1231-32.

183 Sobre el comercio fenicio, cf. la obra clásica de J. Movers, *Die Phönizier* II,3 (1856). E. Meyer, *Geschichte des Altertums* II (1893) 141-54; K. J. Beloch, *Die Phöniker am ägäischen Meer:* RhM (1894) 111-32; cf. también G. Contenau, *La civilisation phénicienne* (1949); R. D. Barnett, *Phoenicia and the Ivory Trade:* «Archaeology» 9 (1956); D. Harder, *The Phoenicians* (1962); S. Moscati, *Il mondo dei Fenici* (1966). Nótese, sin embargo, que la arqueología demuestra la

con la diferencia de que, si en épocas anteriores se produjo un intercambio de objetos comerciales y a la vez de influencias culturales (quizá la más notable de ellas fue la adopción del alfabeto fenicio por los griegos), el impacto predominante en la época helenística fue el griego. Así se advierte con toda claridad en el comercio de la Palestina judía[184]. No sólo sirvió para que los judíos salieran a recorrer el mundo, sino que llevó comerciantes griegos a Palestina.

La importación de vasos griegos comenzó en Palestina en fecha tan temprana como el siglo VI a.C. Durante el período helenístico, Palestina entró a formar parte de un gran círculo comercial fuertemente unificado cuyas características eran las importaciones masivas de ánforas vinarias procedentes de Rodas y otras islas y las imitaciones locales de los tipos helenísticos peculiares. A mediados del siglo I a.C., la conquista romana parece coincidir con un amplio incremento de las cerámicas importadas[185]. Ya en tiempos de Pericles, los navíos mercantes ate-

---

importancia del comercio griego tanto en Siria como en el Occidente a partir del siglo VIII a.C.; cf. J. J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours* (1957); J. Boardman, *The Greeks Overseas* (1964, ²1973). Sobre hallazgos griegos en Palestina en el período del Antiguo Testamento, cf. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 32-35.

[184] Sobre el comercio judío, cf. en especial L. Herzfeld, *Handelsgeschichte des Juden des Altertums* (1879): W. H. Bennett, s.v. *Trade and Commerce*, en HDB IV, 802-6; G. A. Smith, s.v. *Trade and Commerce*, en EB IV, cols. 5145-99; G. Alon, *Tolᵉdot ha-Yᵉhudim be'Ereẓ Yisra'el bi-tᵉ-kufat ha-Mishnah wᵉha- Talmud* I (⁴1967) 25-52; Krauss, *Talm. Arch.* II, 248-315; D. Sperber, *Roman Palestine 200-400. Money and Prices* (1974); A. Ben David, *Talmudische Ökonomie* (1974); S. Appelbaum, *Economic Life in Palestine* y *The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora*, en JPFC II (1976) 631-727. Un informe general sobre la base de los artículos de la *Enc. Jud.*, cf. N. Gross (ed.), *Economic History of the Jews* (1975). Sobre el trasfondo general de la economía en el período helenístico, cf. la gran obra de M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World* (1941); (trad. española: *Historia social y económica del mundo helenístico*, Madrid 1963).

[185] Sobre los tipos de cerámica correspondientes a este período, cf. descripciones y bibliografía en R. Amiran, *Ancient Pottery of Ereẓ-Yisra'el* (1959) y en especial P. W. Lapp, *Palestinian Ceramic Chronology 200 B.C.-A.D. 70* (1961) especialmente 221-29 (Apéndice A: *Economic and Cultural Implications*). Nótese que las dataciones de la cerámica son objeto de vivas discusiones y que el volumen y tipos de los hallazgos varían constantemente. Para un valioso informe puesto al

nienses llevaban sus cargamentos a Fenicia y Egipto[186]. El hecho de que las monedas fenicias de Gaza se acuñaran conforme al patrón ático sugiere que la ciudad mantenía contactos comerciales con Grecia en tiempos anteriores a Alejandro. Entre Atenas y Akkó había relaciones comerciales ya en tiempos de Iseo y Demóstenes (cf. 172, *infra*). No es de extrañar, por consiguiente, que en época posterior (en tiempos de Hircano II) acudieran también a Judea los comerciantes atenienses (cf. n. 143, *supra*).

Pero las noticias más claras acerca de la actividad comercial y agrícola de los griegos en Palestina corresponden al período de los Tolomeos y han sido aportadas por los papiros de Zenón. Estos importantes documentos hablan del viaje que hizo Zenón a través de Palestina como representante de Apolonio, *dioiketes* de Egipto, por los años 260-258 a.C.; en ellos se menciona, por ejemplo, la exportación de grano desde Palestina a Egipto; la puesta en marcha de una explotación agrícola con 80.000 cepas en Bet-Anat de Galilea; la compra de esclavos y, finalmente, la exportación a Egipto de víveres y artículos manufacturados como muebles[187]. Durante el período romano ya era muy considerable el influjo griego en las costumbres del pueblo judío. Los términos relacionados con la clase de los comerciantes eran en parte griegos. Un óstracon del siglo III a.C. procedente de Kirbet el-Kôm, entre Hebrón y Lakiš, contiene el término κάπηλος (mercader o quizá «prestamista») transliterado como *qpyls*[188]. Un comerciante en granos es *syṭwn* (σιτώνης); un agente de ventas, *mnpwl* (μονοπώλης); un detallista, *plṭr* (πρατήρ)[189]. El libro en

día, cf. en definitiva P. Borinard, en DB *Supp.* VIII (1972) cols. 136-240, s.v. *Poterie palestinienne.* Para el segundo período que cubren los textos rabínicos, cf. Y. Brand, *La cerámica en la literatura talmúdica* (1953), en hebreo.

186 Tucíd., II,69,1: τὸν πλοῦν τῶν ὁλκάδων τῶν ἀπὸ Φασήλιδος καὶ Φοινίκης καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἠπείρου; VIII,35,2: τὰς ἀπ' 'Αιγύπτου ὁλκάδας προσβαλούσας Cf. en general sobre el comercio ateniense en tiempos de Pericles, E. Meyer, *Geschichte des Altertums* IV (1901) 53ss. Cf. F. M. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (138) 320s.

187 Cf., V. Tcherikower (Tcherikover), *Palestine under the Ptolemies. A contribution to the study of the Zenon papyri:* «Mizraim» 4-5 (1937) 9-90; id., *Hellenistic Civilisation and the Jews* (1959) 60-71; Hengel, *Judaims and Hellenism*, 35-47.

188 L. T. Geraty, *The Khirbet el-Kôm Bilingual Ostracon:* BASOR 220 (1975). El hecho de que el individuo en cuestión preste dinero, sin embargo, no obliga a traducir *kapelos* por «prestamista».

189 *syṭwn:* Dem. 2,4; 5,6; B.B. 5,10; Kel. 12,1; Krauss II, 381s.

que el comerciante lleva sus cuentas se llama *pnqs* (πίναξ)[190].

El sistema monetario de Palestina era en parte fenicio-helenístico y en parte griego o romano[191]. El patrón de las monedas de plata acuñadas en las ciudades helenísticas de Palestina y Fenicia a partir del reinado de Alejandro Magno o antes, en ocasiones[192], era unas veces el ático (la tetradracma de aproximadamente 17 gramos) y otras el fenicio-helenístico (1 siclo = 1 tetradracma de aproximadamente 14,55 gramos; medio siclo de aproximadamente 7 gramos). Alejandro acuñaba conforme al patrón ático; los Tolomeos seguían el fenicio y los Seléucidas utilizaron el ático al principio y posteriormente, en ocasiones a partir del año 162 a.C., y luego constantemente desde tiempos de Alejandro Balas, el fenicio[193]. Quizá se refieran también al patrón fenicio los libros de los Macabeos, en que las cuentas se hacen por

---

mnpwl: Dem. 5,4; Krauss II, 344. *pltr:* Dem. 5,4; A.Z. 4,9; Krauss II, 458; *Talm. Arch.* I, 93; II, 349, 365. Para otras expresiones griegas usadas en el comercio, cf. Krauss II, 634s; *Talm. Arch.* II, 349-82.

[190] *pnqs:* Šab. 12,4; Šebu. 7,1.5; Abot 3,16; Kel. 17,17; 24,7; Krauss II, 466s; *Talm. Arch.* I,204; II, 99, 349, 371, 411; III, 144, 160, 180, 208. Estos libros de contabilidad consistían en dos tablillas unidas que podían abrirse y cerrarse.

[191] Sobre el sistema monetario judío, cf., además de las obras clásicas de Eckhel, Mionnet, de Saulcy y Madden, B. V. Head, *Historia Numorum* (^{2}1911); BMC *Palestine;* A. Reifenberg, *Ancient Jewish Coins* (^{2}1947); idem, *Israel's History in Coins from the Maccabees to the Roman Conquest* (1953); cf. Kindler (ed.), *International Numismatic Convention: The Patterns of Monetary Development in Phoenicia and Palestine in Antiquity* (1967); L. A. Mayer, *A Bibliography of Jewish Numismatics* (1966); Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period* (1967); D. Sperber, *Roman Palestine 200-400. Money and Prices* (1974). Cf. vol. I, pp. 32-34 y Apéndice IV.

[192] Cf. P. Naster, *Le développement des monnayages phéniciens avant Alexandre d'après les Trésors,* en *Int. Num. Conv.* (1967) 3-24; A. Kindler, *The Greco-Phoenician Coins Struck in Palestine in the Time of the Persian Empire:* INJ (1963) 2-6.

[193] Cf. T. Reinach, *Les monnaies juives* (1887) 13-15; E. T. Newell, *The Dated Alexander Coinage of Sidon and Ake* (1916); E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques. Les rois de Syrie* (1890), CXXV, CLXXXIII; en especial, E. J. Bikerman, *Institutions des Séleucides* (1938) 210ss; cf. O. Mørkholm, *The Monetary System of the Seleucid Kings until 129 B. C.,* en *Int. Num. Conv.* (cf. nota 186) 75-87. Estudio de la metrología del siclo y el medio siclo tirios en A. Ben-David, *Jerusalem und Tyros: ein Beitrag zur palästinischen Münz- und Wirtschaftsgeschichte (126 a.c.-57 p.c.)* (1969) 9-16.

dracmas y talentos[194].

Esta misma moneda de plata fenicio-helenística predominó en el comercio de Palestina incluso durante el período de los Asmoneos, ya que éstos probablemente sólo acuñaron moneda de cobre[195]. Estas monedas llevaban una leyenda hebrea, aunque los Asmoneos posteriores le añadieron otra en griego. Durante el período herodiano-romano, todas las monedas de curso en Palestina o acuñadas allí llevaban leyenda griega (o griega y latina). Por lo que se refiere al patrón de estas acuñaciones, es posible que la administración romana tendiera a imponer el patrón romano en todo el Imperio[196]. Así se advierte en Palestina con mayor claridad que en las demás regiones. Los Herodianos no estaban facultados para acuñar moneda de plata; sólo acuñaban las de cobre o de bronce ocasionalmente; aunque sus pesos no son constantes, de hecho corresponden con variantes según los distintos gobernantes, el *as*, *semis* y *quadrans* romanos. Unicamente la más pequeña de estas pequeñas monedas de Palestina (*peruṭah* = 1/8 de *as*) era completamente ajena al sistema romano[197]. Bajo los gobernadores se mantuvo esta misma situa-

---

[194] Dracmas: 2 Mac 4,19; 10,20; 12,43. Talentos: 1 Mac 11,28; 13,16.19; 15,31.35; 2 Mac 3,11; 4,8.24; 5,21; 8,10s. El talento hebreo equivalía a 3.000 siclos, es decir, a 12.000 dracmas en moneda fenicia. Josefo, en sus noticias sobre el testamento de Herodes, da la equivalencia de un talento a 10.000 «piezas de plata», como se deduce de una comparación entre *Ant.*, XVII,6,1 (146); 8,1 (189-90) y 11,5 (321-23). Es probable que base sus cálculos en la dracma ática, pues 10.000 dracmas áticas equivalen aproximadamente a 12.000 fenicias. Así, F. Hultsch, *Das hebräische Talent bei Josephus:* «Klio» 2 (1902) 70-72. Sobre los distintos tipos de dracma, cf. id., RE V, cols. 1613-33; también *Didrachmon*, V, cols. 433-36.

[195] La hipótesis de que Simón Macabeo acuñó siclos y medios siclos de plata ha sido ya abandonada; cf. vol. I, pp. 762 s. Nótese también R. S. Hanson, *Towards a Chronology of the Hasmonaean Coins:* BASOR 216 (1974) 21-23. En Qumrán se ha descubierto un tesoro de 516 monedas tirias de plata, datado a finales del siglo II y en el siglo I a.C.; la más reciente corresponde al año 118 de Tiro (9/8 a.C.). Cf. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (1973) 34 y nota 1. Cf. A. Kindler, *The Mint of Tyre-The Major Source of Silver Coins in Palestine*, en *E. Sukenik Memorial Volume* (1967) 318-24.

[196] Compárese el consejo que Dión (LII,30,9) pone en boca de Mecenas (en relación con las provincias): μήτε δὲ νομίσματα ἢ καὶ σταθμὰ ἢ μέτρα ἰδίᾳ τις αὐτῶν ἐχέτω, ἀλλὰ τοῖς ἡμετέροις καὶ ἐκεῖνοι πάντες χρήσθωσαν.

[197] Cf. J. Meyshan, *The Monetary Pattern of the Herodian Coina-*

ción. En consecuencia, las monedas de curso en Palestina eran las de oro *(aurei)* y plata *(denarii)* acuñadas en el exterior y las de cobre acuñadas en el mismo país. Un rescripto de Germánico (de la época en que ejerció el mando supremo en Oriente, entre los años 17 y 19 d.C.) citado en la tarifa de Palmira ordena expresamente que los peajes sean pagados en monedas acuñadas conforme al patrón itálico[198]. La moneda palestinense se atuvo a este patrón ya en tiempos del reinado de Herodes I. Por otra parte, ya en el siglo I d.C., las designaciones romanas de las monedas eran en Palestina más corrientes que las griegas o hebreas, aún en uso. Así se desprende de los siguientes datos compilados a partir de la Misná, el Nuevo Testamento[199] y las cuevas de Murabbaʿat.

---

ge, en *Int. Num. Conv.* (1963) 220-26; cf. sin embargo, B. Oesterreicher, *The Denomination of Ancien Jewish Coins:* INJ 1 (1963) 7-12.

[198] Tab. iva II, 42ss: καὶ Γερμανικοῦ Καίσαρος διὰ τῆς πρὸς Στατείλι[ον ἐπισ]τολῆς διασαφήσαντος, ὅτι δεῖ πρὸς ἀσσάριον ἰτα[λικὸν] τὰ τέλη λογεύεσθαι. Cf. H. Dessau, «Hermes» 19 (1884) 519s; sobre el texto, cf. Cooke, *Text-Book of North-Semitic Inscriptions* (1903) n.º 147, p. 319; y texto griego en Dittenberger, OGIS 629 y IGR III, 1056; CIS II, 3913. Dittenberger lee erróneamente πρὸς ἀσσάριον πά[ντα] τὰ τέλη. La lectura y restauración ἰτα [λικὸν] son absolutamente seguras, puesto que en el texto arameo paralelo se ha conservado. La tarifa de palmira, sin embargo, permite el uso de pequeñas monedas locales para cantidades que no lleguen a un denario.

[199] Cf. en Krauss, II, 635s; *Talm. Arch.* II, 404-9 una lista de nombres griegos y latinos de monedas que aparecen en la literatura rabínica. Sobre las monedas mencionadas en el Nuevo Testamento, cf. F. Madden, *Coins of the Jews*, 289-310; H. Hamburger, s.v. *Money*, en IDB III, 423-35, especialmente 428. Sobre las cuevas de Murabbʿat, cf. los distintos índices de DJD II. Sobre el sistema monetario romano, cf. J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* II (1876) 3-75. F. Hultsch, *Griechische und römische Metrologie* (²1882); E. A. Sydenham, *The Coinage of the Roman Republic* (1952); R. Thomsen, *Early Roman Coinage.* I-III (1957-61); M. H. Crawford, *Roman Republican Coinage* I-II (1974) especialmente 621-32; H. M. V. Sutherland, *Roman Coins* (1974). Las más claras tabulaciones de la moneda romana de oro, plata y bronce bajo el Imperio son las de V. Picozzi, *La monetazione imperiale romana* (1966) I parte.

Se recogen en la lista siguiente las distintas monedas mencionadas en la literatura rabínica:

Oro

1 *mina*	= 4 *dinares* de oro = 100 *dinares*
1 *dinar de oro*	= 25 *dinares*

1. La única moneda de oro que circulaba en Palestina era el *aureus* romano de veinticinco *denarii*, al que se alude frecuentemente en la Misná como «el *denarius* de oro» (*dynr zhr*)[200].

2. La moneda de plata en circulación era el *denarius* (δηνάριον), la moneda más frecuentemente mencionada en el Nuevo Testamento (Mt 18,28; 20,2ss; 22,19; Mc 6,37; 12,15; 14,5; Lc 7,41; 10,35; 20,24; Jn 6-7; 12,5; Ap 6,6). Que esta designación romana era habitual se desprende asimismo de la Misná, en que el término *dynr* es casi más frecuente que el equivalente semítico *zwz*[201]. Como el valor del *denarius* era igual al de la dracma

---

Plata

1 *sela'*	= 1 *sĕqel* del santuario = 2 *sĕqels* (comunes) = 4 *dinares.*
1 *šeqel*	= 2 *dinares* o *zuz*
1 *zuz*	= 2 *tropaicos* = 5 *asper* = 6 *maah* = 8 *tresit* = *12 pondion.*
1 *maah*	= 2 *pondion*

Cobre

1 *tresit*	= 1 $^1/_2$ *pondion* = 3 *issar*
1 *issar*	= $^1/_2$ *pondion* = 8 *perutah*
1 *perutah*	= unidad mínima
1 *zuz*	= 2 *tropaicos* = 5 *asper* = 6 *maahs* = 8 *tresit* = 12 *pondion* = 24 *issar* = 196 *perutah*

200 *dynr zhb:* M.Š. 2,7; 4,9; Šeq. 6,6; Naz. 5,2; B.Q. 4,1; Šebu. 6,3; Mei. 6,4. Sobre el *aureus* romano, cf. Marquardt II, 25s; Hultsch, 308ss. Que el *dynr zhb* equivalía a 25 denarios se desprende, por ejemplo, de Ket. 10,4; B.Q. 4,1. En una inscripción de Palmira del año 193 d.C. aparece χρυσᾶ παλαιὰ δηνάρ[ι]α; cf. Waddington, *Inscr. de la Syrie,* n.° 2596 = IGR III, 1050.

201 *dynr:* por ejemplo, Pea 8,8; Dem. 2,5; M.Š. 2,9; Šeq. 2,4; Bes. 3,7; Ket. 5,7; 6,3.4; 10,2; Qid. 1,1; 2,2; B.M. 4,5; Arak. 6,2.5, etc.: Kraus II, 207s. δηνάρια aparece en inscripciones de Batanea y Traconítide; Waddington, n.os 2095, 2341, 2537a; en estas inscripciones es lo más frecuente utilizar el signo ×, al igual que en DJD II, n.os 114 verso: ×ν' = 50 denarios. También la tarifa de Palmira cuenta siempre en denarios. *zuz:* Pea. 8,8-9; Yom. 3,7; Ket. 1,5; 6,5; 9,8; Git. 7,5; Qid. 3,2; B.Q. 4,1; 8,6; B.B. 10,2. *zuz* como unidad monetaria básica es común en los documentos hebreos y arameos descubiertos en el Desierto de Judea. DJD II, n.os 18,4; 20,5; 22 I,4; 30,21 (88 *zuz* = 22 *sela's*); 32,2-4. Cf. también el óstracon greco-arameo de Khirbet el-Kôm, fechado en *ca.* 277 a.C., línea 3. En el texto griego, dracma se indica mediante el símbolo |–: L. T. Geraty, BASOR 220 (1975) 55. Los siguientes símbolos semíticos para la designación de las monedas

ática, también se contaba en dracmas, pero éste no era el método habitual[202].

3. Entre las monedas de cobre, se alude frecuentemente al doble *as* o *dupondius* (en hebreo, *pwndywn*)[203]. También al *dupondius* se refiere Jesús en Lc 12,6, donde la Vulgata traduce correctamente ἀσσαρίων δύο por *dipondio*.

4. La moneda de cobre más corriente era el *as*, llamada en latín antiguo *assarius*, de donde procede el griego ἀσσάριον (Mt 10,29; Lc 12,6), *'sr* en hebreo y a veces, explícitamente, *'sr 'yṭlqy*, «el *as* itálico»[204]. Originariamente equivalía a la décima parte de un *denarius*, pero más tarde fue tan sólo una dieciseisava parte[205].

5. La más pequeña moneda de cobre era la *prwṭh (peruṭah)*, equivalente a una octava parte de *as*[206]. Desconocida en el sis-

---

han sido identificados del modo siguiente en la conjetura de J. T. Milik: *k* = *krš* = *sela'* o tetradracma; *r* = *rb'* = *dinar/zuz; m* = *m'h* = 1/6 de *dinar:* DJD II, 90. Sobre *denarion* en los textos griegos de Murabba'at, cf. DJD II, n.os 114; 116,12; 121,3. Bajo Nerón se redujo el peso del *aureus* y del denario; cf. Sutherland, *Roman Coins,* 159. De ahí que la Misná mencione un *sl' nrwnyt* (1 *sela'* = 1 tetradracma de 4 denarios). Sobre el uso de *sl'* en Murabba'at, cf. DJD II, n.os 23,5; 30,21; 31,5.2 (?); 46,8 (?).

202 δραχμή: Lc 15,8s; Josefo, *Vita,* 44 (224). Ambos pasajes, sin embargo, podrían referise a dracmas en moneda tiria; cf. n. 210, *infra;* cf. también, posiblemente, las [δραχμ]ὰς χιλίας Σύρας en una inscripción del Haurán; Waddington, n.° 1994. También se cuenta en dracmas en inscripciones procedentes de Gerasa; cf. *Gerasa,* Ins. n.os 3 [4], 5, 6, 17, [49], 52. Nótese también que en DJD II, n. 115, lins. 5, 6, 12 y 118 verso, lins. 9, 12 el símbolo < es interpretado como «dracma».

203 *pwndywn:* Pea, 8,7; Šebu. 8,4; M.Š. 4,8; Erub. 8,2; B.M. 4,5; B.B. 5,9; Šebu. 6,3; Kel. 17,12 (en este pasaje, explícitamente como un *pondion* itálico: *pwndywn 'yṭlqy*); Krauss II, 427. De B.B. 5,9 se desprende claramente que un *pondion* equivale a dos *asses*, como se advierte asimismo en el Talmud (jQid. 58d; bQid. 12a). El *pondion*, por consiguiente, era sin duda alguna el *dupondius* romano. Sobre el *dupondius*, cf. RE V, cols. 1843-46.

204 *'sr 'yṭlqy*: Qid. 1,1; Edu. 4,7; Hull. 3,2; Miq. 9,5. *'sr 'yṭlqy* aparece además dos veces en el texto arameo de la tarifa de Palmira, tab. IIc, lins. 9 y 35 (CIS II, 3913). En griego, ἀσσάριον ἰταλικόν (cf. n. 198, *supra*). Sobre *'sr* en general, cf., por ejemplo, Pea. 8,1; Šebu. 8,4; Maas. 2,5.6; M.Š. 4,3.8; Erub. 7,10; B.M. 4,5; B.B. 5,9; Krauss II, 37s; *Talm. Arch.* II, 407.

205 Cf. Crawford, *Roman Republican Coinage,* 612-15.

206 *prwṭh:* Qid. 1,1; 2,1.6; B.Q. 9,5.6.7; B.M. 4,7.8; Šebu. 6,1.3;

tema monetario romano, su nombre es semítico. Se identifica, sin embargo, con el λέπτον que aparece en el Nuevo Testamento (Mc 12,42; Lc 12,59; 21,2), que, según Mc 12,42, equivalía a medio *quadrans*, es decir a la octava parte de un *as*. De hecho, existen monedas con este valor desde la época de los Asmoneos y no faltan las del período herodiano-romano[207]. Es notable, sin embargo, el hecho de que tanto la Misná como el Nuevo Testamento cuenten sólo a base de esta fracción mínima del *as*, en vez del *semis* ($^1/_2$ *as*) y el *quadrans* ($^1/_4$ *as*) romanos, a pesar de que estas monedas se acuñaban también por entonces en Palestina, si bien en cantidades menores que la *peruṭah*[208]. Parece que la costumbre de contar sobre la base de la *peruṭah* tuvo su origen en época prerromana y se mantuvo incluso después de la introducción de los tipos monetales romanos[209].

Las monedas acuñadas en las ciudades de Palestina, particularmente en Tiro, que siguieron circulando incluso cuando cesaron las acuñaciones conforme a este patrón, no se regían por el de la moneda romana[210].

Edu. 4,7. Su equivalencia a 1/8 de *as* está explícitamente indicada en Qid. 1,1; Edu. 4,7.

207 Cf. Madden, *History of Jewish Coinage*, 296-302; cf. también n. 197, *supra*.

208 El *semis* y el *quadrans* no se mencionan en la Misná; aparecen por vez primera en los Talmudes de Jerusalén y Babilonia. En el N.T. se hace referencia por dos veces al *quadrans* (κοδράντης), pero en uno de los pasajes (Mc 12,42), las palabras ὅ ἐστιν κοδράντης parecen ser una aclaración añadida por el evangelista, mientras que en el otro (Mt 5,26), el término κοδράντης fue probablemente introducido por el evangelista en lugar del λέπτον que contenía la fuente de Lucas (12,59). Las fuentes de los evangelios, por consiguiente, mencionarían tan sólo el λέπτον, del mismo modo que la Misná hace referencia únicamente a la *prwṭh*. Cf. J. Meyshan, *¿Qué es una prutah?*, en *Sukenik Memorial Volume* (1967) 325-26 (en hebreo). Cf. Krauss, *Talm. Arch.* II, 408. Sobre la moneda en el período tardío, cf. D. Sperber, *Roman Palestine 200-400: Money and Prices* (1974).

209 En la Misná se hace mención esporádica del *ṭrpʿyq* = τροπαϊκόν = $^1/_2$ denario o *quinarius* (Ket. 5,7) y del *ṭrysyt* = *tressis* = 3 *ases* (*tripondius*; Šebu. 6,3). Ambas monedas pertenecían al sistema romano. El significado de *'spr* (M.Š. 2,9; Edu. 1,10), que verosímilmente sólo aparece una vez, es cierto. Sobre las tres, cf. Krauss II, 278, 273s, 293; *Talm. Arch.* II, 408.

210 Las monedas fenicias son algo más ligeras de peso que las romanas (acuñadas conforme al patrón ático); cf. F. Hultsch, *Griechische und römische Metrologie*, 594 y nn. 192, 193. Un νόμισμα Τύριον con valor de 4 dracmas es mencionado por Josefo, *Bello*, II,21,2 (592);

Lo que decimos de la moneda, el medio usado en el comercio, puede aplicarse también a los objetos del comercio[211]. También en este terreno nos encontramos a cada paso con nombres y géneros griegos y romanos[212]. Al mismo tiempo ha de tenerse en

cf. *Vita,* 13 (75). Sobre la expresión ἀργυρίου τ[υ]ρί[ου], cf. DJD II, n.° 114, 10 (cf. p. 42) y Γσ' οἵ εισιν τυρίοι V [200 dracmas = 50 *šeqels* sirios; cf. *ibid.*, n.° 115, 5. Las δίδραχμον (Mt 17,24) y la στατήρ (= 4 dracmas, Mt 17, 27) son también monedas de esta época, cf. DJD II, n.° 114, 11; el tributo del templo se pagaba en moneda tiria (*ksp ṣwry*), como se hacía en el caso de las restantes tasas derivadas de la Biblia; cf. Bek. 8,7; tKet. (12) 13,4; cf. *ṣwryn m'h* (100 tirios) en el contrato de matrimonio de Babata, en Yadin, IEJ (1962) 244. Por ello, el tesoro en siclos y medios siclos tirios, junto con algunos *denarii* (4.500 monedas de plata) descubierto en 1960 en el Monte Carmelo se interpreta como una consignación de tributos del templo interceptada en ruta el año 67 d.C.; cf. L. Kadman, *Temple Dues and Currency in Ancient Palestine in the Light of Recently Discovered Coin-Hoards:* INB 1 (1962) 9-11. Cf. p. 34 del vol. I y A. Ben-David, *Jerusalem und Tyros* (1969). Sobre las monedas tirias de plata descubiertas en Qumrán, cf. n. 195, *supra.* Cuando Josefo, *Bello,* II,21,2 (592) valora el νόμισμα Τύριον en 4 dracmas áticas (lo mismo que hace en el caso del siclo hebreo en *Ant.*, III,8,2 [194]), se trata probablemente de una valoración aproximada en contraste con las dracmas egipcias de la época (desde los tiempos de Tiberio se acuñaron en Egipto unas tetradracmas de una aleación de cobre y plata) que se equiparaban en cuanto al valor al denario, de manera que una dracma egipcia poseía quizá sólo la cuarta parte del valor de una dracma de plata; cf. Hultsch, RE V, col. 1630; estrictamente, la tetradracma tiria era algo más ligera que la ática, cf. Hultsch, 595s.

[211] Compárese con la lista de productos consignada la única colección de objetos conservados, fechada el año 130 d.C., descubierta en la «Cueva de las Cartas». Cf. Y. Yadin, *The Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters* (1963). Los hallazgos consisten en utensilios de metal, vidrios, cerámica, joyas, impresiones de sellos, objetos de madera y hueso, cestería, cuero y textiles.

[212] Sobre las mercancías objeto de comercio en la antigüedad, cf. J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer* II (1882). K. F. Hermann y H. Blümner, *Lehrbuch der griechischen Privataltertümer* (1882); *id.*, *Die gewerbliche Tätigkeit der Völker des klassichen Altertums* (1869). Cf. también M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire* (1957); T. Frank, *Economic Survey of Ancient Rome* I-V (1933-40); M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World* (1941); F. Heichelheim, *An Ancient Economic History* I-III (1958-70). Sobre los datos aportados por la literatura rabínica, cf. Krauss, *Talm. Arch.* II, 249-315. Sobre las técnicas de producción, cf. H. Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern* I-IV (1875-87); P. Rieger, *Versuch einer Tech-*

cuenta que Palestina, rica en productos naturales, hacía su propia aportación, y no pequeña, al comercio internacional; los productos de su agricultura y de su industria eran exportados a muchos otros países y gozaban de cierta fama[213]. Pero todos estos

---

nologie und Terminologie der Handwerke in der Mischnah I. Teil: *Spinnen, Färben, Weben, Walken* (1894). Cf. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technologie* I-IX (1956-71); C. Singer, E. J. Holmyard, A. R. Hall, T. I. Williams (eds.), *A History of Technology* II: *The Mediterranean Civilisations and the Middle Age, c. 700 B. C. to c. A. D. 1500* (1956); D. E. Strong, D. Brown, *Roman Crafts* (1976). El *Edictum Diocletiani de pretiis rerum* es un particular una rica fuente de información acerca de mercancías. Cf. *Der Maximaltariff des Diocletian* (ed. Mommsen con notas de Blümner, 1893). Cf. Blümner, s.v. *Edictum Diocletiani*, en RE V, cols. 1948-57; cf. T. Frank, *Economic Survey* V, 310-421; S. Lauffer, *Diokletians Preisedikt* (1971); M. Giacchero, *Edictum Diocletiani et collegarum de pretiis rerum venalium* (1974).

213 Sobre las mercancías que circulaban en Palestina, cf. J. Movers, *Die Phönizier* II, 3 (1856) 200-35; L. Herzfeld, *Handelsgeschichte der Juden*, 88-117; H. Blümner, *Die gewerbliche Tätigkeit...*, 24-27; H. Vogelstein, *Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mischnah* I. Teil: *Der Getreidebau* (1894); F. Goldmann, *Der Ölbau in Palästina zur Zeit der Misnah* (1907). Cf. F. M. Heichelheim, *Roman Syria*, en T. Frank, *Economic Survey* IV, 121-257; M. Avi-Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquest (536 B.C. to A.D. 640): A Historical Geography* (1960) pt. III, cap. 2, *Economic Geography* Cf. Krauss, *Talm. Arch.* II, 148-247; M. Avi-Yonah, *Trade, Industry and Crafts in Palestine in Antiquity* (1937); J. Felicks, *The Agriculture of Eretz Israel in the Period of the Mishnah and the Talmud* (1963). Se recoge una enumeración de mercancías en circulación durante el siglo IV d.C. en la *Expositio totius mundi* (ed. Rougé; cf. n. 92, *supra*), cap. 29: *Ascalon et Gaza, civitates eminentes et in negotio bullientes et habundantes omnibus, mittunt omni [negotio] Syriae et Aegypto vinum optimum* ... 31: *In linteamina sunt hae: Scythopolis, Laodicia, Byblus, Tyrus, Berytus, quae linteamen omni orbi terrarum emittunt et sunt eminentes in omni habundantia; similiter autem et Sarepta et Caesarea et Neapolis quomodo et Lydda purpurem alithinam. Omnes autem preadictae civitates gloriosae et fructiferae in frumento, vino et oleo; † hi et omnibus bonis abundant. † Nicholaum itaque palmulam in Palaestinae regione, loco, qui sic vocatur Jericho, similiter et Damascenam, et alteram palmulam minorem et psittacium et omne genus pomorun habent.* Era especialmente famosa la manufactura del lino de Escitópolis. En el *Edictum Diocletiani*, 26-28, entre las diversas clases de lienzos se mencionan los de Escitópolis en primer lugar como los más caros. Cf. también jQid. 62c; *kly pštn hdqym hb'yn mbyt š'n;* Movers II, 3, 217s; Herzfeld, 107; Marquardt, *Das*

productos, lo mismo si procedían del país que si eran importados de fuera, llevaban la marca de la civilización helenística, que era la dominante; las mercancías producidas en el país se ajustaban a sus demandas y los bienes importados de fuera eran precisamente los que estaban de moda por todas partes[214]. Podemos ilustrar este hecho con ejemplos tomados de la esfera de los alimentos y bebidas, de los vestidos y el mobiliario.

Entre los comestibles importados en Palestina conocemos el *kwtḥ* babilónico (una mezcla de leche agria, migas de pan y sal), la cerveza (*škr*) media, el vinagre (*ḥwmṣ*) edomita y el *zythos* (*zytws*) egipcio[215]. De Egipto, aparte de *zythos*, se importaban otros productos: pescado[216], mostaza, calabazas, habas y len-

---

Privatleben der Römer II, 466; Blümner, *Die Gewerbliche Tätigkeit*, 25; Krauss, *Talm. Arch.* I, 136-42. La Misná supone también que la principal industria de Galilea era la pañería, mientras que en Judea predominaba la producción de lana (B.K. 10,9). De ahí el mercado de lanas que había en Jerusalén; Erub. 10,9; Josefo, *Bello*, V,8,1 (331).

[214] Sobre artículos importados, cf. también Herzfeld, *Handelsgeschichte*, 117-29.

[215] En Pes 3,1 se mencionan estos cuatro artículos como ejemplos de los confeccionados con cereales que han sufrido la fermentación. Sobre el ζῦθος o ζῦτος egipcio (una especie de cerveza), en hebreo *zytws*, no *zytwm*, cf. J. Levy, *Neuhebräisches Wörterbuch*, s.v.; cf. Teofrasto, *De caus. plant.*, VI,11,2; Diodoro, I,34,10; Plinio, NH XXII,82/164; Estrabón, XVII,2,5 (824); *Digest.*, XXXIII,6,9; *Edict. Diocletiani*, II,1,12; Jerónimo, *Comm. in Ies.*, VII,9 (PL XXIV, col. 253; CCL LXXIII, 280); Krauss II, 247; *Talm. Arch.* II, 224; Marquardt, *Privatleben der Römer* II, 444; Hermann y Blümner, *Griech. Privataltert.*, 235; V. Hehn, *Kulturpflanzen und Haustier* (^{3}1877) 126s; RE s.v. *Bier;* EB s.v. *Wine and Strong Drink;* U. Wilcken, *Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien* I (1890) 369-73. Para referencias papirológicas, cf. F. Preisigke, *Wörterbuch* I (1925) y *Supp.* I (1971) s.v. ζυτηρά, ζυτοποιία, ζυτοπωλεῖον, ζῦτος. Cf. C. Préaux, *L'économie royale des Lagides* (1939) 152-8; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology* III (1955) 125-30. Cf. también Is 19,10 (LXX).

[216] Makš. 6,3. Se refiere a la salazón de pescado (ταρίχη)), que se producía en gran cantidad en diversos lugares de Egipto para la exportación; Blümner, *Die gewerbliche Tätigkeit*, etc., 14 y 17; J. Newman, *Agricultural Life of the Jews in Babylonia* (1932) 136-40; M. Schwabe, en S. *Krauss Jubilee Volume* (1936) 80-86. En la costa egipcia había numerosas localidades que llevaban el nombre de Ταριχέαι por esta industria; cf. Esteban de Bizancio, s.v. Sobre su amplia distribución, cf. Marquardt, *Privatleben der Römer* II, 420ss; J. André, *L'alimentation et la cuisine de Rome* (1961) 111-16; M. Ponsich, M. Tarradell,

tejas[217]. A Palestina llegaban sémolas de Cilicia[218], quesos de Bitinia[219], calabazas griegas[220], hisopo de Roma y Grecia[221] y el *colias* de España[222]. También venían de fuera, como indican sus nombres extranjeros, el espárrago, los altramuces y las nueces de Persia[223]. En Palestina había salazones de pescado, como sugieren el nombre de Ταριχεαί que llevaba una ciudad del Lago de Genesaret y la mención frecuente de la salmuera (*muries*) en la Misná. Tam-

---

Garum et industries antiques de salaison dans la Méditerranée occidentale (1965).

[217] Mostaza (*ḥrdl*): Kil. 1,2. Calabazas (*dl't*) Kil. 1,2,5. Judías (*pwl*): Kil. 1,2; 2,11; 3,4; Šebu. 2,8,9; 9,7; Šab. 9,7; Ned. 7,1.2. Cf. Plinio, NH XVIII,30/120-22. Lentejas (*'dšym*): Maas. 5,8; Kel. 17,8; Jerónimo, *Comm. in Ezech.*, IX,30,15 (PL XXV, col. 289; CCL 75, 422): *Unde et poeta pelusiacam appellat lentem, non quo ibi genus hoc leguminis gignatur, vel maxime, sed quo e Thebaida et omni Aegypto per rivum Nili illuc plurimum deferatur.* El «poeta» al que Jerónimo se refiere es Virgilio, *Georg.*, I, lín 228. Cf. también Plinio, NH XVI,76/201; Marquardt II, 410. El cultivo de la lenteja en Egipto es muy antiguo; cf. V. Hehn *Kulturpflanzen und Haustiere*[3]; 188; I. Löw, *Flora der Juden* II, 442-52. Cf. V. F. Hartmann, *L'agriculture dans l'ancienne Egypte* (1923); J. André, *L'alimentation*, cap. 1.

[218] *grys qylyqy:* Maas. 5,8; Kel. 17,12; Neg. 6.1.

[219] *gbynh wtnyyqy:* A.Z. 2,4 (que ha de leerse así en vez del corrupto *gbynh byt 'wnyyqy*). Sobre las diversas vocalizaciones, cf. Jastrow, *Dict.* s.v. En Tg. Neof. Gen. 10,2, los principales textos dicen *wbytyn'*, mientras que la variante marginal es *wyṭynyy'*. También se menciona el queso de Bitinia en Plinio, NH XI,97/241: *Trans maria vero Bithynus fere in gloria est.*

[220] *dl't ywnyt*: Kil. 1,5; 2.11; Orl. 3,7: Oho. 8,1.

[221] *'zwb ywn* y *'zwb rwmy:* Neg. 14,6; Par. 11,7. El primero también en Šab. 14,3.

[222] *qwlyym h'spnn:* Šab. 22,2; Makš. 6,3; Krauss II, 506. *Colias* es una especie de atún; cf. Plinio, NH, XXXII 53/146; Marquardt II, 422 y léxicos. Se comercializaba ya salado, como el famoso τάριχος español. Cf. Marquardt II, 421; Blümner, 130,135 y n. 216, *supra.*

[223] Espárrago (*'sprgws*, ἀσπάραγος). En el único pasaje de la Misná en que aparece, Ned. 6,10, el término no se refiere al verdadero espárrago, sino a los brotes de diversas plantas que tienen alguna semejanza con el espárrago. Cf. Löw, REJ 16 (18) 156. Altramuces (*twrmws*, θέρμος = *lupinus termis*): Šab. 18,1; Makš. 4,6; Teb. 1,4. Nueces persas ('sprsqy, Περσική): Kil. 1,4; Maas. 1,2. En los dos pasajes, como demuestra el contexto, no se hace referencia a los melocotones, sino a las nueces persas; sobre éstas, cf. Marquardt II, 411. Para más datos sobre nombres griegos de plantas en la literatura rabínica, cf. Krauss II, 626s.

bién en este caso, los nombres extranjeros sugieren que se trata de usos importados del exterior[224].

Entre los artículos de vestir de origen extranjero[225] que se mencionan hallamos los tejidos de lino y algodón de Pelusio o de la India[226], las prendas de fieltro de Cilicia[227], el *sagum* (*sgwm*), la *dalmática* (*dlmṭyqywn*), el *paragaudion* (*prgwd*), la *stola* (*'ṣṭlyt*)[228], el pañuelo para limpiarse el sudor (*swdryn*, σουδά-

---

224 Sobre Ταριχέαι, cf. en especial Estrabón, XVI,2,45 (764). Se menciona por vez primera en relación con Casio, Josefo, *Ant.*, XIV,7,3 (120); *Bello*, I,8,9 (180); Cicerón, *Ad fam.*, XII,11. *mwryys:* Ter. 11,1; Yom. 8,3; Ned. 6,4; A.Z. 2,4; Kel. 10,5; Krauss II, 329. Cf. Avi-Yonah, *Gazetteer of Roman Palestine* (1976) 99.

225 Cf. también la lista de nombres griegos y latinos en Krauss II, 641-43; *Talm. Arch.* I, 127-207; cf. también A. Rosenzweig, *Kleidung und Schmuck im biblischen und talmudischen Schrifttum* (1905).

226 Según Yom. 3,7, las vestiduras que llevaba el sumo sacerdote el Día de la Expiación estaban hechas de ambas materias. Por la mañana llevaba el *pylwsyn* y por la tarde el *hndwwyn* (a partir de estos nombres no es posible saber si estaban hechas de lino o de algodón). Cf. Krauss, *Talm. Arch.* I, 131. Eran famosas las prendas finas de lino de Pelusio; cf. Plinio NH, XIX,1/14: *Aegyptio lino minimum firmitatis, plurimum lucri. Quattuor ibi genera: Taniticum ac Pelusiacum, Buticum, Tentyriticum;* Movers II, 3, 318; H. Blümner, *Die gewerbliche Tätigkeit,* 6ss, especialmente 16. Cf. A. H. M. Jones, *The Cloth Industry under the Roman Empire,* en *The Roman Economy* (1974) cap. 18; E. Wipszycka, *L'industrie textile dans l'Egypte romaine* (1965). Materiales procedentes de la India (ὀθόνιον 'Ινδικόν, ὀθόνη 'Ινδική, σινδόνος 'Ινδικαί) se mencionan también como artículos de comercio en el *Periplus maris Erythraei* (6, 31, 41, 48, 63). Parece referirse a prendas de algodón; cf. Marquardt II, 472s. Cf. E. H. Warmington, *The Commerce between the Roman Empire and India* ([2]1974) 210-12.

227 *qylqy:* Kel. 29,1. El cilicio era un fieltro preparado con pelo de cabra y que se utilizaba con diversos fines (abrigos bastos, cortinas, cobertores, etc.). Cf. Marquardt II, 463: H. Blümner, 30; RE s.v. Si Pablo de Tarso era σκηνοποιός (Hch 18,13) de Cilicia, es que estaba relacionado con la principal industria de su país natal. En la Misná, *qylqy* significa simplemente una «masa compacta», por ejemplo, unos mechones espesos de pelo en la barba, en el pecho, etc. (Miq. 9,2).

228 *sgws:* Kel. 9,7; Oho. 11,3; 15,1; Neg. 11,11; Miq. 7,6; Krauss II,371. *dlmṭyqywn*: Kil. 9,7. *srgwd:* Šeq. 3,2; Kel. 29,1; Krauss II, 477. *'ṣṭlyt:* Yom. 7,1; Git. 7,5. Sobre estas prendas de vestir, cf. Marquardt II, 548s, 563s, 556s; cf. L. M. Wilson, *The Clothing of the Ancient Romans* (1938) 104-9; 152-61; 117-18. El *sagum* era una especie de capote que dejaba los brazos libres y por ello era usado en

ϱιον)[229], el sombrero *(plywn,* πιλίον) y los zapatos de fieltro (*'mply'*, ἐμπίλια), las sandalias *(sndl)*, incluido un tipo especial llamado «laodiceo» *(sndl ldyqy)*[230]. Además, distintos términos técnicos relacionados con la industria indican que se deben al influjo de prototipos griegos. Cierta clase de hilo se llama *nym'* (νῆμα); los hilos de la trama en el telar son *qyrws* (καῖϱος)[231]; el curtido es *bwrsy* (βυϱσεύς)[232]. En cuanto a las materias primas, el cáñamo (*qnbws*, κάνναβος, κάνναβις), por ejemplo, llegó a Palestina por vez primera a través de los griegos[233].

Eran muy numerosos los utensilios domésticos de origen extranjero, particularmente griego y romano[234]. Entre los originarios de Egipto se contaban el cesto egípcio, la escalera egipcia y

---

especial por soldados y trabajadores manuales. Las otras tres eran distintos tipos de prendas interiores. La *dalmatica* es mencionada también por Epifanio, *Panar.*, 15, donde habla de la indumentaria de los escribas.

229 *swdryn:* Šab. 3,3; Yom. 6,8; San. 6,1; Tam. 7,3; Kel. 29,1; Krauss II, 373s; *Talm. Arch.* I, 166; II, 243. En el Nuevo Testamento, cf. Lc 19,20; Jn 11,44; 20,7; Hch 19,12.

230 *plywn:* Kel. 29,1; Nid. 8,1; Krauss II, 448. *'mply':* Yeb. 12,1; Kel. 27,6; Krauss II, 62. Cf. también Marquardt II, 486; Waddington, 164. *sndl,* por ejemplo: Šab. 6,2.5; 10,3; 15,2; Šeq. 3,2; Bes. 1,10; Meg. 4,8; Yeb. 12,1; Arak. 6,5; Krauss II, 399s. Al que hace sandalias se le llama *sndlr:* Yeb. 12,5; Ket. 5,4; Abot 4,11; Kel. 5,5. Sobre sandalias en general, cf. Marquardt II, 577s; Hermann y Blümner, *Griechische Privataltertümer*, 181, 196; Krauss, *Talm. Arch.* I, 175-85. Nótense también las sandalias descubiertas en la Cueva de las Cartas y en otros parajes del Desierto de Judea; Y. Yadin, *The Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters* (1963) 165-68.

231 *nym':* Erub. 10,13; Šeq. 8,5; Kel. 19,1; 29,1; Neg. 11,10; Krauss II, 359. *qyrws:* Šab. 13,2; Kel. 21,1; Krauss II, 520. Cf. sobre καῖϱος, H. Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste* I, 126ss. En general, P. Rieger, *Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Mischnah* I. *Spinnen, Färben, Weben, Walken* (1894).

232 *bwrsy:* Ket. 7,10; Krauss II, 146. *bwrsqy* (tenería): Šab. 1,2; Meg. 3,2; B.B. 2,9; Krauss II, 147; idem, «Byz. Zeitschr.» 2 (1893) 516-18.

233 *qnbws:* Kil. 5,8; 9,1.7; Neg. 11,2; Krauss II, 551s. Sobre la difusión geográfica del cultivo del cáñamo, cf. V. Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere*[3], 168s; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology* IV (1956) 58-60; H. Godwin, *The Ancient Cultivation of Hemp:* «Antiquity» 41 (1967) 42-48, 137-38.

234 Krauss II, 637s, 639s.

una maroma egipcia[235]. También se alude a una escalera tiria[236], así como a platos y fuentes sidonios[237]. Entre los muebles griegos y romanos se contaban la banqueta *(spsl, subsellium)*, el sillón (*qtdr'*, καθέδρα), la cortina *(wylwn, velum)*, el espejo *('spqlry', specularia)* y el candelabro corintio[238]. Entre los elementos para comer y beber se incluían la bandeja *(ṭbwl', tabula)*, el plato *('sqwṭl', scutella)*, el tazón *(pyly*, φιάλη) y el mantel *(mph, mappa)*[239]. La designación más usada para cualquier clase de recipiente es *tyq* (θήκη)[240]. Entre los tipos concretos de receptáculos

---

[235] Cesto (*kpyph*): Šab. 20,2; Sot. 2,1; 3,1; Kel. 26,1. También en Teb. 4,2 debe leerse *kpyph* en lugar de *kpyšh*. Escalera (*slm*): B.B. 3,6; Zab. 3,1.3; 4,3. Maroma (*ḥbl*): Sot. 1,6.

[236] B.B. 3,6; Zab. 3,3.

[237] Kel. 4,3: *qwsym;* cf. el bíblico *qst*. Se refiere probablemente a recipientes de vidrio, producto muy conocido de Sidón en época romana; cf. Plinio, NH V, 19/76: *Sidon artifex vitri*. Cf. Hermann y Blümner, *Griechische Privataltertümer*, 437s; Marquardt, *Privatleben* II, 726. Krauss, *Talm. Arch.* II, 285-87. Cf. D. B. Harden, *Ancient Glass:* «Antiquity» 7 (1933) 419-28; F. Neuburg, *Ancient Glass* (1962); J. Price, *Glass*, en D. E. Strong y D. Brown, *Roman Crafts* (1976) cap. 9. Nótense en especial los hallazgos de vidrios procedentes de la Cueva de las Cartas, Yadin, *Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters* (1963) cap. 5.

[238] *spsl:* Šab. 23,5; B.B. 4,6; San. 2,1; Kel. 2,3; 22,3; Miq. 5,2; Zab. 3,3; 4,4; Krauss II, 408s; *Talm. Arch.* I, 60-61. Cf. Marquardt II, 704, *qtdr'*: Ket. 5,5; Kel. 4,3; 22,3; 24,2; Krauss II, 572; *Talm. Arch.* I, 60-61; Marquardt II, 705. *wylwn:* Kel. 20,6; 24,13; Krauss II, 235s; *Talm. Arch.* I, 39. *'spqlry':* Kel. 30,2; Krauss II, 93; *Talm. Arch.* I, 43, 68, 399. El rey Agripa poseía candelabros corintios; cf. Josefo, *Vita*, 13 (68). Estaban hechos de bronce corintio, como la Puerta de Nicanor en el templo de Jerusalén (cf. n. 170, *supra*). Los utensilios corintios eran considerados muy valiosos y estuvieron de moda en la corte imperial romana, hasta el punto de que el esclavo encargado de su custodia era conocido como *a Corinthiis* o *Corinthiarius*. Cf. RE s.v. *A Corinthiis* y *Corinthium aes*. Sobre los *Iudaica vela*, con sus figuras de animales monstruosos, confeccionados en tiempos del poeta Claudiano (*ca.* 400 d.C.), quizá en Alejandría, cf. Th. Birt, RhM 45 (1890) 491-93. Sobre muebles, cf. G. M. A. Richter, *Ancient Furniture* (1926).

[239] *ṭbl':* Šab. 21,3; Bes. 1,8; M. Q. 3,7; Edu. 3,9 (*ṭbl'* significa también una placa de mármol colocada en el suelo: Sot. 2,2; Mid. 1,9; 3,3 o una plancha con figuras, R.H. 2,8); Krauss II, 254. *'sqwṭl':* M. Q. 3,7; Kel. 30,1. *pyly:* Sot. 2,2; Krauss II, 443s; Marquardt II,632. *mph:* Ber. 8,3; Marquardt II, 469.

[240] *tyq:* Šab. 16,1; Kel. 16,7-8; Krauss II, 588; *Talm. Arch.* I, 60, 197; II, 264-65; III, 155, 158, 195.

está el canasto *(qwph, cupa)*, la tinaja *(pyṭs*, πίθος)[241], el cofre (*glwsqm'*, γλωσσόκομον), el arca (*qmṭr'*, κάμπτρα), el cofrecillo *(qps', capsa)* y la bolsa *(mrṣwp*, μαρσύπιον)[242].

Estos ejemplos no agotan ni mucho menos el acervo de términos griegos y latinos que aparecen en la Misná[243]. Pero los señalados son suficientes para dar una viva impresión de hasta qué punto fueron adoptados los usos y costumbres occidentales en la Palestina del siglo II d.C. De hecho, el influjo griego se extendió a otros muchos campos. Encontramos términos griegos incluso en pasajes de la Misná donde no se trata de productos ni de conceptos occidentales. El aire recibe el nombre de *'wyr* = ἀήρ[244]; una forma es *ṭyps* = τύπος; un esquema o modelo, *dwgm'* = δεῖγμα[245]. Una persona ignorante o inexperta, un individuo ordinario por oposición a un sacerdote o un noble, se llama *hdywṭ* = ἰδιώτης; un enano es *nns* =νάννος; un ladrón, *lysṭys* = ληστής; los asesinos son *syqrym* = *sicarii*[246]. Para la noción de «débil» o

---

[241] *qwph* (un recipiente, tinaja o canasto redondos): Pea. 8,7; Dem. 2,5; Šab. 8,2; 10,2; 18,1; Šeq. 3,2; Bes. 4,1; Ket. 6,4; Kel. 16,3; 17,1; 28,6; Oho. 6,2; Toh. 9,1.4; Miq. 6,5; 10,5; Makš. 4,6; 6,3; Krauss II, 516; *Talm. Arch.* II, 109, 134, 217, 271, 304, 352, 386, 416. *pyṭs* (más correctamente *pyts*): B.M. 4,12; B.B. 6,2; Kel. 3,6; Krauss II, 440s; *Talm. Arch.* I, 89-90; II, 236, 292, 445, 626s; Hermann y Blümner, *Privataltertümer*, 162.

[242] *glwsqm':* Git. 3,3; B.B. 1,8; Mei. 6,1; Oho. 9,15. Según el último pasaje, un ataúd podía tener la forma de un γλοσσόκομον o una κάμπτρα. Los LXX (2 Cr 24,8.10.11) dicen γλοσσόκομον por *'rwn*. Cf. Krauss, *Talm. Arch.* II, 76-79. En el Nuevo Testamento (Jn 12,6; 13,29), γλοσσόκομον es una bolsa para guardar dinero. Cf. en general Krauss II, 175s, 213 y los léxicos. *qmṭr':* Kel. 16,7; Oho. 9,15; Krauss, *Talm. Arch.* I, 67, 398, 524. *qps':* Kel. 16,7; Krauss II, 517s; Marquardt II, 705s. *mrṣwp:* Šab. 8,5; Kel. 20,1; Krauss II, 353; *Talm. Arch.* II, 125.

[243] Otros muchos están atestiguados en el arameo targúmico, pero debido al conocido problema que plantea su datación es más sencillo utilizar la Misná.

[244] *'wyr:* Šab. 11,3; Hag. 1,8; Ket. 13,7; Git. 8,3; Qin. 2,1; Kel. 1,1; 2,1,8; 3,4 y en otros muchos pasajes; Oho. 3,3; 4,1; Zab. 5,9; Krauss II, 17s.

[245] *twps*, por ejemplo: la forma de la hogaza (Dem. 5,3-4) o la forma en que la hogaza era amasada (Men. 9,1) o la caja que contenía los tefillin (Kel. 16,7) o la forma de un libelo de repudio (Git. 3,2; 9,5). Cf. también Krauss II, 215, 258. *dwgm'* (Šab. 10,1): una muestra de semillas. Cf. también Krauss II, 187.

[246] *hdywṭ* es muy frecuente con distintas referencias; por ejemplo,

«enfermo» se usa la expresión griega *'sṭnys* = ἀσθενῆς; «pendiente» se dice *qṭprs* = καταφερής[247]. Entre los numerosos préstamos griegos en el arameo targúmico aparecen términos como *bsys* = βάσις, *glp* = γλύφω, *krz* = κηρύττω, *nymws* = νόμος, *ṭqs* = τάξις, etc.[248]

También era muy frecuente el uso de nombres propios personales griegos y latinos, incluso entre el pueblo común, los fariseos y los rabinos. No sólo hubo sumos sacerdotes, aristócratas y helenófilos, que se llamaron Jasón y Menelao (durante el período macabeo) o Boeto y Teófilo (en la época herodiana) y príncipes asmoneos y herodianos que llevaron nombres como Alejandro, Aristóbulo, Antígono, Herodes, Arquelao, Filipo, Antipas y Agripa, sino que también la gente corriente, como dos de los apóstoles de Jesús (Andrés y Felipe), era conocida por nombres griegos. En los círculos de los maestros rabínicos encontramos a Antígono de Soko, R. Dostay (= Dositeo), R. Habina b. Dosa, R. Dosa b. Arquinos (no Harkinas), R. Ḥananya b. Menasya (= Mnaseas) y Símmaco. También empezaron a adoptarse nombres latinos. El Juan Marcos mencionado en el Nuevo Testamento era, según Hch 12,12, palestinense; también lo era José Barsabas, por sobrenombre Justo (Hch 1,23). Josefo menciona, aparte del conocido Justo de Tiberíades, a un Níger de Perea[249].

---

a un laico por oposición a un artesano profesional (M.Q. 1,8.10) o a un individuo privado por oposición a un príncipe o a un funcionario (Ned. 5,5; San. 10,2; Git. 1,5) o también a un sacerdote ordinario por oposición al sumo sacerdote (Yeb. 2,4; 6,2.3.5; 7,1; 9,1-3). Cf. también Krauss II, 220s. *nns:* Bek. 7,6 y en el nombre propio *šm'wn bn nns:* Bik. 3,9; Šab. 16,5 y en otros pasajes; también se aplica a los animales (Par. 2,2) y cosas (Tam. 3,5; Mid. 3,5). Cf. también Krauss II, 364. *lsṭs,* usualmente en plural *lysṭym:* Ber. 1,3; Pea 2,7-8; Šab. 2,5; Pes. 3,7; Naz. 6,3; B. K. 6,1; 10,2; Krauss II, 315s; M. Hengel, *Die Zeloten* (1961, ²1976) 35-42, *syqrym:* Makš, 1,6. Es común en la forma incorrecta *syqryqwn* como singular: Bik. 1,2; 2,3; Git. 5,6; Krauss II, 392s. Cf. también Hengel, *Zeloten,* 51-54.

[247] *'ysṭnys:* Ber 2,6; Yom 3,5. *qṭprs:* Oho 3,3; Toh 8,8-9. Para más amplios detalles, cf. Krauss II, 651s.

[248] Cf. los ejemplos recopilados por E. Brederek, en *Theol. Stud. u. Krit.* (1901) 376s; cf. en especial G. Dalman, *Neuhebr. u. Aram. Wörterb.* y S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine* (1942). M. Zuckermandel, *Tosephta* (1880) contiene un *Glossar* (pp. xxxxix-lxliv) que indica los términos tomados en préstamo del griego.

[249] Cf., en general, L. Zunz, *Namen der Juden,* en *Gesammelte Schriften* II, 1-82; Hamburger, *Real-Enzyklop. für Bibel und Talmud* II, s.v. *Namen.* Para una lista completa de nombres griegos y latinos

A pesar de todo lo anterior, no debemos pensar que el idioma griego fuera de uso corriente entre el pueblo común de Palestina. El número de términos griegos aislados que llegaron a entrar en el hebreo y el arameo era grande, pero ello no prueba que el pueblo conociera el griego. Lo más probable es que los estratos bajos de la sociedad palestinense no poseyeran sino un conocimiento muy limitado del mismo o que lo ignoraran por completo[250]. Cuando el apóstol Pablo quiso hacerse oír del pueblo en Jerusalén, habló en arameo o posiblemente en hebreo τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ; Hch 21,40; 22,2). Asimismo, cuando Tito, durante el ase-

---

en la literatura rabínica, cf. Krauss II, 647-50. Sobre nombres griegos y latinos llevados por judíos a Palestina, cf., por ejemplo, Frey, CIJ II, n.os 903, 922, 926-27, 929, 934, etc. Cf. también M. Schwabe, B. Lifshitz, *Beth Shearim* II: *The Greek Inscriptions* (1967) VIII-IX.

Los papiros del tiempo de Bar Kokba indican que los nombres griegos y latinos eran muy comunes. Se enumeran en orden alfabético.

'wṭrplws (Eutrapelos): *qlbs br 'wṭrplws;* aparece también en griego como Κ[λέο]πος Εὐτραπέλ[ο]υ; DJD II, n.º *29 recto,* 10; 11; *verso,* 1-2.

['w]prnys (Euphronios): *'wprnys bn 'l'zr*; n.os 46,2-3.

'rsṭwn (Ariston): *yhwsp bn 'rsṭwn;* n.os 42,3.

gbnys (Gabinius): *ywsp br gbnys:* n.os 28 II,2.

dwsts (Dosthes/Dositheus): *dwsts br 'l'zr*; n.º 30, 1ss; *dwsts bn...;* n.º 39,2.

dywnṭs (Dionytas?): n.º 30,1.36.

hrdys (Herodes): n.º 77.

nqls? (Nicolaus): *nqls bn yhwnt[n];* n.º 24, D, 20.

nqsn (Nikeus/Nikias): *yhwsp br nqsn;* n.º 19 I, 3.

qlbws (Kleopos): cf. *'wṭrplws.*

qlwpw (Kleopas): n.º 33,5.

[td]ṭywn (Theodotion); n.º 10 I, 4.

Ἀλεξαῖος; IEJ 11 (1961) 55.

Ἀλεξάς; DJD II, n.º 103,4.

Αὐρήλιος; n.º 116,7.

Γάϊος; IEJ 11 (1961) 55.

Γόργος; DJD II, n.º 90a,4.

Εὐτράπελος; n.º 29 *verso,* 1.

Κ[λέο]πος; *ibid.*

Μάϊορ; n.º 91 I, 6.

Νεικάνωρ; n.º 120 b,4.

Πανδείον; n.º 91 II, 4.

Σατορν[εῖνος]; n.º 114, 8.

Σέανος Σεα[νου]; IEJ 11 (1961) 55.

[250] Sobre el uso del hebreo y el arameo en Palestina, cf. pp. 43-53, *supra.*

dio de Jerusalén, llamó repetidas veces a los sitiados para que se rindieran, lo hizo siempre en arameo, lo mismo si Josefo fue el encargado de pronunciar el correspondiente discurso que si el mismo Tito se dirigió a ellos a través de un intérprete[251]. Cualquier conocimiento del griego que pudiera poseer el pueblo, por consiguiente, sería incompleto[252]. Por otra parte, es posible que su conocimiento suficiente estuviera ampliamente difundido y que quienes habían recibido una educación más elevada fueran capaces de utilizarlo sin dificultad[253]. Las regiones helenizadas no

[251] τῇ πατρίῳ γλωσσῇ: *Bello*, V,9,2 (361); ἑβραΐζων: VI,2,1 (96). Intérprete: *Bello*, VI,6,2 (327). Si a veces parece que Tito habla directamente al pueblo, *Bello*, V,9,2 (360); VI,2,4 (124), por el segundo pasaje se ve que no es así; en efecto, Josefo tiene que traducir su discurso: *Bello*, VI,2,5 (129).

[252] Una prueba indirecta de que no era general el bilingüismo aparece en noticias de mediados del siglo IV, época en que se había difundido en Palestina el uso del griego: 1) De R. Yohanán, que enseñaba en Tiberíades durante el siglo III d.C.; cf. W. Bacher, *Die Agada der palästinensischen Amoräer* I (1892) 220, se dice que permitió a las muchachas estudiar griego. De ahí se deduce que el griego no era el idioma hablado por el pueblo. 2) En la comunidad cristiana de Escitópolis, durante el reinado de Diocleciano, se confió a una persona, a semejanza del *targeman* o *meturgeman* de la sinagoga, la tarea de traducir, durante el culto público, «el griego al arameo», evidentemente en beneficio de quienes ignoraban el griego; cf. Eusebio, *De mart. Pal.*, recensión larga, texto siríaco, ed. Violet, TU 14,4 (1896) 4. Téngase en cuenta que Escitópolis era una ciudad helenística, a pesar de la cual, los campesinos cristiano-paganos de sus inmediaciones seguían hablando arameo/siríaco, 3). Lo mismo queda atestiguado para la comunidad cristiana de Jerusalén a finales del siglo IV en un relato de peregrinación, CSEL XXXVIII; *Ethérie, Journal de voyage* (Sources Chrétiennes 21, 1975); O. Prinz, *Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae;* [5]1960), de finales del siglo IV. Cf. cap. 47,3: *Et quonian in ea provincia pars populi et grece et siriste novit, pars etiam alia per se grece, aliqua etiam pars tantum siriste: itaque quoniam episcopus, licet siriste noverit, tamen semper graece loquitur et nunquam siriste, itaque ergo stat semper presbyter, qui episcopo graece dicente siriste interpretatur, ut omnes audiant, quae exponuntur.* 4) En Gaza, otra ciudad griega, hacia el año 400, un muchacho de la localidad habla τῇ Σύρων φωνῇ. Su madre afirma: μηδὲ αὐτὴν μηδὲ τὸ αὐτῆς τέκνον εἰδέναι Ἑλληνιστί; cf. Marcos el Diácono, *Vita Porphyrii episcopi gazensis*, 66-68 (texto de Budé, ed. H. Grégoire, M.-A. Kugener, 1930). Cf. G. Mussies, *Greek in Palestine and the Diaspora*, en JPFC II (1976) 1041.

[253] Diversos datos arqueológicos y documentales confirman que el

sólo rodeaban a Palestina prácticamente por todos lados, sino que en su mismo interior había dos de estos territorios (Escitópolis, Samaría). Era inevitable el contacto continuo con ellas.

No es imaginable que a la larga no se difundiera por Palestina algún conocimiento del griego. Por otra parte, antes y después del período de los Asmoneos, el país estuvo gobernado, por hombres de educación griega, primero los Tolomeos y los Seléucidas, luego los romanos y los herodianos; lo cierto es que ya los Asmoneos fomentaron la cultura griega. Pero los gobernantes extranjeros introdujeron en el país ciertos elementos de la cultura griega. Sabemos en particular que Herodes se rodeó de *literati* griegos. En el país había tropas extranjeras de guarnición. Herodes tuvo incluso mercenarios tracios, germanos y galos[254]. Los juegos y espectáculos que dio en Jerusalén atraían no sólo a los participantes, sino a muchos espectadores extranjeros[255].

---

griego era conocido y usado en Palestina. 1) En osarios, si bien la mayor parte de las inscripciones están en hebreo (cf. p. 48, n. 90, *supra*) o en arameo, es común el griego. Cf. las conclusiones de E. R. Goodenough, *Jewish Symbols* I, 111; cf., por ejemplo, N. Avigad, *A Depository of Inscribed Ossuaries in the Kidron Valley:* IEJ 12 (1962) 1-12; P. B. Bagatti, J. T. Milik, *Gli Scavi del «Dominus Flevit» (Monte Oliveto-Gerusalemme)* I: *la necropoli del periodo romano* (1958) 70ss (7 epitafios hebreos, 11 arameos y 11 griegos); N. Avigad, *Jewish Rock-Cut Tombs in Jerusalem and the Judaean Hill Country:* «Eretz Israel» 8 (1976) 119-42 (16 tumbas, de ellas 4 con inscripciones griegas); cf. la tumba del siglo I a.C. en Jerusalén, con varias inscripciones arameas y una griega, L. Y. Rahmani, *Jason's Tomb:* IEJ 17 (1967) 61-100; también *ibid.*, 101ss y 112ss. 2) Una carta en griego de Masada referente al abastecimiento de líquidos y verduras, aún sin publicar, a la que se alude en IEJ 15 (1965) 110.3) Documentos del período de Bar Kokba; entre ellos *a)* textos bíblicos en griego; cf. B. Lifshitz, *The Greek Documents from the Cave of Horror:* IEJ 12 (1962) 201-7; *b)* documentos fragmentarios, sobre todo cuentas, que quizás daten del período de la revuelta o de antes; cf. P. Benoit, J. T. Milik, R. de Vaux, *Discoveries in the Judaean Desert* II: *Les grottes de Murabba'at* (1961) 89-103; cf. el contrato de nuevo matrimonio del año 124 d.C., n.º 115; finalmente, *c)* cartas en griego fechadas durante la misma guerra; cf. B. Lifshitz, *Papyrus grecs du désert de Juda:* «Aegyptus» 42 (1962) 240-56. 4) Para fechas posteriores, las inscripciones griegas de la sinagoga de Bet-Searim; cf. M. Schwabe, B. Lifshitz, *Beth-Sh'earim* II: *The Greek Inscriptions* (1967). Cf. A. Díez Macho, *La lengua hablada por Jesucristo:* «Orients Antiquus» 2 (1963) 95ss; J. N. Sevenster, *Do you Know Greek? How Much Greek Could Early Jewish Christians have Known?* (1968).

[254] *Ant.* XVII,8,3 (198). [255] *Ant.*, XV,8,1 (267ss).

Pero las mayores influencias extranjeras se producían con ocasión de las principales festividades judías de cada año. Los miles de judíos que con tal motivo viajaban a Jerusalén desde todos los puntos del mundo estaban profundamente helenizados tanto en costumbres como en idioma. Por otra parte, no eran únicamente judíos de educación griega los que acudían al templo a adorar y ofrecer sacrificios, sino también griegos en sentido propio, es decir prosélitos (cf. Jn 12,20ss) que cada año peregrinaban a Jerusalén en número considerable. Por otra parte, algunos judíos que habían recibido una educación griega en el extranjero se establecían permanentemente en Jerusalén y formaban sus propias comunidades. Así, los Hechos de los Apóstoles dan noticia de la existencia de una sinagoga de libertos en Jerusalén (Λιβερτίνων; cf. TDNT IV, s.v.): judíos de Cirene, de Alejandría, de Cilicia y de Asia, aunque no es seguro si se hace referencia a una sola comunidad o a cinco (Hch 6,9; cf. 9,29)[256]. En Galilea, las ciudades importantes contenían probablemente una cierta proporción de habitantes griegos. Ello es cierto en el caso de Tiberíades[257], por no decir nada de la preponderantemente no judía Cesarea de Filipo.

Con tan fuerte penetración de elementos griegos en el interior de Palestina, no debió de ser cosa rara un conocimiento siquiera elemental del idioma griego por parte de sus habitantes. De hecho, hay datos que apuntan en tal sentido. Si las monedas de los Asmoneos llevan leyendas en griego y en hebreo, las de los herodianos y los romanos, incluso las acuñadas para la región propia-

---

[256] Una sinagoga de los alejandrinos en Jerusalén se menciona también en tMeg. (2) 3,6; jMeg. 73d; bMeg 26a dice en cambio *ṭwrsyym* o *ṭrsyym* o *trsyym*, que los investigadores modernos interpretan como «tarsenses», es decir de Cilicia. Cf. Jastrow, *Dict.*, s.v. Raši, sin embargo, los interpretó como «metalúrgicos del cobre». Cf. Str.-B. II, 663-64, para la exégesis de Hch 6,9, cf. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles, in loc.*

[257] Josefo, *Vita*, 12 (67). Según un informe inédito de J. Strange, *New Evidence for the Language of Galilee/ Golan: 1st-5th Centuries*, citado por E. M. Meyers, *Galilean Regionalism as a Factor in Historical Reconstruction*: BASOR 221 (1976) 93-101, especialmente 97, diez y siete localidades de la orilla occidental del lago de Tiberíades y de la mitad meridional de la baja Galilea han aportado inscripciones griegas. La alta Galilea (con excepción de Qazyon; cf. CIJ II, n.° 972) y la Gaulanítide han dado escasas inscripciones griegas. Pero estos documentos pertenecen en su mayor parte al período subsiguiente a los cambios demográficos posteriores a Adriano.

mente judía, llevan únicamente leyendas en griego[258]. La afirmación de la Misná en el sentido de que incluso en el templo había algunos vasos que llevaban grabadas letras griegas está apoyada por una autoridad al menos en este caso (R. Yišmael), mientras que la principal tradición afirma que las letras eran hebreas[259]. Por otra parte, la decisión misnaica de que los libelos de repudio podían ir también escritos en griego[260] y que la Biblia podía ser utilizada también en tradución griega[261] quizá se tomó en vistas de la Diáspora judía fuera de Palestina. Además, la noticia de que durante la guerra de Quieto se prohibió a los hombres enseñar griego a sus hijos[262] presupone que hasta entonces lo venían haciendo, incluso en los círculos del judaísmo rabínico[263]. Del mismo modo, sólo un cierto conocimiento del griego podría explicar el hecho de que se utilicen los nombres de las letras griegas en la Misná para ilustrar determinadas figuras, por ejemplo *ky* para ilustrar la figura X o *gm'* para ilustrar la Γ[264].

Por otra parte, recientes investigaciones han demostrado que los rabinos poseían un innegable conocimiento de la cultura griega, si bien con ciertas limitaciones. «Probablemente no habían leído a Platón —dice S. Lieberman— y con seguridad no a

---

[258] Del relato sobre la moneda del tributo que recoge el Nuevo Testamento (Mt 22,19ss; Mc 12,15s; Lc 20.24) no se puede concluir que la leyenda griega que ostentaban las monedas acuñadas en Palestina fuera entendida por todos, ya que la moneda en cuestión era probablemente un denario romano con una inscripción latina (cf. p. 99, *supra*).

[259] Šeq. 3,2.

[260] Git. 9,8.

[261] Meg. 1,8. La recitación del *Šemaʿ* en griego *('lnysṭyn)* se menciona en jSot. 21b en conexión con la sinagoga de Cesarea en el siglo IV d.C. El *byt hknst šl l'wzwt* se refiere indudablemente a una sinagoga palestinense de habla griega (tMeg. 4,13).

[262] Sot. 9,14. Cf. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (1950) 100-14.

[263] Cf. en general sobre la actitud del judaísmo rabínico ante la educación griega, W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* II, índice de materias s.v. *Griechisch;* cf. Lieberman, *op. cit.* (nota anterior), *passim.* R. Simeón b. Gamaliel habló (bB.K. 83a) de que en casa de su padre hubo 1.000 alumnos, de los cuales 500 estudiaban la Torá y los otros 500 la sabiduría griega *(ḥkmh ywnyt).* Yehudá el Patriarca, a su vez, parece que prefería el griego al arameo. «¿Por qué —preguntaba— ha de usarse el lenguaje sirio en Ereṣ Israel? Usad la lengua sagrada o el griego» (bGit. 49b).

[264] *ky:* Men. 6,3; Kel. 20,7. *gm':* Mid. 3,1; Kel. 28,7.

los filósofos presocráticos. Su mayor interés se centraba en los estudios jurídicos de los gentiles y en sus métodos retóricos»[265].

Los datos aportados por los manuscritos descubiertos en el desierto de Judea confirman las conclusiones hasta ahora establecidas. Acerca de los préstamos lingüísticos del griego ha de notarse que, si bien hasta ahora no hay rastros de ellos en los textos literarios escritos en hebreo o en arameo, los documentos en que se atestigua el habla vernácula ordinaria delatan claramente su presencia. El Rollo de Cobre (3Q15), cuyo lenguaje se ha caracterizado como hebreo misnaico (cf. pp. 49s, *supra*), contiene los siguientes términos tomados del griego: *'ksdr'* (11,3) = ἐξέδρα (cf. n. 161, *supra), prysṭlyn* (1,7) = περιστύλιον/περίστυλον; *l'h* (11.14) = ἀλόη (según Milik); *'str[yn]* = στατήρ (cf. n. 203, *supra)*[266]. Los papiros arameos procedentes de Murabba'at y Nahal Hever incluyen otros términos griegos: *nms'* = νόμος (DJD II, n.° 21,11) *'sply'* = ἀσφάλεια; *syp* = ξίφος[267]; *'p[ṭrp'*] = ἐπίτροπος[268]; *rhwmy'* = Ῥωμαῖοι[269]; *hpṭwt* = ὑπατεία; *'wṭwqrṭwr* = αὐτοκράτωρ; *qsr* = Καίσαρ; *sbsṭs* = Σεβαστός; *hprkyh* = ἐπαρχεία[270].

Pero lo más notable es que las distintas cuevas nos han procu-

---

[265] S. Lieberman, *How much Greek in Jewish Palestine?*, en *Texts and Studies* (1974) 216-34, especialmente 228. Cf. también idem, *Hellenism in Jewish Palestine* (1950) especialmente 47-82, 100-14; *Greek in Jewish Palestine* (^{2}1965) 15-28, 144-60; D. Daube, *Rabbanic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric*: HUCA 22 (1949) 239-64; H. A. Fischel, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy: A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings* (1973); cf. también la colección de estudios de varios autores *Essays in Greco-Roman and related Talmudic Literature*, seleccionados con prólogo de H. A. Fischel (1977).

[266] Cf. J. T. Milik, DJD III, 246-47, 248, 251, 253.

[267] Cf. Y. Yadin, IEJ 11 (1961) 41-42.

[268] H. J. Polotsky, *Tres documentos griegos del archivo familiar de Babata*, en *E. L. Sukenik Volume* (1967) 50 (en hebreo).

[269] Y. Yadin, IEJ 11 (1961) 46.

[270] Y. Yadin, IEJ 12 (1962) 242. La fórmula completa de un documento arameo de donación dice así: *'l hpṭwt lyqys qṭwlys swrs tynynwt' wmrqs 'wrlys 'nṭwnyns šnt tlt l'wṭwqrṭwr ṭryns hdryns sbsṭs w'l mnyn hprkyh dy b'šryn w'rb'h btmwz šnt 'šr wḥmš:* «Durante el consulado de Lucio Catilio Severo por segunda vez y de Marco Aurelio Antonino, en el tercer año del Emperador César Trajano Adriano Augusto y según la era de esta provincia (Arabia) el 24 de Tammuz del año 15 (= 13 de julio del año 120 d.C.)».

rado una notable cantidad de textos griegos no bíblicos[271]. Algunos de ellos son, al parecer, de carácter literario, aunque su mal estado de conservación no permite identificarlos[272]; pero en su mayor parte se trata de documentos jurídicos, comerciales o epistolar-administrativos. Un buen número de cuentas y documentos en estado fragmentario se relaciona principalmente con la compra de granos y otros productos vegetales[273], pero hay también un reconocimiento de deuda[274], un contrato de matrimonio[275], un documento de nuevas nupcias[276] y un grupo compuesto por diecisiete piezas en griego y nueve en griego/arameo procedentes del archivo de Babata[277]. Por otra parte, varios fragmentos de Nahal Ze'elim y Nahal Mišmar presentan listas griegas de nombres, mientras que los papiros de Nahal Hever incluyen dos cartas inéditas griegas (n.os 3 y 6), la primera dirigida a las autoridades de Engadí, Jonatán y Masabala, y la segunda enviada por Anano a Jonatán, mencionando a Σιμνων Χοσιβα[278]. Finalmente, la carta remitida por Σουμαιος a Jonatán, hijo de Bayano, y a Masabala merece especial atención a causa de la explicación dada sobre el hecho de que el mensaje vaya escrito en griego[279].

---

271 Sobre materiales bíblicos en griego hallados en Qumrán, cf. J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study* (1975) 11-51.

272 Cf. DJD II, n.os 108-12, que contienen términos como φύσις, νόμος, παιδεία.

273 Cf. DJD IIM, n.os 89-107.

274 DJD II, n.os 114.

275 DJD II, n.º 116.

276 DJD II, n.º 115, fechado en año 124 d.C., es decir, en el año séptimo de Adriano.

277 Cf. Yadin, IEJ 12 (1962) 235-48; Polotsky, *art. cit.* (n. 268), *supra* 258-62.

278 Cf. B. Lifshitz, IEJ 11 (1961) 53-62; Yadin, *ibid.*, 42, 44.

279 Cf. Lifshitz, «Aegyptus» 42 (1962) 240-56. La lectura propuesta aquí es: 'Εγράφη δ[ὲ] 'Ελῃνιστὶ διὰ τ[ὸ ὁρ] μὰν μὴ εὑρηθ[ῆ]ναι 'Εβραεστὶ γ[ρά] ψασθαι. Para una reconstrucción mejor, cf. p. 52, n. 118, *supra.* A Lifshitz siguen J. N. Sevenster, *Do you know Greek?* (1968) 172, y J. A. Fitzmyer, CBQ 32 (1970) 513-15, tanto en su desciframiento (dudoso) como en su exégesis, es decir, que el autor, posiblemente Simeón b. Kosiba en persona, era totalmente bilingüe y optaba por un idioma o por otro según su estado de ánimo. Yadin sugiere un sentido más convincente (aunque sin justificación lingüística): «La carta va escrita en griego porque no tenemos nadie que conozca el hebreo» *(Bar-Kokhba,* 130), es decir, que en aquel momento

Estos nuevos papiros y el creciente número de inscripciones, sobre todo funerarias, en griego que se descubren continuamente en Palestina han persuadido a algunos investigadores de que el bilingüismo estaba muy extendido en la Palestina judía del siglo I d.C. y que está justificado plantearse la cuestión de si Jesús y sus discípulos inmediatos serían capaces de hablar en griego[280].

Tomando como base las fuentes anteriores a los cambios demográficos que trajo consigo la fracasada segunda revuelta encabezada por Bar Kokba, podemos concluir como sigue nuestra panorámica.

Durante el siglo I d.C., puede darse por seguro el conocimiento del griego en Jerusalén, con su clase educada y sus inmigrantes procedentes de la Diáspora, así como entre los judíos que vivían en las ciudades helenísticas de Palestina. En los demás ambientes sólo puede darse por seguro un conocimiento superficial del griego básico hablado. Unicamente de dos judíos palestinenses se sabe que trataran de alcanzar cierta notoriedad en el mundo grecorromano durante el siglo I: Justo de Tiberíades, cuyos conocimientos son reconocidos incluso por su archienemigo Josefo[281], y el mismo Josefo, cuya lengua materna era el arameo y que dejó consignada la forma en que se esforzó por dominar el griego[282]. Aparte de estos dos autores, el nivel lingüístico griego alcanzado por los judíos del siglo I en Palestina resulta más bien bajo: las inscripciones habituales en los osarios requieren únicamente un conocimiento superficial del idioma. Hay cartas escritas en griego únicamente a partir del siglo II d.C., pero la muestra es demasiado reducida como para que permita sacar conclusiones de tipo estadístico[283].

Cuando los romanos obtuvieron el dominio, el idioma latino

---

no se disponía de un escriba que conociera el arameo o el hebreo; sólo se disponía de un escriba versado en el griego. Ello implicaría que el destinatario era capaz de leer griego o de conseguir los servicios de un intérprete.

280 Cf. en particular J. N. Sevenster, *op. cit.*, 176-91. Nótese el subtítulo: «¿Hasta qué punto conocían el griego los judeo-cristianos del siglo I?» Cf. también Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 103-6.

281 Cf. *Vita*, 9 (40) y Tessa Rajak, *Justus of Tiberias:* «Class. Quart.» 23 (1973) 345. Sobre Justo de Tiberíades, cf. pp. 60ss. de vol. I.

282 *Ant.*, XX,12,1 (263): fue un asiduo estudiante de la gramática, la prosa y la poesía, pero hablaba el griego con algún acento.

283 Crítica de la tesis de Sevenster en D. M. Lewis, recensión de *Do you know Greek* en JThSt n.s. 20 (1969) 583-88.

vino a añadirse al griego[284]. Pero en Palestina, lo mismo que en las restantes provincias orientales en general, el latín no hizo mayores avances hasta el período tardío del Imperio. En los primeros siglos, los funcionarios romanos se servían del griego exclusivamente en los asuntos que habían de tratar con los provinciales. El latín se usaba adicionalmente para los documentos oficiales, las inscripciones y textos semejantes, ya desde los tiempos de Julio César. Así, por ejemplo, César ordenó a los sidonios que erigieran en Sidón una placa de bronce que consignara, en griego y latín, el decreto por el que se nombraba sumo sacerdote judío a Hircano II (*Ant.*, XIV,10,2 [191]). Otro documento oficial de la misma fecha, asimismo en griego y latín, debería ser erigido en los templos de Sidón, Tiro y Ascalón (*Ant.*, XIV, 10,3 [197]). Antonio ordenó a los tirios que colocaran en un lugar público y escrito en griego y latín un decreto por él promulgado (*Ant.*, XIV,12,5 [319]). En el templo de Jerusalén, sobre el cercado (δρύφακτος) que estaba prohibido traspasar a los gentiles, había varias inscripciones (στῆλαι) en distintos puntos en que se comunicaba la prohibición, unas en griego y otras en latín (*Bello*, V,5,3 [193]; VI,2,4 [125]). También el *titulus* colocado sobre la cruz de Jesús estaba escrito en hebreo, griego y latín (Jn 19,20). Pero el empleo del latín en Palestina durante el primer período de la dominación romana no se extendió más allá de los usos oficiales de este tipo[285].

---

[284] Cf., sobre este punto, L. Hahn, *Rom und Romanismus im griechischen Osten, mit besonderer Berücksichtigung der Sprache, bis auf die Zeit Hadrians* (1906); J. A. Fitzmyer, *The Language of Palestine:* CBQ 32 (1970) 504-7.

[285] Nótese, sin embargo, la famosa inscripción latina de Poncio Pilato procedente de Cesarea (cf. pp. 463s del vol. I), fechada en 26-36 d.C., así como el más antiguo miliario romano de Judea, con inscripción latina, del año 69 d.C.; cf. I. Roll, *A Milestone of A.D. 69 from Judaea:* JRS 66 (1976) 15-19.

III. SITUACION DEL JUDAISMO CON RESPECTO AL PAGANISMO

Cuanto más enérgica y persistente fue la presión del paganismo en Palestina, más fuerte se manifestó la resistencia ofrecida por el judaísmo. No era posible impedir los avances de la cultura pagana, pero las atentas autoridades religiosas montaban la guardia contra todo lo que pudiera ir en contra de la Ley. Una extremada vigilancia en este terreno era para el judaísmo cuestión de vida o muerte. Pero la sensibilidad extrema que mostró a cuanto significara una amenaza —que logró superar— venía a incrementar los peligros. En efecto, el hombre judío se hallaba en contacto prácticamente diario con elementos paganos, que podían ser personas o cosas y mercancías que entraban en Palestina a través del comercio. De ahí que cuanta mayor sutileza se empleara en establecer las causas de impureza directa o indirecta por contacto con el ambiente gentil, tanto más frecuentes se hacían los riesgos de contraer aquella impureza.

Dos puntos en especial habían de ser objeto de atención constante en la lucha contra el paganismo: la idolatría y la inobservancia, por parte de los paganos, de las leyes levíticas sobre la pureza. Con respecto a ambas procedían los fariseos y los rabinos con extrema escrupulosidad.

1. A fin de evitar cuanto ni de lejos se aproximara a la idolatría, insistieron por encima de todo durante el siglo I d.C. en la prohibición mosaica de las imágenes (Ex 20,4s; Dt 4,16ss; 27,15)[1]. El judío debía estar dispuesto a sufrir cualquier cosa antes que permitir la erección de una estatua de Calígula dentro del templo de Jerusalén[2]. De hecho, tenía que rechazar cualquier

[1] Cf. J. B. Frey, *La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes:* Bibl. 15 (1934) 265-300; W. Zimmerli, *Das zweite Gebot,* en *Fetschrift Bertholet* (1950); S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (1950) 115-27: *Rabbinic Polemics against Idolatry;* (128-138): *Heaten Idolatrous Rites;* (139-143): *Three Abrogations of Johanan the High Priest;* 144-46: *Heathen Pre-Sacrificial Rites;* 147-52: *The Consecration of a Victim in Heathen Rites;* 153-63: *Blemishes in Sacrifice;* K. H. Bernhardt, *Gott und Bild* (1956); H. H. Rowley, *Faith of Israel* (1956) 74ss; J. Hempel, *Das Bild in Bibel und Gottesdienst* (1957); J. Gray, IDB, s.v. *Idol, Idolatry.* Cf. p. 92, n. 178, *supra.* Cf. también D. Flusser, JPFC II, 1088-1100 y E. E. Urbach, *The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts:* IEJ 9 (1959) 149-65; 229-45.

[2] *Ant.,* XVIII,8 (257-309); *Bello,* II,10 (184-203).

representación pictórica, lo mismo los trofeos del teatro en tiempos de Herodes[3] que el águila colocada en la puerta del templo[4]. Cuando Pilato entró en Jerusalén al frente de sus tropas con efigies del emperador, el pueblo se amotinó[5]. Vitelio dio un rodeo en su marcha desde Antioquía hacia Petra con la única finalidad de que Judea no fuera manchada por las imágenes imperiales que portaban sus tropas[6]. Y cuando estalló la guerra, se estimó que lo más urgente en Tiberíades era destruir el palacio de Antipas a causa de que estaba decorado con figuras de animales[7]. No era posible impedir la circulación de monedas de plata que ostentaban la efigie del emperador (Mt 22,19 y par.), pues aquella moneda de plata se acuñaba en el mismo país (cf. pp. 96ss, *supra*). Pero en consideración a los escrúpulos judíos, las monedas de cobre acuñadas en Palestina no llevaban la efigie de César (aunque algunas monedas de Agripa I, que se supone haber sido acuñadas en Cesarea, llevaban la suya y la de su hijo)[8]. El razonamiento de Gamaliel II con que justificó su visita a los baños de Afrodita en Akkó (Tolemaida), afirmando que la estatua de Afrodita se hallaba allí como un mero adorno del baño, pero que el baño no estaba dedicado a Afrodita, parece no haber sido generalmente admitido en su tiempo[9]. Y aunque en la diáspora judía se utilizaron a veces figuras de animales con fines decorativos (cf. pp. 90-92, *supra*), hasta los siglos II y III no se abrió paso un uso algo más tolerante en Palestina.

Para evitar todo riesgo directo o indirecto de que se favoreciera la idolatría o de que alguien pudiera tener cualquier contacto con ella, se prohibía a los israelitas gestionar cualquier negocio con los gentiles durante los tres días anteriores a una

[3] *Ant.*, XV,8-1 (267-79).

[4] *Ant.*, XVII,6,2 (149-54); *Bello*, I,33,2 (648-50).

[5] *Ant.*, XVIII,3,1 (55-59); *Bello*, II,9,2-3 (169-74).

[6] *Ant.*, XVIII,5,3 (121-22). Para más detalles sobre la efigie del César, cf. pp. 490-493 del vol. I.

[7] *Vita*, 12 (62-67).

[8] Sobre los tipos de las monedas herodianas y procuratoriales, cf. Madden, *History of Jewish Coinage*, 134-53; de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, 69ss láms. III y IV; Madden, *Coins of the Jews* (1881) 170-87; Reifenberg, *Ancient Jewish Coins* ([2]1947) 18-28; J. Meysham, *The Coins of the Herodian Dynasty*, en *The Dating and Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols* (Pub. Israel Num. Soc., 1958) 29-41; idem, *An Unknown Portrait Coin of Agrippa I:* INJ 4 (1963) 66-67; Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period* (1968) 64-87, 102-6.

[9] A.Z. 3,4. Cf. G. Vermes, PBJS 77.

festividad pagana (según R. Yišmael, también durante los tres siguientes); no se podía tomar ni hacer préstamos, hacer pagos o recibirlos de los gentiles[10]. En el día mismo de la festividad, el israelita ni siquiera podía frecuentar la ciudad en cuestión[11]. Todo cuanto significara un posible contacto con la idolatría estaba prohibido. El vino pagano podría haber sido ofrecido en una libación. En consecuencia no sólo estaba prohibido beberlo, sino que lo estaba también sacar de él cualquier provecho[12]. «Si la madera ha sido extraída de una *ašerah* (un bosque dedicado al culto pagano), está prohibido beneficiarse de ella. Si un horno ha sido caldeado con ella, habrá de ser roto en el caso de que sea nuevo, pero si es viejo, habrá que dejarlo enfriar. Si se ha utilizado para cocer pan, está prohibido beneficiarse de él. Si este pan se ha mezclado con otro pan, está prohibido beneficiarse de cualquiera de ellos... Si con ese árbol se ha hecho una lanzadera, está prohibido beneficiarse de ella de cualquier modo que sea. Si se ha tejido con ella una tela, está prohibido beneficiarse de ella. Si esta tela se ha mezclado con otras, y a su vez éstas con otras, está prohibido beneficiarse de cualquiera de ellas»[13].

2. La separación entre el judaísmo y el paganismo se intensificó aún más en virtud de la noción de que los gentiles eran impuros porque no observaban las leyes referentes a la pureza. Se pensaba que determinados contactos con ellos eran causa de impureza. Sus casas y todas sus pertenencias, en la medida en que eran susceptibles de impureza ritual, eran consideradas «impuras». La afirmación, contenida en Hch 10,28, de que un judío no debe relacionarse con los gentiles (ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ) no significa que tales relaciones estuvieran prohibidas, sino que eran causa de impureza ritual; las pertenencias de los gentiles tenían que ser purificadas antes de que un judío pudiera utilizarlas[14]. «Si un

---

[10] A.Z. 1,1-2. Sobre la legislación de Qumrán prohibiendo la venta de animales y aves «puros» o de productos agrícolas y vino a los gentiles, cf. CD 12,9-10.

[11] A.Z. 1,4.

[12] A.Z. 2,3. Cf. *Enc. Jud.* 16, cols. 538-40, s.v. *Wine*.

[13] A.Z. 3,9.

[14] Cf. F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (1880) 68ss; J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (1973); *A History of the Mishnaic Law of Purities* (comentario sobre el Seder Tohorot de la Misná y Tosefta) I-XXII (1974-77). Cf. más en particular Oho. 18,7. Cf. Neusner, *Purities* IV, 340-41. Cf. E. Schürer, *Über ... Jn. 18, 28* (1883) 23s; D. Chwolson, *Das letzte Passamahl*

hombre compra utensilios a un gentil, los que se acostumbra a purificar mediante inmersión, habrá de sumergirlos; los que se han de escaldar, tendrá que escaldarlos; los que se han de poner al rojo en el fuego, los someterá al fuego; los espetones y parrillas se calentarán al rojo en el fuego, pero un cuchillo sólo habrá que restregarlo y ya está limpio»[15].

Aparte de esta impureza que muchas cosas podían contraer por haberlas utilizado los gentiles, cierto número de objetos paganos no podían ser utilizados por los judíos a causa de no haber sido observadas las leyes relativas a la pureza legal en el curso de su producción. Por una o por otra razón, la mayor parte de los alimentos ordinarios estaba prohibida a los judíos cuando aquéllos procedían de los gentiles y únicamente les estaba permitido sacar algún beneficio de ellos (mediante la compraventa); así, por ejemplo, la leche ordeñada por un gentil, a menos que un judío hubiera presenciado la operación, y también el pan y el aceite[16]. Ningún judío observante de la Ley podía compartir la comida de los gentiles (Dn 1,8; Jud 10,5; Tob 1,10s) ni sentarse a la mesa con ellos (Jub 22,16; Hch 11,3; Gál 2,12). Los judíos estaban *separati epulis* (Tácito, *Hist.*, V,5)[17]. En consecuencia, los judíos de viaje por un país gentil se hallaban en una situación difícil. Si querían guardar estrictamente la Ley, habían de limitarse a consumir verduras y frutas crudas, como hicieron algunos sacerdotes, amigos de Josefo, que fueron conducidos presos a Roma y que se alimentaban allí de higos y nueces[18].

Christi und der Tag seines Todes (1892) 55-59. Cf., sin embargo, A. Büchler, *Der galiläische Am-haareṣ* (1906) 114, n. 1, en que se afirma que estas normas afectaban únicamente a los judíos que visitaban el templo o participaban en un sacrificio. Sobre la transferencia de las leyes de culto a la vida cotidiana, cf. Neusner, *Idea of Purity*, passim.

15 A.Z. 5,12.

16 A.Z. 2,6. En cuanto al aceite, cf. también Josefo, *Ant.*, XIII,3,1 (120); *Bello*, II,21,2 (591s); *Vita*, 13 (74-76). Sobre los motivos, cf. bA.Z. 35b-37b. La leche, por ejemplo, se prohibía por si contenía mezclada leche de otro animal impuro; el aceite, porque podía haber contraído impureza al haber sido vertido en recipientes impuros (así, al menos, según una autoridad, Šemuel).

17 Cf., en general, A. Wiener, *Die jüdischen Speisegesetze nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten, zum ersten Male wissenschaftlich-methodisch geordnet und kritisch beleuchtet* (1895); A. H. R. Kennedy, s. v. *Meals*, en EB III, 2989-3002; K. Kohler, s.v. *Dietary Laws*, en JE IV, 596-600; S. H. Dresner, *The Jewish Dietary Laws* (^{2}1966); *Enc. Jud.* 6, cols. 26-45, s.v. *Dietary Laws*.

18 *Vita*, 3 (14).

A todas estas razones que hacían del contacto con los gentiles y de la convivencia con ellos en la Tierra Santa una carga pesada para los judíos observantes ha de añadirse otra circunstancia: su sentimiento de que el dominio de los extranjeros sobre el país de Israel constituía un flagrante contraste entre el ideal y la realidad. Aquella tierra era propiedad del pueblo elegido. Sólo los israelitas podían ser dueños de ella. Según los rabinos, estaba incluso prohibido alquilar casas o arrendar tierras a los gentiles[19].

Pero el hecho era que los gentiles se habían apoderado de todo el país. Así, las costumbres gentiles, por un lado, ejercían una fuerte influencia, mientras que, por otro, frente a ellos se erigía un espeso muro de separación. En la medida en que la función de éste era defender el judaísmo frente a la religión pagana, logró su propósito. Pero no pudo contrarrestar la cultura grecorromana que, a pesar de la resistencia que le opusieron los rabinos, terminaría por ser pacíficamente asimilada por los judíos al correr del tiempo.

---

[19] A.Z. 1,8. El arriendo de campos estaba más estrictamente prohibido que el alquiler de casas, ya que su consecuencia era el impago del diezmo de los productos de la tierra. Cf. bA.Z. 21a.

§ 23. *INSTITUCIONES POLITICAS*

I. LAS CIUDADES HELENISTICAS

Bibliografía general

G. Stark, *Gaza und die philistaische Kuste* (1852).

E. Kuhn, *Die stadtische und burgerliche Verfassung des romischen Reichs bis auf die Zeiten Justinians* I-II (1864-65).

F de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte. Description des monnaies autonomes et impériales de la Palestine et de l'Arabie Pétrée* (1874).

J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus* I-III (^{2}1877-78).

B. V. Head, *Historia Numorum, a Manual of Greek Numismatics* (1887, ^{2}1911) 662-81.

E. Kuhn, *Uber die Entstehung der Stadte der Alten: Komenverfassung und Synoikismos* (1878) especialmente 422-34.

J. Marquardt, *Romische Staatsverwaltung* I (^{2}1881).

Th. Mommsen, *Romisches Staatsrecht* III (^{3}1887) 590-832.

Th. Mommsen, *Die romische Provinzialautonomie Ein Fragment:* «Hermes» 39 (1904) 321-26 = *Ges Schr.* V, 552-56.

B. Niese, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Charonea* I-II (1893-1903).

W Liebenam, *Stadteverwaltung im romischen Kaiserreiche* (1900).

E. Schwartz, *Die Aren von Gerasa und Eleutheropolis*, en NGGW phil.-hist. Kl. (1906) 340-95.

G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Palestine (Galilee, Samaria, and Judaea)* (1914) = BMC *Palestine.*

K. J. Beloch, *Griechische Geschichte* IV,1-2 (^{2}1925-27).

U. Kahrstedt, *Syrische Territorien in Hellenistischer Zeit* (1926).

W. Tscherikower, *Die hellenistischen Stadtegrundungen von Alexander dem Grossen bis auf die Romerzeit* (Philologus Supp. XIX,1; 1927).

F -M Abel, *Géographie de la Palestine* I: *Géographie physique et historique;* II: *Geographie politique: les villes* (1933-38) = *Geog. Pal.*

M. Avi-Yonah, *Map of Roman Palestine* (^{2}1940).

A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces* (1937, ^{2}1971) cap. 10.

A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian* (1940).

M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World* (1941, ^{2}1953).

M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire* (1926, ^{2}1957, ed. P. M. Fraser).

L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible* (1956). En castellano: *Panorama del mundo bíblico* (Ed. Cristiandad, Madrid 1966).
G. E. Wright y F. V. Filson, *The Westminster Historical Atlas of the Bible* (1956).
Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (1959).
J. Finegan, *Light from the Ancient Past: The Archaeological Background of the Hebrew-Christian Religion* ([2]1959).
G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (ed. H. H. Rowley, 1967).
M. Avi-Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests* (536 B.C. to A.D. 640): *A Historical Geography* (1966) = *Holy Land.*
C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* I (1967) 864-901.
E. K. Vogel, *Bibliography of the Holy Land Sites:* HUCA 42 (1971) 1-96. Separata (1974).
M. Hengel, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.* (1969, [2]1973) = *Judaism and Hellenism* I-II (1974).
M. Avi-Yonah, *Palaestina,* en RE *Supp.* XIII (1973) cols. 321-454.
M. Avi-Yonah (ed.), *Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* I (1975); II (1976); III (1977) = EAEHL.
M. Avi-Yonah, *Gazetteer of Roman Palestine:* «Qedem» 5 (1976) = *Gazetteer.*
A. Segal (ed.), *Ancient Sites in the Holy Land in the Classical Period* (1978).

La independencia de las comunidades urbanas en cuanto a su organización se consideraba de importancia capital en la vida política de Palestina durante el período helenístico. El hecho en sí no era ninguna novedad; las grandes ciudades de Filistea y de la costa fenicia habían constituido otros tantos centros de vida política desde los tiempos más remotos. Sin embargo, la penetración del helenismo, con su sistema de gobierno y su civilización, marca en esta zona un giro al respecto. Por una parte, transformó sustancialmente las antiguas comunidades; por otra, provocó la fundación de nuevas y numerosas ciudades. En general, puede decirse que hizo de la comunidad urbana la base de la organización política del país en un sentido aún más radical. Allá donde penetraba el helenismo —sobre todo en la costa filistea y en las regiones orientales limítrofes de Palestina al otro lado del Jordán— los distritos territoriales se agrupaban en torno a unas determinadas ciudades que pasaban a ser sus respectivos centros políticos. Cada una de estas comunidades formaba una unidad más o menos independiente que administraba sus propios asuntos internos; dependían de los gobernantes sirios o egipcios únicamente en el sentido de que reconocían la supremacía militar de los mismos y les pagaban un tributo o diversos impuestos. Al

frente de estas ciudades de tipo griego había en cada una de ellas un consejo integrado por varios centenares de miembros que podemos imaginar a semejanza del consejo (βουλή) ateniense, es decir, «un comité del pueblo que cambiaba cada año y que era elegido por votación o sacado a suerte de las *«phylae»* (Marquardt)[1]. Este consejo constituía la autoridad gubernativa, no sólo de la ciudad en sí, sino también de todas las aldeas y ciudades incluidas en su a veces muy extenso territorio[2]. Toda la costa filistea y fenicia estaba así dividida en cierto número de comunidades urbanas, algunas de ellas de notable importancia. Más adelante nos ocuparemos de las ciudades helenísticas del este y nordeste de Palestina, así como de las ciudades helenizadas del interior, como Samaría y Escitópolis, y de las ciudades fundadas por Herodes y sus hijos, cuyas poblaciones eran mayoritariamente no judías.

A pesar de toda la independencia política que pudieran gozar, aquellas ciudades compartían el destino político del resto de Palestina. Durante el período de los Diádocos, el control político cambió de manos frecuentemente[3]. Hacia el año 319 a.C., Tolomeo Lago se posesionó de Siria y Fenicia. Pero al año siguiente hubo de abandonar en manos de Eumenes la mayor parte de

[1] El consejo de Gaza, por ejemplo, se componía de quinientos miembros; Josefo, *Ant.*, XIII,13,3 (364); el de Tiberíades, de seiscientos; *Bello*, II,21,9 (641). Cf., en general, E. Kuhn, *Die städtische und bürgerliche Verfassung* II,345; W. Liebenam, *Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche*, 229-30.

[2] Más adelante ilustraremos la adjudicación de territorios más o menos extensos a estas ciudades. Sobre la constitución de ciudades helenísticas, cf. la bibliografía, *supra*, y I. Lévy, *Études sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins:* REG 8 (1895) 203-50; 12 (1899) 255-89; 14 (1901) 350-71. Sobre la organización y desarrollo de la πόλις griega en general, cf. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* I (1898) 55-332; A. H. M. Jones, *The Greek City* (1940). Sobre la constitución de Atenas, que sirvió de modelo a las ciudades helenísticas de Oriente, cf. G. Busolt, H. Swoboda, *Griechische Staatskunde* II (^{2}1926) 758-1210; sobre su consejo, cf. P. J. Rhodes, *The Athenian Boule* (1972); sobre su constitución posterior, cf. D. J. Geagan, *The Athenian Constitution after Sulla* (Hesperia Supp. XII, 1967).

[3] Para otros detalles, cf. J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus* II-III; G. Stark, *Gaza und die philistäische Küste*, 347-67; K. J. Beloch, *Griechische Geschichte* IV,1 (^{2}1925) partes III y VI; IV,2 (1927) 321ss; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilisation and the Jews* (1959) 39ss; E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique* I (1966) parte I; H. Bengston, *Griechische Geschichte* (^{4}1969) 369ss.

estos territorios. El año 315 a.C., Antígono le arrebató Palestina en virtud de la conquista de Jope y Gaza. Tres años más tarde (312 a.C.), Tolomeo recuperó el país, pero aquel mismo año hubo de cederlo una vez más a Antígono, que lo conservó durante diez años (311-301 a.C.), hasta su muerte en la batalla de Ipso[4]. Casi inmediatamente después de esta batalla, el mismo año 301 a.C., Tolomeo reconquistó el sur de Siria hasta la región de Sidón (Diodoro, XX,113). En el reparto del reino de Antígono, toda Siria correspondió a Seleuco. Pero Tolomeo no hizo entrega del territorio que mantenía en su poder y Seleuco no recurrió a la fuerza para hacer valer sus pretensiones (Diodoro, XXI,1,5). Por ello permaneció en adelante Tolomeo en posesión efectiva de Palestina y el sur de Fenicia[5]. El año 296 a.C. fue conquistada Samaría por Demetrio Poliorcetes (Jerónimo, *Chron.*, ed. Helm, 128; cf. p. 222, *infra*), pero el año 295 a.C. ya había perdido todos sus territorios no griegos. También Damasco debió de estar en manos de Tolomeo durante algún tiempo, pues fue conquistada por Antíoco I (Polieno, IV,15; cf. pp. 179-180, *infra*)[6]. *Queda, sin embargo, la posibilidad de que estuviera en poder de* Tolomeo sólo transitoriamente, mientras duró la guerra del año 274/73 a.C. (así, Beloch, *loc. cit.*, cf. Tcherikover, «Mizraim» 4-5 [1937] 35). En general, sin embargo, puede suponerse con seguridad que Tolomeo II Filadelfo (285-247 a.C.) heredó Palestina y el sur de Fenicia de su padre y no que se apoderó de estos territorios en la llamada Primera Guerra Siria contra Antíoco I (274-273 a.C.)[7]. La era de la ciudad de Tiro, que comienza en el año

[4] Cf. U. Köhler, *Das asiatische Reich des Antigonos:* SAB (1898) especialmente 832. Cf. C. Wehrli, *Antigone et Démétrius* (1668).

[5] Así Tcherikover, *op. cit.*, 53ss, discutiendo opiniones contrarias; cf. RE s.v. *Ptolemaios* (18), XXIII, 2, col 1624. Tiro y Sidón, en manos de Demetrio Poliorcetes, hijo de Antígono, después de la batalla de Ipso (Plutarco, *Dem.*, 32), probablemente cayeron bajo el dominio de los Tolomeos a partir de hacia el año 269 a.C. Filocles, rey de Sidón, comandaba la flota de Tolomeo; cf. SIG[3] 390-91. Sobre esta tesis, cf. en definitiva R. S. Bagnall, *The Administration of the Ptolemaic Possessions outside Egypt* (1976) 11.

[6] Sobre Samaría y Damasco, cf. también Beloch, *Gr. Gesch.* IV, 2, 322-23. No se dice aquí si la captura de Damasco por Antíoco tuvo lugar durante la Primera Guerra Siria o algo después. Tcherikover, «Mizraim» 4-5 (1937) 34-37, afirma que era posesión estable de los Tolomeos y que fue temporalmente capturada por Antíoco; así opina también Bagnall, *op. cit.*, 12.

[7] La datación de esta guerra se basa en una inscripción cuneiforme que la sitúa en el año 38 de la era seléucida según el cómputo de

274 a.C., según atestiguan las inscripciones, no puede en consecuencia basarse en la apropiación definitiva de Fenicia por Tolomeo II. Probablemente está relacionada con la Guerra Siria, cuando Tolomeo otorgaría la autonomía a esta importante ciudad a fin de ganarse su favor[8].

Los límites de los dominios de los Tolomeos hacia mediados del siglo III a.C. han sido muy discutidos. Durante la guerra entre Tolomeo III Evergetes y Seleuco II Calínico, si hemos de aceptar la versión armenia de la *Crónica* de Eusebio, las ciudades de Damasco y Ortosias fueron asediadas, pero no tomadas, por Tolomeo; Seleuco las socorrió cuando, victorioso una vez más, avanzó hacia el sur el año 242/41 a.C. (Eusebio, *Chron.*, ed. Schoene I, 251; cf. Jacoby, FGrH 260 F. 32 [8], trad. alemana; cf. p. 180, *infra*). Si esta hipótesis es correcta, ambas ciudades ha-

Babilonia, es decir, el 274/73 a.C.; la guerra habría caído sobre todo dentro del año 273 a.C. Cf. C. F. Lehamann-Haupt, ZA 6 (1891) 234ss (texto de la inscripción); 7 (1892) 226ss, especialmente 232; U. Köhler, SAB (1895) 969; Lehmann-Haupt, «Klio» 3 (1903) 496-512; Beloch, *Gr. Gesch.* IV, 2, 497ss.Cf. en especial W. Otto, *Beiträge zur Seleukidengeschichte des 3. Jahrhunderts v. Chr.:* SAM 34,1 (1928) 1-42.

8 La datación de la era de Tiro a partir del año 274 a.C. resulta evidente sobre la base de dos inscripciones: a) según una de ellas, hallada en Oumm el ʿAmed; cf. E. Renan, *Mission de Phénicie,* 711-25 = = CIS I, n.º 7 = G. A. Cooke, *Text-Book of North-Semitic Inscriptions* (1903) n.º 9 = M. Dunand, R. Duru, *Oumm el ʿAmed* (1962) 181, n.º 1 = KAI, n.º 18, la era comenzó 37 años después que la era seléucida, lo que nos diría el año 275 ó 274 a.C.; b) En la otra, hallada en Maʿsub; cf. C. Clermont-Ganneau, RA 5 (1885) 380-84 = Ganneau, *Rec. arch. or.* I (1888) 81-86 = Cooke, *North-Semitic Inscriptions,* n.º 10 = KAI n.º 19, el año 26 de Tolomeo III Evergetes, es decir, el 222/221 a.C., se equipara el año 53 de la era de Tiro, lo que nos daría el año 274/73 como inical del cómputo. La misma era podría haber sido usada en monedas de los Tolomeos acuñadas en Tiro (así M. J. P. Six, *L'ère de Tyr:* NC 6 [1886] 97-113). K. J. Beloch, «Arch. f. Papyrusforschung» 2 (1903) 235; cf. *Gr. Gesch.* IV, 2, 328, propone la conjetura de que se tomaría como base para esta era la abolición de la monarquía en Tiro por Tolomeo Filadelfo. Lehmann-Haupt, «Klio» 3 (1902-3) 519s, objeta que hubiera sido imprudente, a la vista de la campaña que se avecinaba, ofender a la ciudad con tal decisión; es más probable que Tolomeo restaurase en aquella fecha el autogobierno de la ciudad. Este fue ciertamente el factor principal, con el que, sin embargo, no habría sido incompatible la abolición de la monarquía. Tal hecho no habría constituido necesariamente un ultraje a los tirios; todo dependería de que estuvieran o no contentos con su rey, si es que tal personaje existía aún.

brían pertenecido antes y después al territorio de los Seléucidas. Dado que Ortosias se halla algo al sur del Eléutero, no habrá de situarse en este río, como frecuentemente se ha supuesto, el límite entre ambos territorios, sino al sur de Ortosias, entre esta ciudad y Trípoli[9].

El dominio de los Tolomeos sobre Palestina se prolongó durante todo un siglo. Es cierto que Antíoco III el Grande ocupó el país entre los años 219-217 a.C., pero se vio obligado a abandonarlo después de su derrota en Rafia. A la muerte de Tolomeo IV Filopátor, sin embargo, invadió Palestina por segunda vez; a resultas de la victoria de Panias en el año 200 a.C., la cuestión fue permanentemente zanjada en favor de los Seléucidas. A partir de aquella fecha, Palestina y toda la costa filisteo-fenicia entraron a formar parte del reino de Siria[10].

---

[9] Sobre el río Eléutero como frontera, cf. Stark, *Gaza*, 371; Kuhn, *Die städtische und bürgerl. Verfassung des röm. Reichs* II, 128s (donde se nota que Estrabón, XVI,2,12 [753] describe el Eléutero como frontera entre Σελευκίς y Fenicia; cf. también Tolomeo, *Geog.*, v,15,4). Que Ortosias, sin embargo, era seléucida se demuestra no sólo por la guerra de 242-241 a.C., sino también por el relato de Polibio sobre la invasión de Antíoco el Grande (v,68,7-8). Lo mismo ocurre con Arado; cf. H. Seyrig, «Syria» 28 (1951) 206-20. Calamo, cerca de Trípoli, era hostil a Antíoco; Trípoli, en consecuencia, debía de estar de parte de los Tolomeos. Así lo confirman los datos papirológicos de mediados del siglo III, en que se advierte que debían de estar bajo domino de los Tolomeos las siguientes plazas: Trípoli (PSI 495 [258/7]); Berito (P. Cairo Zenon I 59016 [259]); Sidón (P. Cairo Zenon 52951); la Llanura de Masias (o parte de ella; *P. Cairo Zenon* 59063 [257]). Las mayores dudas surgen a propósito de Damasco. Como antes se advirtió, Eusebio, *Crónica,* recoge la noticia de que fue asediada por Tolomeo Evergetes. Sin embargo, suponiendo que la llanura de Masias estaba en poder de los Tolomeos, Damasco habría quedado aislada de las posesiones seléucidas. Por otra parte, *P. Cairo Zenon* 59006 (*ca.* 259), en que se menciona un pago o un obsequio a un tal Dionisio «de Damasco», sugiere, aunque no lo pruebe, que la ciudad estaba entonces bajo dominio tolomeo. Cf. Beloch, *Gr. Gesch.*[2] IV, 2, 330s; W. Otto, *Beiträge zur Seleukidengeschichte des 3. Jahrhunderts v. Chr.*: SAM 34 (1928) 39s; V. Tcherikover, «Mizraim» 4-5 (1937) 32s.

[10] Para más amplios detalles, cf. Stark, *Gaza*, 375-406, 423s; Wilcken, RE s.v. *Antiochus III;* B. Niese, *Geschichte der griech. und makedon. Staaten* II (1899) 373s, 577s; E. R. Bevan, *The House of Seleucus* I (1902) 311ss; II, 29-38. Sobre la fecha de la batalla de Panias, cf. M. Holleaux, *La Chronologie de la cinquième guerre de Syrie:* «Klio» 8 (1908) 267-81 = *Études d'épigraphie et d'histoire grecque* III (1942) 317-35. Esta fecha, en lugar del año 198 a.C., ha sido confirmada defi-

La supremacía de los Tolomeos, y lo mismo la de los Seléucidas, se manifestó sobre todo en dos planos: el nombramiento de gobernadores militares (στρατηγοί) en las regiones que les estaban sometidas y la imposición de tributos regulares. Josefo, en su historia del arrendador de tributos Josefo y su hijo Hircano (*Ant.*, XII,4 [154ss]), nos ofrece una viva descripción del sistema tributario tal como se hallaba organizado al final del período del gobierno de los Tolomeos; a pesar de sus detalles ficticios, refleja fielmente lo que eran en sí las instituciones. Vemos así que los tributos no eran percibidos por las autoridades políticas, sino que se arrendaban a grandes concesionarios que se responsabilizaban de su percepción en cada una de las ciudades[11]. Lo elevadas y va-

---

nitivamente por una inscripción hallada a unos 7 kms al noroeste de Escitópolis; cf. V. H. Landau, *A Greek Inscription found near Hefzibah:* IEJ 16 (1966) 54-70; cf. BE (1976) n.° 627.

[11] Sobre el arriendo de los tributos en Egipto y en los estados helenísticos en general, cf. G. Lumbroso, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides* (1870) 320-29; E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen* (1896) 19-26; U. Wilcken, *Griechische Ostraka* I (1899) 515-55; C. Préaux, *L'économie politique des Lagides* (1939). Sobre la explotación de Palestina y Celesiria hacia el 250 a.C., tal como ponen de manifiesto los papiros de Zenón, cf. V. Tcherikover, *Palestine under the Ptolemies:* «Mizraim» 4-5 (1937) 9-90; cf. CPJ I, 115-30; Hengel, *Judaism and Hellenism,* 18-23. Cf. también R. S. Bagnall, *The Administration of the Ptolomaic Possessions Overseas* (1976) cap. 2. Sobre la interpretación de Josefo, *Ant.*, XII,4 (154-236), cf. Stark, *op. cit.*, 412-23; J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* ([3]1907) 240/43; M. Holleaux, REJ 39 (1899) 161-76 = *Études* III (1942) 337-42 sobre *Ant.*, XII,4 (155) ed. Niese: ἀμφοτέρους τοὺς βασιλέας = Tolomeo V y su esposa Cleopatra; H. Willrich, *Juden und Griechen vor der makkabaischen Erhebung* (1895) 91ss; A. Büchler, *Die Tobiaden und die Oniaden* (1899) 74-91. E. Meyer, *Ursprung und Anfange des Christentums* II (1921) 128-36; A. Momigliano, *I Tobiadi nella preistoria del moto maccabaico:* ARAST 67 (1932) 165-200. El relato de Josefo es de carácter novelístico, y tal como nos es transmitido presupone una situación imposible. La esposa del rey Tolomeo que aparece en el relato recibe siempre el nombre de Cleopatra (*Ant.*, XII,4,3 [167]; 4,5 [185]; 4,8 [204]; 4,9 [217]). Una Cleopatra egipcia aparece por primera vez en el matrimonio de Tolomeo V con Cleopatra, hija de Antíoco el Grande, el año 193-92 a.C. Este matrimonio se menciona al principio del relato *(Ant.*, XII,4,1 [154]), y en consecuencia se supone que el arriendo de tributos de José que duró 22 años *(Ant.*, XII,4,6 [186]; 4,10 [224]), tuvo lugar en el reinado de Tolomeo V, es decir, después del 193 a.C. (el epíteto del rey, Εὐεργέτης; cf. *Ant.* XII 4,1 [158] falta en algunos de los mejores ma-

riadas que eran aquellas exacciones en tiempos del dominio seléucida queda patente en las alusiones de 1 Mac 10,29-30; 11,34-35; 13,15.37.39; 2 Mac 14,4. Cf. *Ant.*, XII,3,3 (142ss) y (bajo dominación romana) *Ant.*, XIV,10,6 (202ss)[12].

Hacia finales del siglo II a.C., el reino seléucida presentaba síntomas de una creciente disolución. La autoridad central se hallaba tan debilitada por los continuos cambios en la titularidad de la soberanía que pudieron llegar a establecerse en las zonas marginales del imperio una multitud de entidades políticas independientes. De ahí que a lo largo de este período no sólo alcanzaron a instaurar los judíos una autonomía completa, sino que cierto número de grandes ciudades, que frecuentemente habían intervenido por su cuenta en las guerras entre Siria y Egipto, logró también la independencia, en prueba de lo cual se inició en algunas de ellas un nuevo cómputo del tiempo. En consecuencia, Tiro tenía su era que se empezó a contar a partir del año 126 a.C.; Sidón, a partir del 111 a.C.; Ascalón, a partir del 104 a.C., y Berito, a partir del 81 a.C.[13]. En otras ciudades surgieron «tiranos» que lograron hacerse con el poder. A finales del siglo II y comienzos del I a.C., en Filadelfia apareció uno de estos tiranos,

---

nuscritos y podría ser una glosa posterior). Para aquella época, Palestina y los territorios limítrofes no estaban ya en poder de los Tolomeos. Es cierto que Polibio, XXVIII,20,9; Josefo, *Ant.*, XII,4,1 (154); Apiano, *Syr.*, 5/18; Eusebio, *Chron.*, ed. Schoene II, 124; Jerónimo, *In Dan.*, 11,17 (CCL LXXVI, 911) dicen que Celesiria había sido entregada a Tolomeo V por Antíoco el Grande como dote de Cleopatra. Pero podría tratarse en el mejor de los casos de una promesa que nunca fue cumplida. A partir de los datos, dignos de confianza, suministrados por Polibio se puede afirmar con seguridad que Celesiria y Fenicia permanecieron en posesión del rey de Siria después de la batalla de Panias (XXVIII,1,2-3; 8-9; cf. vol. I, pp. 189s). No pudo, por consiguiente, enviar allá arrendadores de impuestos Tolomeo V, como supone Josefo. Cf. la interpretación concluyente de M. Holleaux, *Études* III, 337-55. La posibilidad alternativa es que Josefo haya desplazado un relato que corresponde propiamente al período tolomeo y que el epíteto «Evergetes» no sea una glosa, sino una referencia original a Tolomeo III Evergetes. Cf. Tcherikover, *Hellenistic Civilisation*, 126-42; Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 268-69.

[12] Sobre el sistema fiscal de los Tolomeos, cf. n. anterior. Sobre el de los Seléucidas, cf. E. Bickerman, *Institutions des Séleucides* (1938).

[13] Cf. Abel, *Hist. Pal.* I, 215-16; Jones, CERP[2] 253. Sobre la era de Berito, cf. J. Rouvier, *L'ère de Béryte:* «Jour. int. d'arch. numis.» 2 (1899) 12-16; H. Seyrig, «Syria» 27 (1950) 38, relaciona esta era con el control de Siria por Tigranes de Armenia.

llamado Zenón Cotilas, mientras que en Amato del Jordán se alzaba con el poder su hijo Teodoro y lo mismo hacían Zoilo en la Torre de Estratón y Dora, y Demetrio en Gamala[14]. En general, está atestiguado el hecho de que los romanos, al invadir Siria, encontraron en aquellos territorios numerosos príncipes independientes[15].

El fortalecimiento del poder judío en aquella época fue desastroso para las ciudades situadas en la vecindad de Palestina. Los primeros Macabeos y posteriormente Juan Hircano subyugaron varias de ellas. Pero Alejandro Janeo en particular emprendió su conquista a gran escala. Hacia finales de su reinado, las siguientes plazas habían sido subyugadas por los judíos: todas las ciudades costeras desde Rafia hasta el Carmelo, con la única excepción de Ascalón; casi todas las ciudades situadas al este del Jordán; ni que decir tiene que lo fueron también las ciudades del interior, como Samaría y Escitópolis, hasta el lago Merón por el norte[16].

Con la conquista de Siria por Pompeyo se acabó de golpe la independencia de todos los pequeños estados que se habían ido desgajando del imperio seléucida. Para las ciudades autónomas, sin embargo, la única consecuencia fue que establecieron con los romanos los mismos lazos de independencia voluntaria que anteriormente habían mantenido con los seléucidas. Para las ciudades que habían caído en manos de los judíos, los mismos acontecimientos significaron verse libres de una dominación que odiaban. Pompeyo, en efecto, volvió a separar del dominio judío todas aquellas ciudades que desde tiempos de los Macabeos habían caído bajo su dominio y les devolvió la libertad[17]. Josefo enumera las plazas «liberadas» por Pompeyo, que naturalmente hubieron de reconocer la supremacía romana: Gaza, Azoto, Yamnia, Jope, Torre de Estratón, Dora, Samaría, Escitópolis, Hipos,

---

[14] Stark, *op. cit.*, 478s; Kuhn, *op. cit.* II, 162.

[15] Josefo habla muy en general de μόναρχοι (Ant., XIII,16,5 [427]). Apiano (*Syr.*, 50/254) atestigua que Pompeyo τῶν ὑπὸ τοῖς Σελευκίδαις γενομένων ἐθνῶν τοῖς μὲν ἐπέστησεν οἰκείους βασιλέας ἢ δυνάτας, que Pompeyo no fue con seguridad el primero en crear. Plinio (NH v,23/82) menciona 17 *tetrarchias in regna descriptas barbaris nominibus*.

[16] Josefo, *Ant.*, XIII,15,4 (395-97). Cf. pp. 290-302 del vol. I.

[17] Sobre la concesión de la libertad por los romanos a las ciudades de las regiones conquistadas, cf. Kuhn, *op. cit.* II, 15-19; Jones, *Greek City*, cap. VII; R. Bernhardt, *Imperium und Eleutheria: die römische Politik gegenüber den freien Städten des griechischen Ostens* (tesis; Berlín 1971).

Gadara, Pella y Dión[18]. Pero la lista de Josefo no está completa; hay otras ciudades que contaban por la era pompeyana, es decir que poseían un calendario que empezaba el año de su liberación y que muchas de ellas conservaban todavía bien entrada la época imperial.

Otro benefactor de muchos de estos centros fue el procónsul Gabinio, que en los años 57-55 a.C. reedificó Rafia, Gaza, Antedón, Azoto, Yamnia, Apolonia, Dora, Samaría y Escitópolis, algunas de las cuales habían sido totalmente destruidas por los judíos[19].

Pero la desgracia volvió a abatirse sobre aquellos lugares como consecuencia de las guerras civiles entre los romanos. Aquellos conflictos significaron una sangría para las provincias. A todo ello se unió el gobierno arbitrario de Antonio en el Oriente, que regaló a Cleopatra toda la costa filisteo-fenicia, desde las fronteras de Egipto hasta el río Eléutero, con excepción de Tiro y Sidón[20].

Aún después de que se iniciara con Augusto una época más tranquila, después de la caída de Antonio y Cleopatra, cuyo poderío finalizó el año 31 a.C., muchas de aquellas ciudades hubieron de sufrir nuevos cambios de amo[21]. Aparte de Ascalón, Augusto otorgó a Herodes todas las ciudades costeras, desde Gaza hasta la Torre de Estratón, junto con las ciudades del interior, Samaría, Hipos y Gadara[22]. Después de la muerte de Herodes, aquellas ciudades experimentarían nuevos cambios del destino. Gaza, Hipos y Gadara fueron colocadas bajo el gobierno directo del legado romano de Siria (sobre Antedón, cf. pp. 149s, *infra*); Azoto y Yamnia, junto con Fáselis, que había sido edificada por Herodes, fueron entregadas a su hermana Salomé; Jope, Torre de Estratón y Samaría correspondieron, junto con el resto de Judea, a Arquelao[23]. Las ciudades pertenecientes a Salomé fueron

---

[18] *Ant.*, XIV,4,4 (75); *Bello*, I,7,7 (156). Cf. p. 316 del vol. I.

[19] *Ant.*, XIV,5,3 (88); *Bello*, I,8,4 (166); Jones CERP² 257.

[20] *Ant.*, XV,4,1 (95); *Bello*, I,18,5 (316). Cf. p. 388 del vol. I.

[21] Sobre las sucesivas reorganizaciones territoriales de este período, cf., por ejemplo, G. E. Wright y F. V. Filson, *The Westminster Historical Atlas*, 77ss.

[22] *Ant.*, XV.7,3 (217); *Bello*, I,20,3 (396). Entre las ciudades costeras, Josefo nombra únicamente a Gaza, Antedón, Jope y la Torre de Estratón. Pero también Azoto y Yamnia, que pasaron después de la muerte de Herodes a su hermana Salomé, quedarían en poder del primero por esta misma época.

[23] *Ant.*, XVII, 11,4-5 (317-23); *Bello*, II,6,3 (93-100).

entregadas después de su muerte a la emperatriz Livia[24]. Y cuando murió Livia, pasaron según todos los indicios a constituirse en posesión privada de su hijo Tiberio, lo que explicaría la presencia de un ἐπίτροπος imperial en Yamnia por aquella época[25]. Al ser depuesto por Arquelao, las ciudades que le habían correspondido, junto con el resto de sus territorios, pasaron a depender de gobernadores romanos del orden ecuestre *(praefecti)*; a partir de los años 41-44 d.C. pasaron a poder del rey Agripa I, pero después de su muerte revirtieron nuevamente a los gobernadores romanos, llamados ahora *procuratores*. Sin embargo, estos frecuentes cambios de gobernación significaron para las ciudades afectadas poco más que verse obligadas a pagar tributo unas veces a un amo y otras a otro. En efecto, la autoridad de los distintos gobernantes se hacía sentir unas veces con más dureza que otras, pero las ciudades, en general, dirigían independientemente sus asuntos internos.

Finalmente, tuvo importancia para el desarrollo de la vida comunitaria el hecho de que Herodes y sus hijos reconstruyeran un buen número de ciudades, como Cesarea (= Torre de Estratón), Sebaste (= Samaría), Antípatris, Fáselis, Cesarea de Filipo, Julias, Séforis, Livias y Tiberíades.

El tipo de dependencia que experimentaron aquellas ciudades con respecto al poder romano varió tanto nominal como sustancialmente[26]. El Imperio romano abarcaba comunidades tanto libres como sometidas. Las primeras (*civitates liberae*, ἐλεύθεραι) poseían su propia judicatura y administración financiera y hasta podían hallarse libres de la tributación propiamente dicha; en

[24] *Ant.*, XVIII,2,2 (31); *Bello*, II,9,1 (167). Azoto no se nombra expresamente, pero no cabe duda de que estaba incluida.

[25] *Ant.* XVIII,6,3 (158); Filón, *Leg.*, 30 (199-202). Cf. J. Marquardt. *Römische Staatsverwaltung* II, 248s; H.-G. Pflaum, *Carrières procuratoriennes* (1960) n.° 9. Sobre las posesiones imperiales privadas en general, cf. O. Hirschfeld, *Der Grundbesitz des römischen Kaiser in den ersten drei Jahrhunderten*, en *Kleine Schriften* (1913) 516-75; idem, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian* (²1905) 18-29; sobre su administración, pp. 121ss.

[26] Sobre lo que sigue, cf. Kuhn, *op. cit.* II, 14-41; Marquardt, *op. cit.* I,71-86, 396; Mommsen, *op. cit.* III,1,645-764; L. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs* (1891) 83-110; W. Henze, *De civitatibus liberis quae fuerunt in provinciis populi romani* (tesis; Berlín 1892). Cf. también Stark, *Gaza*, 522-25; Liebenam, *Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche*, 463ss; Jones, *Greek City*, cap. VII; Bernhardt, *Imperium u. Eleutheria* (n. 17, *supra*).

este caso eran αυτόνομοι καὶ φόρον ἀτελεῖς (Apiano, BC I, 102/475)[27]. Los dos privilegios de la autonomía y la inmunidad eran en principio separables, pero lógicamente solían darse unidos. Su dependencia con respecto a Roma consistía esencialmente en la pérdida del derecho a declarar la guerra y a establecer alianzas, y en la obligación de prestar determinados servicios, en particular asistencia militar. Según que estas relaciones estuvieran o no reguladas por un tratado con Roma, se distinguían las *civitates foederatae* y las *sine foedere immunes ac liberae;* esta distinción es ajena a la terminología política griega, que incluye ambas categorías bajo el título de αὐτόνομοι[28]. Se daba por supuesto que las ciudades libres no formaban parte estrictamente de la provincia[29]. Las ciudades sometidas (ὑπήκοοι) pertenecientes a la provincia han de distinguirse de las demás; la diferencia consiste en que los romanos les imponían un tributo; eran ὑποτελεῖς, *stipendiariae* y habían perdido su autonomía *de jure;* las autoridades romanas podían intervenir a voluntad en la legislación, la administración de justicia y el gobierno. De hecho, sin embargo, las comunidades sometidas continuaban ejerciendo en amplia medida sus poderes legislativos, judiciales y administrativos[30].

Según Josefo, las ciudades helenísticas de Palestina y su entorno fueron declaradas libres por Pompeyo[31]. Pero ello significa

[27] Cf. Marquardt, *op. cit.* I,78s, 84s; Mommsen, *op. cit.* III, 1, 655ss, 681ss; cf. A. H. M. Jones, *Civitates liberae et immunes in the East,* en *Anatolian Studies presented to W. H. Buckler* (1939) 103-17.

[28] Mommsen, *op. cit.* III, 1, 654, 657ss. Tiro es llamada en latín *foederata* (CIL X,1601 = Kaibel, IG XIV, n. 831), en griego αὐτόνομος (CIG 5853 = Kaibel IG XIV, 830 = IHR I, 421).

[29] Mommsen, *op. cit.* III, 1, 688. La frase «exenta de la *formula* de la provincia (τύπος τῆς ἐπαρχείας)» aparece en dos documentos del nuevo archivo relacionado con los privilegios de Afrodisias de Caria. Para un primer estudio, cf. J. M. Reynolds, *Aphrodisias, a Free and Federate City,* en *Akt. VI Int. Kong. Gr. u. Lat. Epigr.* (1973) 115-22.

[30] Mommsen, *op. cit.* III, 1, 744-51; Mitteis, *loc. cit.;* cf. también Kuhn, *op. cit.* II, 34ss; Jones, *op. cit.*, caps. VII-VIII; D. Nörr, *Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit* (1966). Cf. también los capítulos introductorios y la colección de documentos de F. F. Abbott y A. C. Johnson, *Municipal Administration in the Roman Empire* (1926). Dado que las pruebas explícitas proceden en su mayor parte de Asia Menor, cf. D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ* I-II (1950).

[31] *Ant.*, XIV,4,4 (76): ἀφῆκεν ἐλευθέρας; *Bello*,I,7,7 (156): ἠλευθέρωσε.

únicamente que fueron liberadas del dominio judío. Nada dice acerca del tipo de relación que las unía a Roma. Es seguro que muchas de ellas no eran *liberae* en el sentido técnico del término, pues Josefo afirma al mismo tiempo que Pompeyo las incorporó a la provincia de Siria[32]. Se insiste como en un caso especial en el hecho de que Ascalón era un *oppidum liberum*[33]. Por lo demás, algunas monedas e inscripciones, que en varios casos datan de época imperial avanzada, describen a las siguientes ciudades como αὐτόνομοι: Gaza, Dora, Tolemaida (en tiempos de los Seléucidas), Gadara, Abila, Capitolias, Diocesarea (antes Séforis). No está en modo alguno claro si ello significa que en cada uno de los casos se había otorgado específicamente la «libertad», e incluso para ciudades en que el hecho está atestiguado, es evidente que los privilegios y exenciones podían variar considerablemente y que en cada caso se establecían muy detalladamente[34]. Las circunstancias podían variar de un caso a otro con frecuencia; lo que está bien atestiguado para una época concreta, por consiguiente, no ha de suponerse como vigente para todo el período de dominación romana.

Algunas de las ciudades de Palestina (las cuatro ciudades costeras de Gaza, Ascalón, Dora y Tolemaida y cuatro ciudades de la Decápolis, Hipos, Gadara, Abila y Escitópolis) ostentan en sus monedas y en otros documentos el título de ἱερὰ καὶ ἄσυλος. La concesión del derecho de asilo a varias ciudades, un privilegio originariamente asociado a los templos, está atestiguada por primera vez en tiempos de Seleuco II Calínico (246-266 a.C.)[35]. Básicamente significa que la ciudad en cuestión no estaba obligada a entregar a nadie que acudiera a ella en demanda de refugio[36].

---

[32] *Ant.*, XIV,4,4 (76): προσένειμεν τῇ ἐπαρχίᾳ; *Bello*, I,7,7 (157): κατέταξεν εἰς τὴν Συριακὴν ἐπαρχίαν.

[33] Plinio, NH v,13/68.

[34] Cf. Jones, *op. cit.* (n. 27, *supra*). Para un ejemplo de una ley romana concediendo una gama de privilegios específicos a una ciudad libre, cf. *Lex Antonia de Termessibus*, en ILS 38 = Riccobono, FIRA^2 I, n.° 11.

[35] Concesión a Arado: Estrabón, XVI,2,14 (754); a Esmirna: CIG 3137 = Dittenberger, OGIS 229, 1.12: τό τε ἱερὸν τῆς Στρατονικίδος Ἀφροδίτης ἄσυλον εἶναι καὶ τὴν πόλιν ἡμῶν ἱερὰν καὶ ἄσυλον. Cf. C. B. Welles, *Royal Correspondence in the Hellenistic Era 1934;* n.° 25-28. Otros ejemplos en Dittenberger, *op. cit.*, II,636, índice, s.v. ἄσυλος Cf. A. Heuss, *Stadt und Herrscher des Hellenismus:* «Klio» 39 (1937) 145-54.

[36] Sobre Arado, cf. Estrabón, *loc. cit.*, donde se dice: ὥστ' ἐξεῖναι

La obligación de aportar recursos militares pesaba también sobre las ciudades «libres»; lo cierto es que formaba parte de la idea de confederación. Originariamente, la ayuda militar exigida a los confederados era distinta de la que se imponía a los pueblos y comunidades sometidos; los primeros tenían que aportar tropas auxiliares (Cicerón, *Fam.*, XV,4,3: *populorum liberorum regumque sociorum auxilia voluntaria*), mientras que a los segundos se podía ordenar directamente que hicieran levas. Pero también estas diferencias se fueron borrando cada vez más. En cuanto a las ciudades de Palestina, la obligación de prestar servicios militares de una o de otra forma está en general fuera de duda. Entre los años 44-67 d.C. estuvo acuartelada en Cesarea una guarnición formada por cinco cohortes y un ala de caballería integradas en su mayor parte por hombres de Cesarea y de Sebaste (las ciudades y sus distritos respectivos), pero se trata indudablemente de unidades creadas originariamente por Herodes[37]. Josefo habla en tono muy general, en relación con la campaña de Cestio Galo contra Jerusalén, de los auxiliares proporcionados por «las ciudades»[38]. A partir de los tiempos de Vespasiano aparece cierto número de cohortes auxiliares regulares que tomaban sus nombres de las ciudades palestinenses y fenicias, incluso de algunas reconocidas como «libres»; es posible, pero no seguro, que tuvieran su origen en las unidades aportadas por esas ciudades en el período anterior[39]. Las diferencias que en cuanto a organización

---

δέχεσθαι τοὺς καταφεύγοντας ἐκ τῆς βασιλείας παρ' αὐτοὺς καὶ μὴ ἐκδιδόναι ἄκοντας· μὴ μέντοι μηδ' ἐκπλεῖν ἐᾶν ἄνευ τοῦ ἐπιτρέψαι βασιλέα. Sobre el derecho de asilo de los templos, cf. P. Stengel, s.v. *Asylon,* en RE II, cols. 1881s; Mommsen, *Römisches Strafrecht* (1899) 458ss; E. Schlesinger, *Die griechische Asylie* (tesis; Giessen 1933). Sobre *asylia* en Asia Menor romana, cf. Magie, *op. cit.* (n. 30) índice, s.v.

[37] *Ant.* XIX,9,1-2 (357-365); XX,6,1 (122); *Bello,* II,12,5 (236); III,4,2 (66); y en especial, *Ant.*, XX,8,7 (176): μέγα δὲ φρονοῦντες ἐπὶ τῷ τοὺς πλείστους τῶν ὑπὸ 'Ρωμαίοις ἐκεῖ στρατευομένων Καισαρεῖς εἶναι καὶ Σεβαστηνούς. Cf. pp. 470-472 del vol. I.

[38] *Bello,* II.18,9 (502): πλεῖστοι δὲ καὶ ἐκ τῶν πόλεων ἐπίκουροι συνελέγησαν, ἐμπειρίᾳ μὲν ἡττώμενοι τῶν στρατιωτῶν, ταῖς δὲ προθυμίαις καὶ τῳ κατὰ 'Ιουδαίων μισεῖτὸλεῖπον ἐν ταῖς ἐπιστήμαις ἀναπληροῦντες. Berito, que en todo caso tenía una importancia especial como colonia romana, aportó 15.000 hombres como tropa auxiliar al ejército de Varo el año 4 a.C.; cf. *Ant.*, XVII,10,9 (287); *Bello,* II,5,1 (67).

[39] En inscripciones: *Cohortes (y alae) Ascalonitarum, Canathenorum, Damascenorum, Sebastenorum, Tyriorum.* Cf. RE s.v. *ala* y

se daban a comienzos de la época imperial irían resultando cada vez menos marcadas.

Las colonias romanas frecuentemente estaban exentas de la tributación, o quizá por norma general gozaban de una situación privilegiada dentro del Imperio romano[40]. En Palestina y en Fenicia existían establecimientos de este tipo desde los tiempos de Augusto. Las colonias más antiguas eran Berito, Heliópolis (las dos fundadas por Augusto), Tolemaida (por Claudio) y Cesarea (por Vespasiano). Todas las colonias de los primeros tiempos del Imperio eran de carácter militar y estaban formadas por soldados que al licenciarse recibían un lote de tierra como premio a sus servicios y de tal manera que esta recompensa se concedía siempre a un gran número de ellos simultáneamente y en un mismo lugar. Al principio, la tierra necesaria se confiscaba simplemente a sus poseedores. Más tarde (a partir de Augusto), lo habitual era ofrecer una compensación o dar a los veteranos tierras que ya pertenecían al Estado. Los colonos formaban una nueva comunidad al lado de la ya existente o se mezclaban con ella; en este caso, la totalidad del grupo así formado recibía los derechos y la constitución de colonia. De este modo, la implantación de una colonia redundaba en beneficio para la ciudad, mientras que anteriormente había sido una imposición. Parece, sin embargo, que en el curso del siglo I, la asociación de veteranos con una colonia se fue haciendo cada vez menos frecuente, hasta cesar virtualmente después del reinado de Adriano. Sólo Septimio Severo, al parecer, retornó a la costumbre de establecer veteranos; en los demás casos, todas las colonias posteriores a Adriano fueron de carácter puramente ficticio. Se trataba simplemente de otorgar el nombre y los derechos de colonia como la forma más elevada de privilegio político, ante todo a los municipios, pero también a ciudades con población no romana e incluso a comunidades no urbanas[41].

Los derechos concedidos a las colonias variaban de una a otra[42]. Las más favorecidas eran las que recibían en plenitud el

cohors; G. L. Cheesman, *The Auxilia of the Roman Imperial Army* (1914).

[40] Cf. E. Kornemann, RE s.v. *colonia;* F. Vittinghoff, *Römische Kolonisation und Bürgerschaftspolitik unter Caesar und Augustus:* AAM (1951.4); E. T. Salmon, *Roman Colonisation under the Republic* (1969), especialmente cap. IX; A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship* (^{2}1973).

[41] Kornemann, *op. cit.*, col. 566.

[42] Kornemann, *op. cit.*, cols. 578-83.

ius italicum, que parece haber implicado la exención de los impuestos personal y territorial[43]. Entre las *coloniae* creadas en Palestina, Tolemaida poseía únicamente el título (*Dig.*, 1,15,1,3); Cesarea recibió la exención del impuesto personal a partir de Vespasiano, y del impuesto territorial, a partir de Tito (1,15,8,7); Aelia Capitolina parece haber gozado de una exención similar, pero no se le otorgó el pleno *ius italicum* (1,15,1,6; 8,7).

El sistema augusteo de establecer colonias militares fue imitado ocasionalmente por Herodes[44].

La situación de las ciudades sometidas temporalmente a príncipes herodianos no difería en lo esencial de aquella en que se encontraban las situadas bajo el dominio inmediato de Roma. Pero hubo casos en que el poder de los príncipes herodianos se hizo sentir más directamente; prueba de ello son las quejas de Gadara contra Herodes, expuestas ante Augusto el año 20 a.C. (*Ant.*, XV,10,3 [354-59]), y las embajadas de las ciudades griegas en el año 4 a.C. pidiendo que se pusiera término al dominio de Herodes (cf. pp. 429-435 del vol. I). Los príncipes herodianos tuvieron, a fin de asegurar su soberanía, sus propios gobernadores, al menos en algunas de aquellas ciudades; así, Herodes el Grande tuvo un ἄρχων en Idumea y Gaza[45]; Agripa I, un στρατηγός en Cesarea[46] y un ἔπαρχος en Tiberíades[47], y Agripa II, un representante (τοῦ τὴν δυναστείαν διοικοῦντος) en Cesarea de Filipo[48] y un ἔπαρχος en Gamala[49]. Uno de estos gobernadores sería también (probablemente) el ἐθνάρχης del rey Aretas en Damasco (2 Cor 11,32)[50].

---

[43] Sobre el *ius italicum*, cf. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* I, 89ss y la bibliografía citada *ibíd.*; Mommsen, *Römisches Staatrecht* III,1,807-10; A. von Premerstein, RE s.v. *Ius Italicum;* Sherwin-White, *op. cit.*, 316-22. Hasta el año 135 d.C., el término aparece únicamente en Plinio, NH III,3/25 y 21/139.

[44] *Ant.* XV,8,5 (294). Cf. A. Schalit, *Köning Herodes,* 173-84, 365. Cf. Samaría, Gaba, Jêsbón, *infra.*

[45] *Ant.* XV,7,9 (254).

[46] *Ant.* XIV,7,4 (333).

[47] Josefo, *Vita,* 9 (33), donde no está claro si se trata de Agripa I o de Agripa II.

[48] *Vita,* 13 (74). Cf. Kuhn, *op. cit.* II, 346.

[49] *Vita* 11 (46).

[50] El título ἐθνάρχης aplicado a estos gobernadores no es habitual y ha de explicarse por las condiciones peculiares del reino nabateo, en el que había aún pocas ciudades y la organización se atenía predominantemente al esquema de las tribus. Al frente de una tribu o conjunto de tribus había un jeque (jefe tribal, ἐθνάρχης en griego). En las

1. *Rafia*, ῾Ραφία (así aparece en inscripciones monetales), la rabínica *rpyḥ*[51], cuyo recuerdo aún subsiste en las ruinas de Tell Rafah, situada a corta distancia del mar sobre una llanura carente de puerto[52], y considerada a causa de ello por Plinio como una ciudad de tierra adentro[53], era la ciudad siria más cercana a Egipto[54]. Aparte de las inscripciones cuneiformes, la primera

inscripciones griegas de época romana de la zona del Haurán hay indicios de este tipo de constitución; cf. en especial Le Bas-Waddington, *Inscriptions*, n.° 2196 = Dittenberg, OGIS 616: ᾿Αδριανοῦ τοῦ καὶ Σοαίδου Μαλέχου ἐθνάρχου, στρατηγοῦ νομάδων. Cf. *Syria* IIIA: *Greek and latin Inscriptions* (1921) n.° 675. Se mencionan frecuentemente las φυλαί; cf. Le Bas-Waddington, n.os 2173b, 2210, 2220, 2224, 2265, 2287 = IGR III, 1298 = *Syria* IIIA, nos 664, 2308, 2309, 2310, 2393, 2396, 2397 = Syria IIIA, nos 765[11], 2427, 2431, 2439, 2483; Syria IIIA, nos 695, 760, 786[3]. Un Αννηλος Σαμεθου παναρετε εθναρχα en un epitafio de Jize, entre Adraa y Bostra, en ZDPV 20 (1897) 135. Sobre la organización tribal de esta zona, cf. A. H. M. Jones, *The Urbanization of the Ituraean Principality:* JRS 21 (1931) 265-75. También Damasco debía estar bajo la autoridad de uno de estos ἐθνάρχης. Donde el ἐθνάρχης tenía al mismo tiempo el mando militar, era llamado στρατηγός, *'srtg'*; cf. p. 85, *supra*, y Josefo, *Ant.*, XVIII,5,1 (112); cf. vol. I, pp. 738.

[51] jŜeb. 36c y, según una lectura variante, tŜeb, 4,11; Tg. Onq. Dt 2,23 (Tg. Ps. Jon. in loc.: *rphy'*). Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud* (1868) 21; A. Berlinger, *Targum Onkelos* II (1884) 219; P. S. Alexander, *The Toponymy of the Targumim* (tesis; Oxford 1974) 227-28.

[52] Diodoro, XX,74, llama a Rafia δυσπροσόρμιστον καὶ τεναγώδη.

[53] Plinio, NH V,13/68; Tolomeo (ed. Nobbe), V,16,6 = (ed. Didot I,2), V,15,5. Cf. Estrabón, XVI,2,31 (759); *Itinerarium Antonini*, Cuntz I (^{2}1929) 21; Sozomeno, HE VII,15; Hierocles, *Synecdemus* (ed. Burckhadt) 719, 8. Cf. Guérin, *Judée*, 233-35; BMC *Palestine*, lxxi-iii; 171-4; T. Wiegang, *Siani* (1920) 36; Abel, *Géog. Pal.* I, 310; II, 431-32; M. Avi-Yonah, *Holy Land*, 70, 151; Cf. Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1976) *passim* para las fuentes más antiguas. Junto con otras muchas ciudades palestinenses es mencionada en un itinerario conservado sobre papiro, fechado en los años 317-323 d.C., *P. Ryl.* 627, lins. 236-37, 314; 630-38, lin. 436; 638, lins. 21-22.

[54] Polibio, V,80,3: πρώτη τῶν κατὰ Κοίλην Συρίαν πόλεων ὡς πρὸς τὴν Αἴγυπτον; Josefo, *Bello*, IV,11,5 (662): ἔστι δὲ ἡ πόλις αὕτη Συρίας ἀρχή. Nótese la inscripción de cerca de Rafia fechada en el año 233 d.C., con las palabras ἀπὸ ὅρων Συρίας Παλαι [στ (ίνης)]; cf. F. Barag, IEJ 23 (1973) 50-52.

mención histórica que de ella se hace es con motivo de la campaña de Antígono contra Egipto el año 306 a.C., cuando la flota de Antígono, bajo el mando de su hijo Demetrio, fue destruida por una tempestad frente a sus costas[55]. Luego se hizo famosa principalmente por la victoria que allí obtuvo el pacífico Tolomeo IV Filopátor sobre Antíoco el Grande, que a resultas de ello perdió Palestina y Fenicia[56]. Allí se celebró el año 193 a.C. el matrimonio entre Tolomeo V Epífanes y Cleopatra, hija de Antíoco el Grande[57]. Rafia fue conquistada a principios del siglo I a.C. por Alejandro Janeo (Josefo, *Ant.*, XIII,13,3 [357]; *Bello*, I,4,2 [87]; cf. *Ant.*, XIII,15,4 [395]); posteriormente, al igual que las ciudades vecinas, fue separada por Pompeyo del dominio judío y más tarde fue reedificada por Gabinio (*Ant.*, XIV,5,3 [88]; *Bello*, I,8,4 [166]). Sin embargo, las monedas de Rafia acuñadas en época imperial (desde Marco Aurelio y Cómmodo hasta Filipo el Arabe) llevan fechas correspondientes a una era que comienza antes de la nueva fundación por Gabinio (57 a.C.?)[58]. Parece que nunca estuvo en posesión de los príncipes herodianos.

2. *Gaza*, Γάζα, la hebrea *'zh*[59], era la antigua e importante ciudad de los filisteos frecuentemente mencionada en el Antiguo Testamento. En las tablillas de Amarna es llamada Hazati o Azzati, Gadatu en egipcio[60]. Herodoto la conoce por Κάδυτις y

---

55 Diodoro, XX,74; J. Droysen, *Gesch. des Hellenismus* II,2,147; Stark, *Gaza*, 358.

56 Amplia descripción de la batalla en Polibio, V,82-86, con Walbank, *Commentary on Polybius*, ad loc. Cf. B. Niese, *Gesch. der griech. und makedon. Staaten* II, 380-82; Beloch, *Gr. Gesch.* IV,1 (^{2}1925) 649-96;E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique* II (1967) 30-32.

57 Livio, XXV,13,4. Sobre la fecha de este matrimonio (194/193 a.C.), cf. RE XXIII,2 (1959) col. 1697.

58 BMC *Palestine*, lxxxii.

59 Sobre la forma hebrea, cf. Esteban de Biz., s.v. Γάζα ἐκλήθη καί Ἄζα·καὶ μέχρι νῦν Σύροι Ἄζαν αὐτὴν καλοῦσιν. En una inscripción latina del siglo II d.C. (una lista de veteranos de la *Leg. III Aug.*) aparece también la forma Gazza, CIL VIII, 18084, lin. 22. Para estudios generales sobre Gaza, cf. K. Stark, *Gaza und die philistäische Küste* (1852); M. A Meyer, *History of the City of Gaza* (1907); RE s.v. *Gaza* (1), VII (1912) cols. 880-86; Abel, *Géog. Pal.* II, 327-28; RAC s.v. *Gaza* (1972). Sobre excavaciones, cf. Vogel, *Bibliography*, s.v.; EAEHL I, s.v. (1974); Avi-Yonah, *Gazetteer*, s.v.

60 Cf. S. A. B. Mercer y F. H. Hallock (eds.), *The Tell el-Amarna Tablets* II (1939) 719 (Hazati); 735. Cf. Aharoni, *Land of the Bible* (1967) *passim*.

observa que no era mucho más pequeña que Sardes[61]. Parece que la ciudad mantenía relaciones comerciales con los griegos ya desde la época de la supremacía persa, como sugieren las monedas allí aparecidas[62]. En tiempos de Alejandro Magno era, junto con Tiro, la mayor fortaleza de la costa fenicio-palestina. Alejandro no logró conquistarla sino al cabo de un terrible asedio que duró dos meses, en el año 332 a.C.[63]. A partir de entonces, se convirtió cada vez más en una ciudad de tipo griego[64]. Las luchas de Tolomeo Lago contra los otros Diádocos por la posesión de Celesiria afectaron naturalmente a Gaza. El año 315 a.C. fue conquistada por Antígono[65]. El año 312 a.C. cayó de nuevo en manos de Tolomeo como consecuencia de la victoria de éste sobre Demetrio, el hijo de Antígono[66], pero aquel mismo año renunció Tolomeo a la posesión de Celesiria y en su retirada

[61] Heródoto, II,159,2; III,5,2: Σαρδίων οὐ πολλῷ ἐλάσσονος; III,5, describe Κάδυτις como ciudad de Σύροι Παλαιστῖνοι cerca de la frontera con Egipto. Difícilmente podría dudarse aquí de que se identifica con Gaza. Pero en II,159 afirma también que Cadytis fue conquistada por el faraón Necao, cosa que, según Jr 47,1, ocurrió de hecho con Gaza. Cf. Th. Reinchach, CRAI (1895) 360-66. En general, cf. Abel, *Hist. Pal.* I, 54, etc.; II, 327-28. Avi-Yonah, *Holy Land,* especialmente 150-51; IDB s.v. y *Gazetteer,* s.v.

[62] Sobre estas monedas, cf. el estudio básico de J. P. Six, *Observations sur les monnaies phéniciennes,* en NC n.s. 17 (1877) 177-241 (sobre Gaza, pp. 221-39); cf. también E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque Nationale. Les Perses Achéménides, Cypre et Phénicie* (1893) lvi ss, 47ss. BMC *Palestine,* lxxxiii-ix, 176-83 *(Philisto-Arabian and Egypto-Arabian Series).* Cf. U. Rappaport, *Gaza and Ascalon in the Persian and Hellenistic Period in relation to their Coins:* IEJ 20 (1970) 75-80. Las monedas tienen inscripciones en parte fenicias y en parte griegas. En varias de ellas puede leerse el nombre de la ciudad (*ẓ* o *ʿzh*). Pero su rasgo más interesante es que se acuñaron conforme a un patrón ateniense y con tipos atenienses (o griegos). Avi-Yonah, *Holy Land,* 31 y Rappaport, *loc. cit.*, sugieren que Gaza era la salida comercial de los árabes del interior.

[63] Sobre este asedio de dos meses, cf. Diodoro, XVII,48,7, y Josefo, *Ant.*, XI,8,3-4 (325). Cf. en particular Arriano, II,26-27; Curcio, IV,6,7-30; Plutarco, *Alex.*, 25; Polibio, XVI,22a (40) y Walbank, *ad loc.;* Droysen, *Gesch. d. Hellenismus*^{2} I,1,297-301; Stark, *Gaza,* 236-44; Niese, *Gesch. der griechischen u. makedonischen Staaten* I (1893) 82.

[64] Es descrita explícitamente como una πόλις Ἑλληνίς por Josefo, *Ant.*, XVII,11,4 (320); *Bello,* II,6,3 (97).

[65] Diodoro, XIX,59,2; Droysen, *op. cit.* II, 2, 11; Stark, *op. cit.*, 1-350; Niese, *op. cit.* I,275s.

[66] Diodoro, XIX,84,8. Sobre la batalla, cf. Droysen, *op. cit.* II, 2,

arrasó las más importantes fortalezas, Gaza entre ellas[67]. Entre los años 311-301 a.C., Gaza, al igual que el resto de Palestina, permaneció en posesión de Antígono; posteriormente, y ya sin interrupción, como parece probable, quedó en poder de Tolomeo Lago y sus sucesores (cf. p. 128, *supra*). Hay monedas de Tolomeo II y Tolomeo III acuñadas en Gaza. Las monedas fechadas de Tolomeo II Filadelfo con el monograma de Gaza van del vigésimo tercero al trigésimo séptimo año de su reinado (=263-249 a.C.)[68]. El dominio de los Tolomeos en Gaza durante este período es ilustrado por los papiros de Zenón, que nos presentan la ciudad ante todo como un centro comercial; es de notar que en ella tenía su residencia un «supervisor de los perfumes»[69].

Entre los años 218-217 a.C., Gaza, al igual que el resto de Palestina, estuvo bajo el poder de Antíoco el Grande[70]. Celesiria pasó permenentemente al dominio de los Seléucidas en virtud de la victoria lograda por Antíoco en Panias (200 a.C.). Parece que la ciudad había sido capturada previamente después de un difícil asedio, al parecer el año 201 a.C., hecho que Polibio menciona de pasada[71]. El dominio de los Seléucidas está comprobado, entre otras fuentes, por monedas de Demetrio I Soter, Demetrio II Nicátor y posiblemente Antíoco VII Sidetes, acuñadas en Gaza[72].

42ss; Stark, *op. cit.*, 351-4; Niese, *op. cit.* I,295ss; Belloch, *Gr. Gesch.* IV, 1 (^{2}1925) 129-30, 132s.

67 Diodoro, XIX,93,7: κατέσκαψε τὰς ἀξιολογωτάτας των κεκρατημένων πόλεων, Ἄκην μὲν τῆς Φοινίκης Συρίας, Ἰόπην δὲ καὶ Σαμάρειαν καὶ Γάζαν τῆς Συρίας. Cf. Stark, *op. cit.*, 355s; Niese, *op. cit.* I, 300.

68 R. S. Poole, BMC *The Ptolemies, Kings of Egypt* (1883) 35,49; J. N. Svoronos, *Les monnaies de Ptolémée II qui portent dates:* «Rev. Belg. Num.» (1901) 263-98, 387-412; (Gaza), 285s. Para una exposición más completa, ídem. Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων II (1904) 123-24 (Tolomeo II); 165 (Tolomeo III); cf. BMC *Palestine*, lxviii.

69 *P. Cairo Zen.* (59001); 59006 (el «puerto de Gaza»); 59009, 59093 (mercancías transportadas de Gaza a Tiro); PSI 322; 616; 628 (ὁ ἐπὶ τῆς λιβανωτικῆς); *P. Col. Zen.* 2. Cf. en especial V. Tcherikover, «Mizraim» 4-5 (1937), 9-90.

70 Polibio, V,80; cf. Stark, *Gaza*, 382-85.

71 Polibio, XVI,18,2; XXVI, 22a (40); XXIX, 12 (6a), 8. Cf. Walbank, *Commentary, ad. loc.*; cf. Stark, *Gaza*, 404s.

72 P. Gardner, BMC *Seleucid Kings of Syria* (1878) 47; S. Ben-Dor, *Some New Seleucid Coins:* PEQ 78 (1946-47) 43-48; 80 (1948-49) 49-63. Llama la atención el mucho mayor número de monedas seléucidas en Ascalón. Esta ciudad era obviamente más importante que Gaza

Parece que durante algún tiempo se dieron los habitantes de Gaza las designaciones de Σελευκεῖς ἐν Γάζῃ o Σελευκεῖς Γαζαῖοι o δῆμος Σελ[ευκεων?] τῶν ἐν Γάζῃ[73]. Durante los conflictos surgidos en el reino sirio entre Demetrio II Nicátor y Antíoco VI, o más bien Trifón (145-143 a.C.)), Gaza, que no había querido aliarse con el partido de Antíoco, fue sitiada por Jonatán Macabeo, que actuaba en connivencia con aquél, y devastados sus alrededores. La ciudad capituló y como prenda de su adhesión a Antíoco, entregó rehenes a Jonatán[74]. En cuanto a la constitución de Gaza durante este período, parece que tuvo un consejo de quinientos miembros[75].

En el año 96 a.C. cayó, junto con las ciudades vecinas Rafia y Antedón, en manos de Alejandro Janeo. Alejandro la conquistó después de un asedio que se prolongó durante un año, si bien su caída se produjo al final por traición, siendo entregada la ciudad con sus habitantes a la destrucción (Josefo, *Ant.*, XIII,13,3 [358ss]; *Bello,* I,4,2 [87]; cf. *Ant.*, XIII,15,4 [395]; Stark, *Gaza,* 499ss). Cuando Pompeyo conquistó Siria, Gaza —en la medida en que todavía existía la ciudad— obtuvo su libertad (*Ant.*, XIV,4,4 [76]; *Bello,* I,7,7 [156]). La ciudad fue reconstruida y a partir de entonces inició una nueva era (61 a.C.)[76]. La reconstrucción en sí no tuvo lugar hasta los tiempos de Gabinio (*Ant.*, XIV,5,3 [88]);

---

por aquel tiempo, como lo evidencian además sus relaciones comerciales; cf. p. 155, *infra,* sobre Ascalón y Rappaport, *op. cit.* (n. 62, *supra).*

[73] F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte,* 211s Σελ. probablemente = Σελευχεῖς; cf. G. Macdonald (ed.), *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection* (1905) 282; BMC *Palestine,* lxix,143.

[74] 1 Mac 11,61-62; Josefo, *Ant.*, XIII,5,5 (153); Stark. *Gaza,* 492. Durante el período macabeo no se produjo conquista alguna de Gaza; en 1 Mac 13,43-48 ha de leerse Gazara; cf. Abel, *ad. loc.*

[75] Josefo, *Ant.*, XIII,13,3 (364).

[76] Sobre la era de Gaza, cf. L. Ideler, *Handbuch der Chronologie* I,474s; Stark, *Gaza,* 513-15; E. Schürer, *Der Kalender und die Ära von Gaza:* AAB (1896) 1065-87. En cuanto a las monedas, cf. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte,* 209-33; lám. XI; Head, NH² 805; BMC *Palestine,* lxvii. Las inscripciones funerarias cristianas recopiladas por J. Germer-Durand y C. Clermont-Ganneau son importantes en este sentido, lo mismo que algunos papiros procedentes de Nessana; cf. n. 86, *infra.* El *Chronicon paschale* (ed. Dindorf I, 352) anota en el 179,4 de las olimpiadas = 61 a.C.: Ἐντεῦθεν Γαζαῖοι τοὺς ἑαυτῶν κρόνους ἀριθμοῦσιν; también los epitafios mencionados parecen indicar el 61 a.C. como comienzo de esta era.

pero el antiguo emplazamiento de Gaza fue probablemente abandonado por entonces y la nueva ciudad se fundó algo más al sur[77]. El año 30 a.C. quedó Gaza bajo dominio de Herodes el

[77] Sobre la distinción entre Antigua y Nueva Gaza, cf. en especial Stark, *Gaza*, 352s, 509-13; G. A. Smith, *Historical Geography*, 186 y n. 3. La ciudad cerca de la cual derrotó Tolomeo Lago a Demetrio Poliorcetes el año 312 a.C. es llamada Antigua Gaza por Diodoro y Porfirio; cf. Diodoro, XIX,80,5 (τὴν παλαιὰν Γάζαν) y Porfirio en el fragmento de Eusebio, *Chron.* (ed. Schoene) I, cols. 249-50 (el armenio, *veterem Gazam;* el griego, en Syncellus, Παλαίγαζαν o, como lo lee A. v. Gutschmid, Παλαίγαζην). A esta Antigua Gaza se refiere Estrabón cuando dice que Gaza fue destruida por Alejandro y que así ha quedado desde entonces; cf. Estrabón, XVI,2,30 (759): κατεσπασμένη δ'ὑπὸ 'Αλεξάνδρου καὶ μένουσα ἔρημος. La observación recogida en Hch 8,26: αὕτη ἐστὶν ἔρημος quizá no tenga importancia en este sentido, pues αὕτη podría referirse a ὁδός, cf., sin embargo, Smith, *loc. cit.* Estrabón parece equivocarse en cuanto que no conoce la existencia de una Nueva Gaza. Su observación podría basarse en las afirmaciones de un geógrafo anterior en cuyo tiempo aún no existiría la Nueva Gaza. Pero una Nueva Gaza, algo al sur de la Antigua Gaza, está atestiguada en particular por un fragmento de un geógrafo anónimo: 'Αποσπάσματά τινα γεωγραφικά, ed. Hudson, apéndice a Dionisio Periegeta, en *Geographiae vet. scriptores graeci minores* IV (1717) 39: μετὰ τὰ 'Ρινοκόρουρα ἡ νέα Γάζα κεῖται πόλις οὖσα καὶ αὐτή, εἶθ' ἡ ἔρημος Γάζα, εἶτα ἡ 'Ασκάλων πόλις, y por Jerónimo, *Onomast.* (ed. Klostermann) 63: *antiquae civitatis locum vix fundamentorum praebere vestigia, hanc autem quae nunc cernitur, in alio loco pro illa, quae corruit, aedificatam.* Pero si la diferencia entre la Antigua y la Nueva Gaza está más allá de cualquier duda, puede suponerse también como lo más probable que la fundación de la Nueva Gaza ha de remontarse a Gabinio. En efecto, la destrucción completa de la Antigua Gaza no se produciría, como Estrabón da a entender, con motivo de la conquista por Alejandro Magno, sino que se debería a Alejandro Janeo. Tanto la Antigua como la Nueva Gaza se hallan a veinte estadios tierra adentro; sobre la Antigua Gaza, cf. Arriano, II,26; sobre la Nueva Gaza, Sozomeno, HE V,3,6-9; erróneamente, Estrabón, XVI,2,30 (759): siete estadios; Antonino Mártir, 33: una milla romana; cf., sin embargo, Smith, *loc. cit.*, argumentando que la ciudad nueva pudo estar situada en el lugar del puerto (Maiumas, cf. *infra*), con el apoyo de BMC *Palestine*, lxviii, donde se advierte que Maiumas sobre el mapa en mosaico de Madaba (únicamente) es llamada también Neápolis. Es preferible distinguir de ambas ciudades el puerto de Gaza, que fue el mismo para las dos, Γαζαίων λιμήν, cf. Estrabón, XVI,2,30 (759); Tolomeo, V,16,2 = Didot I,2 (1901) V,15,2. Este puerto fue elevado a la categoría de ciudad por Constantino el Grande bajo el nombre de Κωνστάντια; Eusebio, VC IV,38; Sozomeno, HE

Grande (*Ant.*, XV,7,3 [217]; *Bello*, I,20,3 [396]). Después de su muerte, fue anexionada una vez más a la provincia de Siria (*Ant.*, XVII,11,4 [320]; *Bello*, II,6,3 [97]). El hecho de que las monedas imperiales de Gaza no empiecen a aparecer sino después de la muerte de Herodes el Grande está en consonancia con ello. Las monedas más antiguas conocidas son las de Augusto y datan de los años 63 y 66 de la era de Gaza[78].

Durante el reinado de Claudio, el geógrafo Mela habla de Gaza como de una ciudad importante[79]. El año 66 d.C. fue atacada y devastada por los insurgentes judíos (Josefo, *Bello*, II,18,1 [460]), pero se trataría de una devastación sólo parcial. Una fortaleza de su clase nunca podría haber sido destruida realmente por un pequeño grupo de rebeldes. Además, las monedas de los años 130, 132 y 135 (= 69/70, 71/72, 74/75 d.C.) son testimonio de que se mantenía la prosperidad de Gaza[80]. En una pesa de plomo aparece la inscripción L δξϙ ἀγορανομοῦντος Δικαίου (año 164 de la era de Gaza = 103/104 d.C.)[81]. Parece que Adriano dio a la ciudad pruebas especiales de favor durante su estancia en Palestina el año 129/130 d.C.[82] En una inscripción de

II,5,7-8, pero perdió este nombre, junto con los derechos como ciudad, bajo Juliano, y en adelante se llamó tan sólo Μαϊουμᾶς (= ciudad portuaria); cf. Sozomeno, HE V,3, 6-9; Marcos Diácono, *Vita Porphyrii*, 57 (ed. Budé, por H. Grégoire y M. A. Kugener, 1930); Jerónimo *Vita Hilarionis* (PL XXIII, col. 30); R. Raabe, *Petrus der Iberer* (1895) 50-59; Antonino Mártir, *Itin. 33/ de locis sanctis, 33* (CCL CLXXV, 145-169); Stark, *Gaza*, 513; Kuhn, *op. cit.*, II, 363; Guérin, *Judée* II, 219-21; Thomsen, *Loca sancta*, 86.

[78] F. de Saulcy, *op. cit.*, 213.

[79] Mela, I,11: *In Palaestina est ingens et munita admodum Gaza*; cf. Plinio, NH V,12/65; 14/68; VI,32/144; XII,32/64 (sobre el mercado continental de especias).

[80] F. de Saulcy, *op. cit.*, 214; BMC *Palestine*, 145.

[81] Anotado por Clermont-Ganneau, en PEFQSt (1893) 305s = *Archaeological Researches in Palestine* II, 399. Sobre un peso similar de plomo, cf. Clermont-Ganneau, CRAI (1898) 606-9 = *Rec. arch. or.* III, 82-86. Lleva como fecha el año 86, equivalente según la era de Gaza al 25/26 d. C. Pero los caracteres epigráficos sugieren una fecha anterior.

[82] Sobre la visita de Adriano, cf. pp. 688-690 del vol. I. Las monedas de Adriano llevan una nueva era adriánica, así como la habitual era de la ciudad. Cf. también *Chronicon paschale* (ed. Dindorf), 474, que menciona una πανήγυρις Ἀδριανή celebrada desde los tiempos de Adriano; cf., en general, Stark, *Gaza*, 550. Nótese la inscripción de M. Aelius Menander, un famoso pancratista de mediados del siglo II,

tiempos de Gordiano es descrita como ἱερὰ καὶ ἄσυλος καὶ αὐτόνομος[83]. Luego debió de convertirse en colonia romana[84]. Eusebio se refiere a ella como πόλις ἐπίσημος[85]. Y lo sería también hasta la conquista árabe, en el siglo VII, y aún después[86]. El hecho más llamativo como prueba de la independencia de que gozaban estas grandes ciudades es que Gaza, así como Ascalón, Tiro y Sidón, tenían su propio calendario[87]. Pero la cultura

---

que salió vencedor, entre otras competiciones, en el pancration de Gaza; cf. Le Bas-Waddington, *Inscriptions*, n.° 1620 = Moretti, *Iscrizioni agonistiche greche* (1953) n.° 72.

[83] CIG 5892 = IG XIV, 926 = IGR I, 387. Cf. Stark, *Gaza*, 554s. Sobre el título, cf. p. 137, *supra*.

[84] Le Bas-Waddington, *Inscriptions*, n.° 1904; Κολωνίας Γάζης. La mención de un *gazensis duumvir* en Jerónimo, *Vita Hilarionis*, 20 (PL XXIII, col. 36) es indicio asimismo de una constitución colonial romana; cf. Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung* I, 429. Sobre los *duoviri* en general, cf. W. Liebenam, en RE V, cols. 1804-41. Es incierta la fecha de adquisición de título de *colonia*. W. Kubitschek, *Zur Geschichte von Städten des römischen Kaiserreiches:* Saw 177,4 (1916) 31-40, sugiere el período entre Gordiano y Constantino.

[85] Eusebio, *Onomast.* (ed. Klostermann), 62; nótense las referencias a Gaza en papiros relacionados con un viaje hecho en los años 317-323 d. C., *P. Ryl.* 627, líns. 237-38; 264; 628, líns. 12-13; 638, líns. 22-23.

[86] Antonino Mártir (*ca.* 570 d. C.), *Itinerarium* o *De locis sanctis*, 33 (ed. Gildemeister [1889]; CCL clxxv [1965]); *Gaza autem civitas splendida deliciosa, homines honestissimi omni liberalitate decori, amatores peregrinorum.* Sobre la Gaza cristiana, cf. en especial la ed. Budé de la *Vida de Porfirio* de Marcos Diácono: H. Grégoire, M.-A. Kugener (eds.), *Marc le Diacre, vie de Porphyre évêque de Gaza* (1930), y RAC s.v. *Gaza*. Nótense también los indicios de la importancia de Gaza en los papiros de Nessana fechados en los siglos VI y VII; C. J. Kraemer, *Excavations at Nessana* III; *Non-literary Papyri* (1958) índice s.v. en p. 341. Cf. A. Ovadiah, *Les mosaïstes de Gaza dans l'Antiquité chrétienne:* RB 82 (1975) 552-57.

[87] Cf. en general L. Ideler, *Handbuch der Chronologie* I, 410s, 434s, 438s; E. Schwartz, NGG (1906) 342-45; Stark, *Gaza*, 517s. Los epitafios cristianos hallados en Gaza y fechados a partir del siglo VI d. C. aportan valiosos datos para el estudio del calendario y la era de Gaza; cf. C. Clermont-Ganneau, *Arch. Res. in Palestine* II (1896) 400-29. Confirman rotundamente la información aportada por el *Hemerologium romanum* (manuscritos de Florencia y Leiden); cf. W. Kubitschek, *Die Kalenderbücher von Florenz, Rom und Leyden:* AAW LVII, 3 (1915), y en general A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology* (1972) 171-78. Calendarios de Gaza y Ascalón, *ibíd.*, 177.

griega no penetró allí hasta el punto de afectar a todas las capas de la población. Hacia el año 400 d.C., las gentes más humildes de la ciudad seguían hablando siríaco (cf. p. 112, *supra*).

3. *Antedón,* 'Ανθηδών, aunque Plinio la clasifica erróneamente como una ciudad del interior, estaba situada a orillas del mar[88]; según Sozomeno, se encontraba a sólo 20 estadios de Ḡaza, probablemente en dirección norte (noroeste)[89]. Po·· su mismo nombre se advierte claramente que se trata de una fı ıdación helenística. la ciudad se menciona por vez prim:ıa en tiempos de Alejandro Janeo, que la conquistó aproximaıamente al mismo tiempo que Rafia (Josefo, *Ant.*, XIII,13,3 [35/]; *Bello,* I,4,2 [87]; cf. *Ant.*, XIII,15,4 [395]). Al igual que todas las ciudades costeras, sería separada del dominio judío por Pompeyo. Gabinio la reedificó (*Ant.*, XIV,5,3 [88]; *Bello,* I,8,4 [164]). Augusto la regaló a Herodes (*Ant.*, X,7,3 [217]; *Bello,* I,20,3 [396]) y éste la restauró, dándole el nombre de Agripias o Agripeion en honor a M. Agripa (*Ant.*, XIII,13,3 [357]; *Bello,* I,4,2 [87], 21,8 [416]). No fue explícitamente mencionada en la partición del reino de Herodes. No está claro, por consiguiente, si, al igual que la vecina Gaza, fue anexionada a Siria o si fue transferida a Arquelao, lo mismo que Jope y Cesarea. En el segundo caso, ha-

Los epitafios cristianos siguen la era de Gaza, que comienza en el otoño del 61 a. C.; el calendario de Gaza, que consta de doce meses macedónicos con días adicionales al final del año y que comienza el 29 de agosto, y el ciclo de indicciones de quince años, que comienza en el otoño del 312 d. C. Lo mismo hacen varios papiros procedentes de Nessana (cf. n. 86, *supra*); cf., por ejemplo, *P. Nessana* 45 (602 d. C.); cf. 55 (682 d. C.).

[88] Plinio, NH V,13/68: *intus Anthedon.* Sin embargo, por el testimonio de todos los restantes autores puede asegurarse que estaba situada en la costa; cf. Josefo, *Ant.*, XIII,15,4 (396); XVIII,6,3 (158); *Bello,* I,21,8 (416); Tolomeo, V,16,2 = Didot (ed.), I,2 (1901) V,15,2; Esteban de Biz., s.v.; Sozomeno, HE v,9,7-8. Cf. en general, RE I, col. 2360, s.v.; BMC *Palestine,* xlv-viii, 103; Abel, *Géog. Pal.*, 244-45.

[89] Sozomeno, HE V,9,7, siguiendo a Josefo, *Ant.*, XIII,15,4. A veces se ha situado a Antedón al sur de Gaza, pero la mayor parte de los pasajes de Josefo dicen que estaba al norte de Gaza; cf. *Ant.*, XV,7,3 (217); *Bello,* I,4,2 (87); 20,3 (396); II,18,1 (460); lo mismo Plinio, Nh V,15/68. Es decisivo el testimonio de Teodosio en el sentido de que se halla entre Gaza y Ascalón; cf. Teodosio, *De situ terrae sanctae* (ed. Geyer), *Itinera Hierosolymitana* (1898) 138 = CCL CLXXV, 166 = *Inter Ascalonam et Gazam civitates duas, id est Antedona et Maioma.* Datos sobre el emplazamiento en W. J. Phytian-Adams, PEFQSt (1923) 14-17.

bría compartido el destino del resto de Judea, pasando a depender de los gobernadores romanos después de la deposición de Arquelao y del rey Agripa a partir de los años 41-44 d.C. La supuesta existencia de una moneda de Antedón con el nombre de Agripa aportaría la prueba de lo segundo, en el caso de que la lectura fuera cierta.

A comienzos de la guerra judía, Antedón fue atacada y en parte destruida por los amotinados (*Bello*, II,18,1 [460]).

El nombre de Agripias nunca llegó a consolidarse; no sólo Josefo, sino todos los autores posteriores la llaman Antedón[90]. También en las monedas predomina Antedón y es insegura la aparición de Agripias[91].

4. *Ascalón*, ᾿Ασκαλών, la hebrea *'šqlwn* era, al igual que Gaza, una importante ciudad de los filisteos; es repetidamente mencionada en las tablillas de Amarna[92] y en el Antiguo Testamento; también la conocía Heródoto[93].

Hoy se encuentra junto al mar; Tolomeo se refiere a ella señalándola como una ciudad costera[94]. El resultado de las excavaciones no deja duda sobre su identificación. Sin embargo, algunos autores del siglo VI d.C. distinguen «Ascalón» y «Maiuma Ascalonis» (puerto de Ascalón)[95], y se ha sugerido que la aldea

[90] Así Plinio, Tolomeo, Esteban de Biz., Sozomeno en los pasajes citados; Hierocles, *Synecd.*, 44; Actas de los concilios en R. Le Quien, *Oriens Christianus* III (1740) 631.

[91] F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, 234-36; lám. XII, n.os 1-4; BMC *Palestine*, xlvi. Jones, CERP^2, 449, sugiere que Antedón representa el semítico ‘Ain Teda. Su nombre actual es Kirbet Teda; cf. Avi-Yonah, *Holy Land*, 100; *Enc. Jud.* 3, col. 37.

[92] Cf. Mercer y Hallock (eds.), *The Tell el-Amarna Tablets* (1939) 710, 719, 893, 896; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967) *passim*.

[93] Heródoto, I,105. Cf. en general RE s.v. *Askalon;* G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 189-92; Vigouroux, DB I, cols. 1060-69, W. J. Phythian-Adams, *History of Askalon*, PEFQSt (1921) 76-90; BMC *Palestine*, xlviii-lxiv; DB *Supp.* I, cols. 621-28; Abel, *Géog. Pal.* II, 252-53; U. Rappaport, *Gaza and Ascalon in the Persian and Hellenistic Periods in Relation to their Coins:* IEJ 20 (1970) 75-80; EAEHL I, 121-30. Para materiales rabínicos, cf. A. Büchler, *Der Patriarch R. Jehuda I. und die griechisch-römischen Städte Palästinas:* JQR 13 (1901) 683-740 = *Studies in Jewish History* (1956) 197-244; P. S. Alexander, *The Toponymy of Targumin...* (tesis; Oxford 1974) 237-46.

[94] Tolomeo, V,16,2 = ed. Didot I,2 (1901) V,15,2.

[95] Antonino Mártir, 33; ed. Geyer, *Itinera Hierosol.*, 180; CCL CLXXV, 145 (cf. *Itinerarium*, 169: *Maioma Ascalonites); Ascalona...*

árabe el-Mejdel (Migdal-Gad) se alza en el emplazamiento de la antigua ciudad[96].

Durante el período persa, Ascalón pertenecía a Tiro[97]. Algunas monedas de Alejandro Magno pudieron acuñarse allí, pero esta atribución es muy dudosa[98]. Durante el siglo III a.C. cayó, junto con la totalidad de Palestina y Fenicia, bajo el poder de los Tolomeos, por lo que hubo de pagarles un tributo anual[99]. Con

---

civitas Maioma Ascalonitis. En el año 518 d.C. se mencionan como contemporáneos un obispo de Ascalón y otro obispo de Maiuma Ascalonis; cf. R. Le Quien, *Oriens Christ.* III (1740) 601-2; Kuhn, *op. cit.* II, 363.

[96] Así Clermont-Ganneau, CRAI (1895) 380s, y en especial *Études d'arch. orient.* II (1897) 2-9, sobre la base de un pasaje contenido en la biografía de Pedro de Iberia, ed. R. Raebe (1895), texto siriaco, 77; trad. alemana, 75. Se nombra allí un lugar llamado *p'l"* o *pl"*, a 10 estadios de Ascalón. Clermont-Ganneau lo lee como Peleia (la paloma) y lo identifica con el topónimo Hamâmé (en árabe, «la paloma»). Según esta teoría, el emplazamiento de la antigua Ascalón no correspondería a la ciudad moderna de este nombre, que dista más de un kilómetro de Hamâmé, sino a el-Mejdel. Sin embargo, las excavaciones, incluidas las del consejo βουλευτήριον, no dejan duda alguna en cuanto a la identificación; cf. EAEHL s.v. y Vogel, Bibliography, s.v. Nótese en especial D. G. Hogarth, *Greek Inscriptions from Askalon,* PEFSt (1922) 22-23 = SEG I, n.os 552-54. Dos contienen dedicatorias del consejo y del pueblo, mientras que la tercera dice Αὔξ. 'Ασκάλ[ων], Αὔξ. 'Ρώμη.

[97] Pseudo-Scilax, en *Geographi graeci minores* (ed. Müller) 79: 'Ασκάλων πόλις Τυρίων καὶ βασίλεια. J. Mövers, *Die Phönizier* II, 2, 177s, refiere esta afirmación únicamente al puerto de Ascalón (Maiuma Ascalonis), que considera fundación de Tiro. Pero es mucho más verosímil que durante el período persa (al que se refieren las afirmaciones del Pseudo-Scylax) estuviera Ascalón bajo el dominio de los tirios, del mismo modo que Jope y Dora lo estaban bajo el de los sidonios; cf. *infra,* sobre Jope y Dora. Así, también A. von Gutschmid, *Kleine Schriften* II (1890) 77, y G. Hölscher, *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit* (1903) 15s, quienes suponen que Ascalón fue entregada a los tirios por el rey persa. La posesión de Ascalón por los tirios es generalmente aceptada; cf., por ejemplo, K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter* (1964) 200-1; Rappaport, *op. cit.* (en n. 93);

[98] BMC *Palestine,* iii.

[99] Sobre el relato de Josefo, *Ant.*, XII,4,5 (181), cuya versión original pertenece probablemente a este momento, cf. p. 131, *supra.* No se mencionan los papiros de Zenón que han llegado hasta nosotros. Nótese, sin embargo, la referencia a su puesto en la *Carta de Aristeas* (ed.

Antíoco III quedó sometida la ciudad a los Seléucidas, como lo atestiguan las monedas seléucidas de esta ciudad fechadas entre Antíoco IV y Antíoco IX[100]. Ascalón supo protegerse frente al creciente poder judío mediante prudentes concesiones. Jonatán Macabeo marchó por dos veces contra la ciudad, pero en ambas fue aplacado mediante un honorífico recibimiento por parte de sus habitantes[101].

Ascalón es también la única ciudad costera que no sufrió molestia alguna por parte de Alejandro Janeo. Parece que el año 104/3 a.C. alcanzó la independencia y comenzó una nueva era propia que siguió en uso aún durante la época imperial romana[102]. Parece que los romanos reconocieron también su independencia, al menos formalmente[103]. Las monedas que atestiguan la era a partir del año 104/3 a.C. suelen llevar la inscripción 'Ασκαλωνιτῶν ἱερᾶς ἀσύλου, mientras que algunas añaden αὐτο (νόμου) o αὐτονό (μου) como afirmación de la independencia de que gozaba la ciudad. Algunas de las monedas autónomas llevan una de las siguientes efigies: *a)* cabeza de uno de los últimos Tolomeos; *b)* cabeza de Antonio; *c)* cabeza de la última Cleopatra.

Wendland) 115, que se fecha durante el reinado de Tolomeo Filadelfo (285-46 a.C.).

[100] Cf. A. B. Brett, *The Mint of Ascalon under the Seleucids:* «Am. Num. Soc., Mus. Notes» 4 (1950) 43-54; cf. O. Mørkholm, *Antiochus IV of Syria* (1966) 127.

[101] 1 Mac 10,86 y 11,60; Stark, *Gaza,* 490s, 492.

[102] Sobre la era a partir de 104/3, cf. *Chron. pascale,* sobre Olimp. 169,1 = 104/3 a.C. (ed. Dindorf I, 346): 'Ασκαλωνῖται τούς ἑαυτῶν χρόνους ἐντεῦθεν ἀριθμοῦσιν. Jerónimo, *Chron. ad ann. Abrah. 2295,* en Eusebio, *Chron.* (ed. Schoene II, 185; Helm, 223): el 2.º año de probo (277 d.C.) = 380 de la era de Ascalón. Cf. Ideler, *Handbuch der Chronologie* I, 473s; Stark, *Gaza,* 475s. Un papiro hallado en Egipto y referente a la compra de un esclavo en Ascalón, cf. Wilcken, «Hermes» 19 (1884) 417-31 = BGU 316, confirma datos conocidos anteriormente sobre la era de esta ciudad. El documento está fechado por los cónsules del año 359 d.C., Fl. Eusebio y Fl. Hipatio, en el día 12 de octubre de dicho año; lleva además la fecha (líns. 3-4) ἔτους δευτέρου ἑξηκοστοῦ τετρακοσιοστο[ῦ τοῦ μ]ηνός Γορπαίου δι'. El año 462 de la era de Ascalón es de hecho el 358/9 d.C., y el mes de Gorpaios es el último del mes ascaloniano, que corresponde aproximadamente a octubre. Para más detalles sobre el calendario de Ascalón, cf. L. Ideler, *Handbuch der Chronologie* I ([2]1883) 410s, 438s; Mommsen, «Hermes», *loc. cit.,* 420s; E. Schwartz, NGG (1906) 342-45; E. Samuel, *Greek and Roman Chronology* (1972) 177.

[103] Plinio, NH V,13/68: *oppidum Ascalo liberum.*

Son indicio del respeto que sentía la ciudad hacia los gobernantes egipcios de la época, quizá como resultado de la intervención de Tolomeo X Latiro contra Alejandro Janeo en el año 103 a.C. Este mismo respeto profesó la ciudad hacia la reina egipcia, a la que Antonio concedió la mayor parte de Filistea-Fenicia como propiedad particular (cf. p. 134, *supra*)[104]. Nunca se dice, sin embargo, que Ascalón fuera anexionada a Siria por Pompeyo, que fuera otorgada a Cleopatra o incorporada al reino de Herodes, si bien es probable que este último la adornara con edificios públicos[105]. Parece que Herodes también tuvo allí un palacio, que después de su muerte pasó a su hermana Salomé[106]. A causa de la antigua enemistad entre judíos y ascalonitas, el estallido de la guerra del año 66 d.C. fue fatal para ambas partes. Primero, Ascalón fue destruida por los judíos[107], mientras que los ascalonitas daban muerte a unos dos mil quinientos judíos que vivían en la ciudad[108]. Finalmente, los rebeldes la atacaron una vez más, pero fueron rechazados fácilmente por la guarnición romana local[109]. Ascalón mantuvo su independencia durante la época imperial tardía, aunque está atestiguada la existencia de unidades auxiliares ascalonitas durante esa época[110]; durante el siglo IV, la ciudad era una colonia romana[111]. Durante mucho tiempo fue una flore-

---

[104] Para las fechas de las monedas de Ascalón con los retratos de los últimos Tolomeos y de Cleopatra, cf. A. B. Brett, *A New Cleopatra Tetradrachm of Ascalon:* AJA 41 (1937) 452-63; de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, 190, n.° 9, recoge una moneda de Ascalón con un cómputo conforme a una doble era, 56 y 102. Si la segunda fecha se refiere a la era de 104/3, la primera dará 58/7, una posible era de Gabinio. No parece, sin embargo, que haya noticia de ejemplos subsiguientes.

[105] Josefo, *Bello*, I,21,11 (422). Sobre los restos arqueológicos de Ascalón, cf. EAEHL s.v.

[106] Josefo, *Ant.*, XVII,11,5 (321); *Bello*, II,6,3 (98). C.f. Stark, *Gaza*, 542. Sobre la cuestión de si Herodes procedía de Ascalón, cf. col. I. 234, n.3.

[107] Josefo, *Bello*, II, 18,1 (460).

[108] Josefo, *Bello*, II, 18,5 (477).

[109] Josefo, *Bello*, III,2,1-3 (9-28). Sobre la hostilidad de los ascalonitas hacia los judíos, cf. también Filón, *De Leg.*, 30 (205).

[110] 1) *Cohors I Ascalonitanorum*, CIL III, 600 = ILS 2724, probablemente bajo Adriano. 2) *[Coh. I?] Ascalonitana*, de tiempos de Tiberio, CIL IX 3664. 3) *Coh I Ascalonit(anorum) sag(ittariorum)*, como parte del ejército sirio en diplomas de licenciamiento de los años 88 y 157 d.C., CIL XVI, 35, 106; AE (1939) 126.

[111] Documento sobre papiro del año 359 d.C. (cf. n. 102, *supra*)

ciente ciudad griega, famosa por sus cultos religiosos y sus juegos[112]. En Ascalón nacieron varios personajes famosos en el mundo de la literatura griega[113], en particular el destacado filósofo del siglo I a.C., Antíoco de Ascalón. A pesar de su inclusión en la órbita de la civilización helenística, parece que las capas más humildes de la población conservaban la cultura aramea y los nombres semíticos[114].

Gran parte de los datos sobre la importancia de Ascalón como ciudad comercial en el período helenístico procede de inscripciones. La presencia de mercaderes de Ascalón está documentada en Atenas en el siglo III a.C., y más tarde también en Delos, Rodas y Putéoli[115]. En el siglo IV d.C. era una de las ciu-

---

11,2-3: ἐν κολωνίᾳ Ἀσκ[άλωνι]τῇ πιστῇ καὶ ἐλευθέρᾳ. Cf. W. Kubitschek, *Zur Geschichte von Städten des römischen Kaiserreiches*, SAW 177,4 (1916) 97-112, explicando la anómala retención de ἐλευθέρα como fruto del orgullo local por la historia de la ciudad.

[112] Nótese el pugilista de comienzos del siglo III d.C. que obtuvo la victoria en Ascalón, IGR III, 1012 = L. Moretti, *Iscrizioni agonistiche greche* (1953) n.° 85.

[113] Esteban de Biz., s.v., enumera cuatro filósofos, dos gramáticos y dos historiadores oriundos de Ascalón, pero el catálogo no está completo; cf. p. 79, *supra*. Sobre la lista de Esteban, cf. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 86-87. En Filón, *De leg.*, 30 (203-6) se menciona un actor llamado Apeles que actuó en la corte de Calígula y que procedía de Ascalón.

[114] Un soldado de la 8.ª cohorte pretoriana procedente de Ascalón y con nombre genuinamente semítico se menciona en una inscripción de Roma: CIG 6416 = IG XIV, 1661 = IGR I, 266 = Moretti IGUR 590: Ἰαμοὺρ Ἀσάμου Σύρος Ἀσκαλωνείτης Παλλαιστείνῃ, ἀδελφὸς Ἀντωνείνου, στρατιώτης χόρ(της) η' πρ(αιτωρίας). El nombre Yamur aparece también en una inscripción nabatea (en la forma *y'mrw* = CIS P. II, aram. n.° 195) y es frecuente en árabe. El griego Ἰάμαρος aparece en inscripciones del Haurán, cf. «Nouvelles archives des missions scientifiques» 10 (1902) 685s, n.° 126, 131, 132. Contra la lectura propuesta por Clermont-Ganneau, *Rec. arch. or.* III, 347s, Ἰαμούρας Ἄμου, cf. M. Lidzbarski, *Eph. sem Epig.* I, 216.

[115] Atenas: relieve funerario de Antípatros de Ascalón, CIS I, n.° 115 = Cooke, *Hand-book of North-Semitic Inscriptions*, n.° 32 = IG II^2, 8388 (comienzos del siglo III a.C.); cf. también 8389-90, así como la mención de un ascalonita en la lista de efebos del año 100/99 a. C., IG II^2, 1028, lín. 148. Delos: cf. Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos* (1970) 474; Rodas: IG XII,118; A. Maiuri, *Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos* (1925) n.ºs 161-62, 175; Putéoli: CIL X,1746.

dades más florecientes de Palestina y todavía es mencionada en los siglos VI y VII[116].

5. *Azoto,* Ἄζωτος o Ašdod (hebreo *'šdwd*), al igual que Gaza y Ascalón, era una antigua ciudad filistea frecuentemente mencionada en el Antiguo Testamento y conocida de Heródoto[117]. Tolomeo se refiere a ella como ciudad costera[118], mientras que en los escritos de Filón es mencionada unas veces como costera y otras como del interior[119]. La segunda descripción es más exacta, ya que se halla situada, al igual que la aldea árabe de Isdud, a unos cinco kilómetros de distancia del mar, y de ahí que en época cristiana se distinguiera Ἄζωτος παράλιος, el puerto, y Ἄζωτος μεσόγειος[120]. El territorio de Azoto es mencionado varias veces en los relatos de los Macabeos, pero no se dice nada sobre su tamaño[121]. Nada sabemos tampoco en detalle acerca del destino de la ciudad en tiempos de los Tolomeos y los Seléucidas. En tiempos de la revuelta de los Macabeos no fue capaz de mantenerse firme ante la supremacía de los judíos. Judas destruyó sus altares e imágenes (1 Mac 5,68). Jonatán incendió hasta los cimientos toda la ciudad, incluido su templo de Dagón (1 Mac

---

[116] Cf. Amm. Marc., XIV,8,11, referencias en papiros de los años 317-23 d. C. (*P. Ryl.* 627-28, 630, 638) y una alusión en *P. Nessana* 160 (siglos VI y VII). Sobre sus iglesias, cf. EAEHL s.v. y cf. *Gazetteer,* s.v. *Ascalon.*

[117] Heródoto, II,157. C. Guérin, *Judée* II, 70-78; sobre Asdod en el período bíblico, cf. Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967) *passim;* Abel, *Géog. Pal.* II, 253-54; Avi Yonah, *Holy Land,* 149-50. Nótese la grafía Ἀσζωτ(ίς) en un epitafio de Rodas, IG XII, 406. Cf. BMC *Palestine* lxix-v, donde se advierte que no es posible atribuir a Azoto ninguna moneda con seguridad. Sobre excavaciones en el emplazamiento de Azoto (tierra adentro), relacionadas sobre todo con el período anterior a la época helenística, cf. M. Dothan, D. N. Freedman, *Ashdod* I-III (1967-71) = (*'Atiqot,* ser. ingl. 7, 9-10); cf. EAEHL s.v.

[118] Tolomeo, V,16,2 = ed. Didot (I,2, 1901) V,15,2.

[119] Como ciudad costera, *Ant.,* XIII,15,4 (395); como ciudad del interior, *Ant.,* XIV,4,4 (75); *Bello,* I,7,7 (156). Cf. Kuhn, *op. cit.* II, 362, 364.

[120] Hierocles, *Synecdemus* (ed. Parthey, 1966) 43. También en el mapa en mosaico de Madaba: Ἄζωτος πάραλο[ς] aparece cerca de Ἀσδω[δ ἡ νῦν καὶ Ἄζοτος]; cf. M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map* (1954) 70.

[121] 1 Mac 14,34; 16,10; cf. Aristeas, 117: τὴν Ἀζωτίων χώραν. Sobre su territorio tal como aparece atestiguado en las fuentes romanas tardías, cf. Avi-Yonah, *Holy Land,* 149-50.

10,84; 11,4). En tiempos de Alejandro Janeo, Azoto o, más bien, sus ruinas formaban parte del territorio judío (Josefo, *Ant.*, XIII,15,4 [396]). Pompeyo la separó una vez más y le concedió la libertad (*Ant.*, XIV,4,4 [75]; *Bello*, I,7,7 [156]). Pero habría de ser Gabinio el que la restaurase (*Ant.*, XIV,5,3 [88]; *Bello*, I,8,4 [166]). Es de suponer que en el año 30 a.C. quedara, junto con las restantes ciudades costeras, en poder de Herodes y que después de su muerte pasara a su hermana Salomé (*Ant.*, XVII,8,1 [189]; *Bello*, II,6,3 [698]). No es seguro que, una vez muerta Salomé, pasara a formar parte de las posesiones de Livia, ya que Azoto no se menciona explícitamente (*Ant.*, XVIII,2,2 [31]); *Bello*, II,9,1 [167]). Es probable que la ciudad contuviera una notable proporción de habitantes judíos, lo que explicaría que Vespasiano se sintiera en la necesidad de establecer allí guarnición durante la guerra (*Bello*, IV,3,2 [130]). No han aparecido monedas romanas de Azoto.

6. *Yamnia*, Ἰάμνεα, Yabneh, *ybnh* en el Antiguo Testamento (2 Cr 26,6); en la literatura rabínica aparece frecuentemente con este mismo nombre[122]. Al igual que Azoto, Yamnia es descrita por Josefo unas veces como ciudad costera y otras como del interior[123]. Se halla a considerable distancia del mar, pero posee un puerto. Plinio y Tolomeo los diferencian correctamente[124]. Está explícitamente atestiguado que Yamnia poseía territorio propio[125]. Según Estrabón[126], estaba tan densamente

[122] Šeq. 1,4: R.H. 2,8-9; 4,1-2; Ket. 4,6; San. 11,4; Edu. 2,4; Abot 4,4; Bek. 4,5; 6,8; Kel. 5,4; Par. 7,6. Sobre los pasajes de la Tosefta, cf. el índice de la edición de Zuckermandel. Cf. A. Neubauer, *La Géographie du Talmud* (1868) 73-76; S. Klein (ed.) *Sefer ha-Yishuv* I (1939), 74-77; G. Alon, *Studies in Jewish History* I(^{2}1967), 219-52 (hebreo) = trad. inglesa, *Jews, Judaism...*, 269-313.

[123] Como ciudad costera, cf. *Ant.*, XIII, 15,4 (395). Como ciudad del interior, cf. *Ant.*, XIV,4,4 (75); *Bello*, I,7,7 (156); cf. Kuhn, *op. cit.* II, 362s.

[124] Plinio, NH V,13/68: *Iamneae duae, altera intus;* Tolomeo, V,16,2 = ed. Didot (I,2, 1901) V,15,2: Ἰαμνιτῶν λιμήν; V,16,6 = Didot, V,15,5: Ἰάμνια, Cf. en general: Guérin, *Judée* II, 53-65; Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches in Palestine* II (1896) 167-84; DB s.v. *Jamnia;* Abel, *Géol. Pal.*, 352-53; Avi-Yonah, *Holy Land*, 147; *Enc. Jud.* 9, cols. 1176-78; *Gazetteer*, s.v. *Jamnia.*

[125] Josefo, *Bello*, III,3,5 (56): Ἰάμνεια καὶ Ἰόπη τῶν περιοίκων ἀφηγοῦνται.

[126] Estrabón, XVI,2,28 (759). Se admite que Estrabón llama a Yamnia κώμη en este pasaje por error.

poblada que, en cierta ocasión, la ciudad y sus alrededores pudieron aportar cuatro mil combatientes. En tiempos de los Macabeos, Yamnia —según 2 Mac— fue atacada por Judas, que incendió su puerto junto con la flota[127]. Pero la ciudad no cayó entonces en manos de los judíos ni, como asegura Josefo, en tiempos de Simón[128]. No llegó a formar parte del territorio judío hasta los tiempos de Alejandro Janeo (*Ant.*, XIII,15,4 [395]). Pompeyo la separó del ámbito judío (*Ant.*, XIV,4,4 [75]; *Bello*, I,7,7 [156]). Gabinio la reconstruyó (*Bello*, I,8,4 [166]). Al igual que Azoto, Yamnia debió de pertenecer a Herodes, puesto que éste la dejaría en herencia a su hermana Salomé (*Ant.*, XVII,8,1 [189]; 11,5 [321]; *Bello*, II,6,3 [98]). De Salomé pasó a la emperatriz Livia (*Ant.*, XVIII,2,2 [31]; *Bello*, II,9,1 [167]), a cuya muerte parece que se convirtió en posesión privada de Tiberio (*Ant.*, XVIII,6,3 [158]; cf. p. 134s, *supra*). La población era una mezcla de judíos y gentiles, pero con predominio de los primeros[129]. Ello explicaría que Vespasiano se viera obligado a poner guarnición en la ciudad por dos veces[130] y que, poco después de la destrucción de Jerusalén, Yamnia se convirtiera en un centro de estudios judío[131].

7. *Jope*[132], Ἰόπη o Ἰόππη, la actual Jafa, junto a Tel-Aviv,

---

[127] 2 Mac 12,8s.40. Cf. Stark, *Gaza*, 487.

[128] Josefo, *Ant.*, XIII,6,7 (215); *Bello*, I,2,2 (50). Cf., por otra parte, 1 Mac 10,69;15,40.

[129] Filón, *De Leg.*, 30 (200-3): [ταύτην] μιγάδες οἰκοῦσιν, οἱ πλείους μὲν Ἰουδαῖοι, ἕτεροι δέ τινες ἀλλόφυλοι παρεισφθαρέντες ἀπὸ τῶν πλησιοχώρων, οἱ τοῖς τρόπον τινὰ αὐθιγενέσιν ὄντες μέτοικοι κακὰ καὶ πράγματα παρέχουσιν, ἀεί τι παραλύοντες τῶν πατρίων Ἰουδαίοις. Al asignar a los judíos la condición de nativos y a los gentiles la de *metoikoi*, Filón invierte la situación real. Yamnia, en efecto, era una ciudad gentil incluso en tiempos de los Macabeos. El elemento judío no aumentaría hasta más tarde.

[130] Josefo, *Bello*, IV,3,2 (130); 8,1 (444).

[131] Cf. pp. 670s. del vol. I.

[132] No es fija la ortografía. En los textos de los autores griegos y romanos, los editores tienden a preferir la forma Ἰόπη exigida por los gramáticos griegos; cf. J. Mövers, *Phönizier* II,2, 176, n.74, atestiguada además por el uso de los poetas: Alejandro Efesio en Esteban de Biz. (ed. Meineke) 255: Δῶρός τ' ἀγχιαλός τ' Ἰόπη προύχουσα θαλάσσης; también Dionisio Perieg., en Müller, *Geogr. gr. min.* II, 160: οἵτ' Ἰόπην καὶ Γάζαν Ἐλαΐδα τ' ἐνναίουσι. Los manuscritos bíblicos, por otra parte, parecen tener siempre Ἰόππη lo mismo en el Antiguo que en el Nuevo Testamento (así, 1 Mac y Hch). Los manuscritos de Josefo también tienen normalmente Ἰόππη; cf. la ed. de Niese y A. Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus* (1968) 61.

en hebreo *ypw*[133], aparece ya en las tablillas de Amarna como Iapu[134]. Su importancia radicaba en el hecho de que poseía relativamente el mejor puerto de la costa palestina[135]. En consecuencia, fue en todo momento el puerto de desembarco para todo el comercio con el interior de Judea, de forma que al desarrollarse los intercambios comerciales en tiempos posteriores, su posesión se convirtió en asunto de vital importancia para los judíos.

Durante el período persa, en el reinado del rey sidonio Eshmunazar, Jope fue concedida a los sidonios por el «Señor de los reyes», es decir, el monarca persa[136]. Para los griegos era conocida sobre todo como escenario del mito de Perseo y Andrómeda; es mencionada por el Pseudo-Scylax ya antes de la época de Alejandro (cf. p. 59, *supra*). Parece que en tiempo de los Diádocos fue

Las escasas monedas que han aparecido presentan alternativamente una de las dos formas. En inscripciones aparece Ἰόππη (OGIS 602 = Frey, CIJ nº 953) y Ἰοπίτ(ης): OGIS II², 8938 y SEG XXV, 275 (Atenas); Εἰοπιτῶν en SEG VIII, 140 (Jerusalén); Ἰόπη en papiros, PSI 406; *P. Cairo Zen.* 14, *P. Lond.* 2086, todos de mediados del siglo III a.C. El griego Ἰόπη está relacionado con *ypw* lo mismo que Ἄκη lo está con *'kv*. Sin embargo, también podría derivar de *ypy*, la forma que adopta el nombre en la inscripción de Eshmunazar; cf. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions* (1903) nº 5 = KAI nº 44.

133 Jos 19,46; Jon 1,3; 2 Cr 2,15; Esd 3,7; Ned. 3,6; Dem. 1,11; Yom. 2.4. Cf. A. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, 81-82; *Enc. Jud.* 9, cols. 1250-51.

134 Mercer y Hallock (eds.), *The Tell el-Amarna Tablets* II (1939) 457, 893.

135 Josefo, *Bello*, III,9,3 (421) reconoce que el puerto era peligroso, pero relativamente debía de ser el mejor de todos. Según Diodoro, I,31,2, sólo había un puerto seguro (ἀσφαλῆ λιμένα) desde Paretonio en Libia hasta Jope en Celesiria, concretamente el Faro de Alejandría. Estrabón, XVI,2,28 (759) insiste también en la importancia de Jope como puerto para Judea; cf. 1 Mac 14,5. En general, cf. Guérin, *Judée* I, 1-22; BCM *Palestine*, xxiv-v; S. Tolkowsky, *The Gateway of Palestine: A History of Jaffa* (1924); Abel, *Géog. Pal.* II, 355-56; Avi-Yonah, *Holy Land*, 147. Para las excavaciones, cf. Vogel, *Bibliography* s.v. *Jaffa;* EAEHL s.v. *Jaffa; Gazetteer*, s.v. *Joppa*, y el bosquejo de J. Kaplan, *Jaffa's History revealed by the Spade:* «Archaeology» 17 (1964) 270-76 = *Archaeological Discoveries in the Holy Land* (1967) 113-18.

136 Cf. las inscripciones de Eshmunazar; el texto normalizado es el de CIS I, 9-20 líns. 18-20 = Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions*, n.º 5 = KAI n.º 14.

un importante punto fuerte. El año 315 a.C., cuando Antígono arrebató la Celesiria a Tolomeo Lago, se vio obligado a tomar Jope y otras plazas por la fuerza[137]. Tres años más tarde (312 a.C.), cuando Tolomeo Lago pensó que no le sería posible conservar frente a Antígono el territorio conquistado, arrasó Jope en su retirada, pues la consideraba una de las más importantes fortalezas[138]. Hay cierto número de monedas de Tolomeo II y Tolomeo III acuñadas en Jope. Las monedas fechadas de Tolomeo II con el monograma de Jope van del vigésimo tercero al vigésimo noveno año de su reinado (263-247 a.C.); las de Tolomeo III, del segundo al sexto año de su reinado (245-241 a.C.)[139].

En tiempos de los Macabeos, los esfuerzos de los judíos se dirigieron ante todo a apoderarse de la ciudad. Judas Macabeo, si las noticias al respecto son enteramente dignas de fe, sólo consiguió destruir el puerto e incendiar la flota en el curso de un ataque nocturno (2 Mac 12,3-7). Tampoco Jonatán logró conquistar la ciudad definitivamente en los años 147 ó 146 a.C., sino que, en calidad de aliado de Alejandro Balas, se limitó a expulsar a la guarnición de Demetrio II (1 Mac 10,75-76). Pero pocos años más tarde, cuando Jonatán se alió con Trifón contra Demetrio II, y los habitantes amenazaron con introducir en la ciudad tropas del segundo, Simón, hermano de Jonatán, estableció en ella una guarnición judía (1 Mac 12,33.34) y poco después obligó a los habitantes gentiles a abandonarla (1 Mac 13,11: ἐξέβαλε τοὺς ὄντας ἐν αὐτῇ)[140]. De esta época, por consiguiente, data la captura y judaización de Jope, que así permaneció ininterrumpidamente en posesión de los judíos hasta los tiempos de Pompeyo. Simón mejoró el puerto y fortificó la ciudad (1 Mac 14,5.34). Cuando el enérgico Antíoco VII Sidetes trató de reducir el poder de los judíos, Jope se convirtió en uno de los puntos más dispu-

---

[137] Diodoro, XIX,59,2.

[138] Diodoro, XIX,93,7.

[139] BMC *Ptolemies, Kings of Egypt*, 32, 34, 35, 42, 49, 54; J. N. Svoronos, *Les monnaies de Ptolemée II, qui portent dates:* «Rev. Belge de Num.» (1901) 263ss, 387ss (Jope: pp. 282-85); la más completa: *ídem*, Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων II (1904) 119-21 (Tolomeo II), 164 (Tolomeo III). Nótese la inscripción en honor de Tolomeo IV Filopátor y de su esposa Berenice, hallada en Jope: B. Lifshitz, ZDPV 78 (1962) 82-84 = SEG XX, 467.

[140] Josefo, *Ant.*, XIII,6,4 (202) interpreta correctamente τοὺς ὄντας ἐν αὐτῇ como τοὺς οἰκήτορας. Cf. Stark, *Gaza*, 493s; cf. Abel, sobre 1 Mac 13,11. Un procedimiento similar fue adoptado contra Gazara; cf. 1 Mac 13,47-48; 14,34.

tados. Incluso mientras peleaba con Trifón, exigió a Simón la rendición de la ciudad (1 Mac 15,28-30) o el pago de una fuerte indemnización (15,31). Pero Simón se declaró dispuesto a pagar únicamente una suma mucho menor (1 Mac 15,35).

Algunos años más tarde, a comienzos del reinado de Juan Hircano, toda Palestina fue conquistada por Antíoco, que incluso puso cerco a Jerusalén; es probable, en consecuencia, que también se apoderase entonces de Jope. Sin embargo, cuando fue firmada la paz, se contentó con el pago de un tributo a cambio de la ciudad (*Ant.*, XIII,8,3 [246])[141]. Se mantuvo, por consiguiente, como posesión judía, y con el paso del tiempo incluso se dejó de pagar el tributo. La posesión de Jope por Alejandro Janeo está explícitamente atestiguada (*Ant.*, XIII,15,4 [395])[142].

Pero esta ciudad costera fue desgajada por Pompeyo del territorio judío, que de este modo se quedó sin salida al mar (*Ant.*, XIV,4,4 [76]; *Bello*, I,7,7 [156]). Entre los favores que César les concedió, uno de los más estimados fue la restitución del puerto de Jope a los judíos (*Ant.*, XIV,10,6 [205])[143]. No está del todo claro si Herodes poseyó desde el primer momento el puerto de Jope. En todo caso, a partir de los años 34-30 a.C. perteneció a Cleopatra, como todas las ciudades costeras (cf. pp. 375s del vol. I), y posteriormente, a Herodes (*Ant.*, XV,7,3 [217]; *Bello*, I,20,3 [396])[144]. Quedó desde entonces unida la ciudad a Judea pro-

---

141 La toma de Jope por un Antíoco se presupone también en dos decretos del Senado romano, el segundo de los cuales le ordena entregarla; cf. Josefo, *Ant.*, XIII,9,2 (261); XIV,10,22 (249). Quizá ello explique la inesperada moderación de Antíoco en las condiciones de paz. No es seguro, sin embargo, que se trate de Antíoco Sidetes; cf. pp. 271ss del vol. I.

142 La conquista de Jope por Janeo se refleja en el tesoro de 851 monedas suyas halladas allí en 1949. La persistencia del tema del ancla en muchas de ellas, junto con el hecho de que este tipo aparece sobre todo en la región costera, ha sugerido a algunos que aquellas monedas pudieron haber sido acuñadas allí por Janeo. Cf. A. Kindler, *The Jaffa Hoard of Alexander Jannaeus*: IEJ 4 (1954) 170-85. La acuñación en Jope no es admitida por B. Kanael en su recensión del «Jahrb. f. Num. u. Geldg.» 17 (1967) 170.

143 Cf. pp. 359s del vol. I.

144 Dado que Jope fue judía nuevamente desde los tiempos de César y se afirma que Herodes la conquistó cuando accedió al reino (*Ant.*, XIV,15,1 [397] = *Bello*, I,15,3-4 [290ss]), parecía que la ciudad fue suya desde comienzos de su reinado, y que pasado el breve interregno de Cleopatra la recuperó en el año 30 a. C. La única dificultad está en que en la ampliación territorial del año 30 a. C. se nombra

piamente dicha y, en consecuencia, pasó a Arquelao a la muerte de Herodes (*Ant.*, XVII,11,4 [319]; *Bello*, II,6,3 [97]). Después de ser depuesto Arquelao, pasó a depender de los gobernadores romanos[145]. Debido a su población predominantemente judía, Jope se convirtió en un centro revolucionario a comienzos de la guerra del año 66 d.C. Fue pronto destruida por Cestio Galo (*Bello*, II,18,10 [508]), pero pronto serían rehechas sus defensas, para ser conquistada una segunda vez por Vespasiano (*Bello*, III,9,2-4 [414-27]). Posteriormente debió de convertirse de nuevo en una ciudad predominantemente gentil, si bien de ella procede un considerable número de epitafios judíos[146]. Una moneda demuestra que también fue llamada Flavia, nombre que debió de recibir en-

---

Jope, pero no como una de las zonas que le fueron restituidas, sino expresamente como una de las ciudades que le son nuevamente asignadas.

[145] Se tendría una prueba de la existencia de una βουλή griega en Jope si la inscripción supuestamente hallada en Jafa (Jope) procediera efectivamente de allí; cf. K. R. Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien* XII hoja 100, *Inscr. Gr.*, n.º 589: Ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος Λούκιον Ποπίλλιον Βάλβον πρεσβυτὴν Τιβερίου Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ τὸν πάτρωνα τῆς πόλεως. Sin embargo, el lugar del hallazgo es desconocido. Los investigadores franceses que acompañaron al ejército de Napoleón en 1798 la vieron en Damietta (Fatne), junto a la boca antigua del Nilo; cf. *Description de l'Égypte, etc., publiée par ordre du gouvernement, Antiquités*, Láminas, V, 56, n.º 27, W. R. Hamilton da noticias en el mismo sentido pocos años después, *Remarks on Several Parts of Turkey* I, *Aegyptiaca* (1809) 385; cf. también Viscount Valentia, *Voyages and Travels to India, Ceylon, etc.* III (1809) 419; cf. 416; también J. K. Bailie, *Fasciculus inscriptionum graecarum potissimum ex Galatia Lycia Syria et Aegypto* III (1849) 115; cf. CIG III, 4529, 4697b y *Addenda*, 1175. Estos viajeros oyeron decir que había sido llevada a Damietta desde Siria (Valentia) o concretamente desde Berito (Hamilton y Bailie). Lepsius la vio probablemente también en Damietta; la copió el año 1845, aproximadamente al mismo tiempo que Bailie, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, texto, ed. Naville y Sethe I (1897) 224. Las noticias contenidas en el libro de láminas de Lepsius, por consiguiente, han de basarse en un error; también es errónea la inclusión de esta inscripción en el apartado «Joppa» por Cagnat, IGR III, 1209. Tampoco puede proceder de Berito, pues ésta es una colonia romana desde tiempos de Augusto, mientras que las autoridades que mandaron erigir la inscripción lo eran evidentemente de una ciudad que no tenía el rango de colonia.

[146] Para epitafios judíos procedentes de Jope/Jafa, cf. Frey, CIJ II, n.os 892-960.

tre al año 70 y el 96 d.C.[147]. A pesar de su estrecha relación con Judea, parece que Jope fue una ciudad griega propiamente dicha[148]. Se han conservado escasos ejemplares de sus acuñaciones[149].

8. *Apolonia,* 'Απολλωνία. Los geógrafos mencionan una Apolonia entre Jope y Cesarea hasta finales de la época imperial[150]. Este lugar aparece únicamente dos veces en noticias históricas, durante el reinado de Alejandro Janeo, en que pertenecía al territorio judío (Josefo, *Ant.*, XIII,15,4 [395]), y en tiempos de Gabinio, que la hizo restaurar (*Bello,* I,8,4 [166]). A juzgar por la distancia que le asignan las Tablas Peutingerianas (22 millas romanas desde Cesarea), debió de hallarse en el emplazamiento de Tel Aršaf (Arsūf)[151]. Así lo confirma el mismo nombre, ya que el dios fenicio *ršp* (Rešef), del que deriva su nombre Arsūf, corresponde al Apolo griego[152]. Stark formula la conjetura de que se

---

147 T. H. Darricarrère, *Sur une monnaie inédite de Joppé:* RA 43 (1882) 74-75. La moneda es de tiempos de Elagabal y lleva la inscripción: 'ΙΟΠΠΗΣΦΛΑΥΙΑΣ.

148 Así lo sugiere el modo en que Josefo, *Bello,* III,3,5 (56) menciona a Jope como distinta de Judea propiamente dicha: μεθ' ἅς 'Ιάμνεια καὶ 'Ιόπη τῶν περιοίκων ἀφηγοῦνται. También en *Bello,* III,9,4 (430) se mencionan las κώμαι y πολίχναι τῆς 'Ιόπης.

149 F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte,* 176s, lám. IX,3-4; Darricarrère, *loc. cit.*, BMC *Palestine,* xxiv-v, 44.

150 Plinio, NH V,13/69; Tolomeo, V, 16,2 = ed. Didot (I,2,1901) V,15,2; *Tabula Peutingeriana,* segm. IX (ed. K. Miller, 1916); *Geographus Ravennas* (ed. Pinder y Parthey, 1860) 83, 356; *Guidonis Geogr.*, en la ed. citada *supra* de *Geogr. Ravenn.*, 524; ed. J. Schnetz (1940) 25, 90, 133; Esteban de Biz. s.v. 'Απολλωνία enumera 25 ciudades que llevan este nombre, entre ellas la n.° 12, περὶ τὴν κοίλην Συρίαν; n.° 13: κατὰ 'Ιόπην (de la que ahora tratamos); n.° 20: Συρίας κατὰ 'Απάμειαν.

151 Cf., en general, RE II, col. 117; Kuhn, *op. cit.* II, 362; Guérin, *Samarie* II,375-82; Conder y Kitchener, *The Survey of Western Palestine, Memoirs* II,135, 137-40 (con plano); de Saulcy, *Numismatique,* 110s, lám. VI,1-2; Abel, *Géog. Pal.* II, 247; Avi-Yonah, *Holy Land,* 147 y *passim;* B. Lifshitz, ZDPV 78 (1962) 85;88.

152 En una inscripción bilingüe de Idalion en Chipre, CIS n.° 89, aparece *lršp mkl* en el texto semítico y τῷ 'Απόλωνι τῷ 'Αμυκλοῖ en el griego. Sobre dos inscripciones de Tamassos en Chipre, recogidas por W. Euting, SAB (1887) 115-23; cf. Cooke, *Text-book,* n.° 30 = KAI n.° 41, *lršp* en una de las caras corresponde a Απείλωνι ο 'Απόλωνι en la otra. La identidad entre los nombres Apolonia y Arsūf fue reconocida ya por Clermont-Ganneau, RA 5,32 (1876) 374-75; cf. Th.

identifica con Σώζουσα; lo confirma la circunstancia de que una Apolonia y una Sozusa de Cirenaica eran también probablemente la misma ciudad. Sozusa sería, por consiguiente, la ciudad de Apolo Σωτήρ[153]. La existencia del nombre semítico Arsūf y el hecho de que se mantenga tenazmente hacen dudar de que Apolonia fuera fundada durante el período griego. En cualquier caso, no pudo ser fundada por los primeros Seléucidas[154], ya que no eran dueños de la costa de Palestina (cf. p. 127, *supra*).

9. *Torre de Estratón*, Στράτωνος πύργος, más tarde Cesarea[155]. El nombre griego de la ciudad sugeriría que fue fundada

---

Nöldeke, ZDMG (1888) 473. Sobre el dios *rŝp*, cf. también las observaciones de CIS n.° 10; Clermont-Ganneau, *Rec. arch. or.* I (188) 176-82; G. F. Hill, *A History of Cyprus* I (1940) 87-88; S. Moscati, *I Fenici e Cartagine* (1972) 528; Hengel, *Judaism and Hellenism* , cap. IV, n. 27; sobre Reshef, cf. GMVO I, 305-6. Entre los judíos, Reshef era el nombre de un demonio; cf. Jerónimo, *In Hab.*, III,5 (ed. Vallarsi, VI,641); bBer, 5a: *'yn ršp 'l' mzyqyn;* Raši en Dt 32,24 (ed. Berliner, 354) y Job 5,17; M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie* (1897) 250.

[153] Σώζουσα en Hierocles, *Synecdemus*, 719,5 (ed. Parthey, 44; ed. Buckhardt, 41). Cf. Stark, *Gaza*, 452. Sobre Sozusa en Cirenaica, cf. Jones, CERP[2] 362. Cf. también Apolonia-Sozópolis de Pisidia, *ibíd.*, 139, y otra en Tracia, *ibíd.*, 24 (ambas llamadas Sozópolis sólo en época cristiana).

[154] Así Stark, *loc. cit.*

[155] Cf. BMC *Palestine*, xvi-xxiii, 12-42; L. Haefeli, *Caesarea am Meer* (1923); Abel, *Géog. Pal.* II, 296-97; A. Reifenberg, *Caesarea: A Study in the Decline of a Town:* IEJ (1950) 20-32; L. Levine, *Caesarea under Roman Rule* (1975). No hay monedas de la Torre de Estratón; sobre las de Cesarea, cf. L. Kadman, *The Coins of Caesarea Maritima* (1957) y cf. L. Levine, *Some Observations on the Coins of Caesarea Maritima:* IEJ 22 (1972) 131-40. Sobre las extensas ruinas de la ciudad, cf. en especial A. Frova y otros, *Scavi di Caesarea Maritima* (1965); EAEHL s.v. y el estudio exhaustivo de L. Levine, *Roman Caesarea: an Archaeological-Topographical Study:* «Qedem» 2 (1975). Sobre el hipódromo, cf. también J. M. Humphreys, *A Summary of the 1974 Excavations in the Caesarea Hippodrome:* BASOR 218 (1975) 1-24, con J. S. Riley, *ibid.*, 25-63, sobre la cerámica. Sobre el mitreo, cf. L. M. Hopfe, *The Caesarea Mithraeum: a Preliminary Announcement:* BA 38 (1975) 2-10. Cf. también BASOR *Supp.* 19, *The Joint Expedition to Caesarea Maritima*, vol. I: *Studies in the History of Caesarea Maritima* (1975) ed. por D. N. Freedman; cf. también J. Ringel, *Césarée de Palestine, étude historique et archéologique* (1975).

durante el período helenístico, quizá como una fortaleza a la que daría su nombre un general de los Tolomeos. Hoy, sin embargo, se acepta generalmente que su fundación data de la época persa y que se debería a un rey de Sidón llamado Estratón, que pudo haber sido Estratón I (375/4-361) o Estratón II (343/2-332)[156]. La referencia más antigua a la ciudad bajo este nombre está recogida en un papiro en que se anota el itinerario seguido por Zenón el año 259 a.C. Este agente del *dioiketes* tolemaico desembarcó allí antes de dirigirse a Jerusalén y otros lugares[157]. El primer geógrafo que la menciona es Artemidoro, hacia el año 100 a.C.[158] En noticias históricas referidas a la misma fecha aparece en relación con Aristóbulo I (104 a.C.; *Ant.*, XIII,11,2 [312]). A comienzos del reinado de Alejandro Janeo, un «tirano» llamado Zoilo era dueño de Torre de Estratón y de Dora (*Ant.*, XIII,12,2 [324]), pero fue capturado por Tolomeo Latiro y su ciudad entregada a Alejandro Janeo (*Ant.*, XIII,12,4 [334-35])[159], y de ahí que Torre de Estratón se nombre entre las ciudades pertenecientes a Alejandro (*Ant.*, XIII,15,4 [395]). Obtuvo su libertad gracias a Pompeyo (*Ant.*, XIV,4,4 [76]); *Bello,* I,7,7 [156]). Fue dada por Augusto a Herodes (*Ant.*, XV,7,3 [217]; *Bello,* I,20,3 [396]). De esta época data la especial importancia de la ciudad.

Herodes la reconstruyó a escala aún más espléndida y la dotó de un ingenioso rompeolas y un excelente puerto (*Ant.*, XV, 9,6 [331-37]; XVI,5,1 [136]; *Bello,* I,21,5-8 [408-14])[160]. Dio a la ciu-

---

[156] En la *Novella* 103, *praef.* de Justiniano se dice de Cesarea: Καίτο γε ἀρχαία τέ ἐστι καὶ ἀεὶ σεμνή, ἐνίκα τε αὐτὴν Στράτων ἱδρύσατο πρῶτος, ὅς ἐξ Ἑλλάδος ἀναστὰς γέγονεν αὐτῆς οἰκιστής, ἡνίκα τε Οὐεσπασιανὸς... εἰς τὴν τῶν Καισάρων αὐτὴν ὠνόμασε προσηγορίαν. Que esta noticia no merece crédito se advierte además por el craso error acerca de Vespasiano. Había una Isla de Estratón en el Mar Rojo frente a las costas de Abisinia; cf. Estrabón, XVI,4,8 (770). Sobre su fundación, cf. L. Levine, *A propos de la fondation de la Tour de Straton:* RB 80 (1973) 73-81.

[157] *P. Cairo Zen.* 59004 = CPJ I, n.° 2; cf. también V. Tcherikover, *Palestine under the Ptolemies:* «Mizraim» 4-5 (1937), 9-10.

[158] Artemidoro en Esteban de Biz., s.v. Δῶρος; cf. RE s.v. *Artemidorus* (27). El geógrafo más tardío que se refiere a la Torre de Estratón sólo por este nombre es Estrabón, XVI,8,27 (758).

[159] Para más detalles, incluido un análisis de la probable referencia a este acontecimiento, que habría ocurrido el 14 de Sivan, en Megillat Ta'anit, así como un escolio del siglo V, cf. L. I. Levine, *The Hasmonean Conquest of Strato's Tower:* IEJ 24 (1974) 62-69.

[160] Además de los pasajes principales ya mencionados, cf. Josefo, *Ant.*, XV,8,5 (293); Plinio, NH V,13/69. Sobre la fecha de su cons-

dad el nombre de Καισάρεια en honor del emperador, y el de Σεβαστὸς λιμήν al puerto[161]. De ahí que su nombre aparezca como Καισάρια ἡ πρὸς Σεβαστῷ λιμένι en las acuñaciones de Agripa I de los años 42/3 y 43/4 y en las de Cesarea a partir del reinado de Nerón[162]. La forma Καισάρεια Σεβαστή es usada únicamente por Josefo[163]. En otros textos se da a la ciudad el nombre de Καισάρεια Στράτωνος para distinguirla de otras Cesareas[164]; en épocas posteriores es llamada Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης[165].

Prosperó rápidamente y durante mucho tiempo fue una de las más importantes ciudades de Palestina[166]. A la muerte de Herodes pasó con el resto de Judea a manos de Arquelao (*Ant.*, XVII,11,4 [320]; *Bello,* II,6,3 [97]). A partir de entonces, siempre formó parte de Judea. En consecuencia, pasó a depender de los prefectos romanos después de la deposición de Arquelao, luego dependería de Agripa I y finalmente de los procuradores romanos. Agripa I acuñó monedas en Cesarea[167]. Se menciona oca-

---

trucción, cf. pp. 380, 384s. del vol. I. Sobre su constitución e instituciones políticas, cf. también Kuhn, *Die städtische und bürgerliche Verfassung* II, 347-50.

161 Sobre lo segundo, cf. *Ant.*, XVII,5,i (87); *Bello,* I,31,3 (613); cf. Levine, *Roman Caesarea,* 13-18.

162 Sobre estas monedas, cf. De Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte,* 116s; BMC *Palestine,* xvii-xviii; Kadman, *op. cit.*, 29, 98-100.

163 Josefo, *Ant.*, XVI,5,1 (136); cf. Filón, *De Leg.*, 38 (305): Καισάρειαν, ἐπώνυμον τοῦ προπάρρου Σεβαστήν. La designación Αὔγουστα Καισάρεια en una inscripción procedente de Laodicea de Siria, CIG 4472 = Le Bas-Waddington, *Inscriptions* III, n.° 1839 = IGLS IV, 1265 = L. Moretti, *Iscrizioni agonistiche greche,* n° 85, es una abreviatura de *colonia prima Flavia Augusta Caesarea,* título oficial de Cesarea como colonia desde tiempos de Vespasiano en adelante; cf. p. 167, *infra,* y Kuhn, *op. cit.* II, 349.

164 Tolomeo, V,16,2 (= ed. Didot, V,15,2); VIII,20,14; Clemente, *Homil.*, I,15,20; *Recogn.*, I,12; CIL XVI, 15. Cf. la inscripción de *ca.* 165 d.C. procedente de Afrodisias, Le Bas-Waddington, *Inscriptions* III, 1620 = L. Moretti, *Inscrizioni agonistiche greche,* n.° 72: Καισάρειαν τῆν Στράτωνος.

165 Por ejemplo, Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 2, 78; *De mart. Pal.*, I,2.

166 Josefo, *Bello,* III,9,1 (409); Clemente, *Recogn.*, I,12; Apolonio de Tiana, *Ep.* XI, en *Epistolographi graeci* (ed. Hercher, 1873, Didot); *Expositio totius mundi* (ed. Rougé) 26, 31, 32; Amiano, XIV,8,11.

167 Cf. n. 162, *supra,* y Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period* (1967) 79.

sionalmente la presencia de su στρατηγός en la ciudad (*Ant.*, XIX,7,4 [333]). Como es sabido, Agripa I murió allí (cf. p. 581 del vol. I). Los habitantes de la ciudad, sin embargo, no le querían bien a causa de sus tendencias judaizantes (*Ant.*, XIX,9,1 [356]). Los *praefecti* y procuradores romanos residieron antes y después del reinado de Agripa en Cesarea, lo que explica que Tácito se refiera a la ciudad como *Iudaeae caput* (*Hist.*, II,78). Era también el acuartelamiento de la guarnición más importante bajo el mando de los gobernadores, con tropas procedentes en su mayor parte de la misma localidad.

La población era predominantemente gentil (*Bello,* III,9,1 [409]), pero incluía un considerable elemento judío, por lo que eran frecuentes las disputas, sobre todo por el hecho de que ambas partes gozaban de derechos civiles iguales y en consecuencia estaban llamadas a dirigir los asuntos de la ciudad en pie de igualdad[168]. Ni judíos ni gentiles se sentían contentos con tal situación. Cada una de las partes reclamaba derechos exclusivos de ciudadanía. Hacia el final del mandato de Félix, las disputas adquirieron especial virulencia, por lo que Nerón, cuyo *ab epistulis* había sido sobornado por los gentiles, privó a los judíos de sus derechos y el año 61 d.C. declaró que los gentiles eran dueños únicos de la ciudad (*Ant.*, XX,8,7 [173-78] y 9 [182-4]; *Bello,* II,13,7 [266-70]; 14,4-5 [284-92])[169]

Al estallar la guerra el año 66 d.C., los judíos, como estaban en minoría, fueron víctimas del ataque furioso de los gentiles; Josefo afirma que los veinte mil habitantes judíos de la ciudad fue-

---

[168] Por el contexto, los ἄνδρες οἱ κατ' ἐξοχὴν τῆς πόλεως de Hch 25,23 han de ser considerados galileos. Pero esto no significa que los judíos no tuvieran parte en el gobierno; corresponde simplemente a la preponderancia del elemento gentil, atestiguada por Josefo. Ha de tenerse además en cuenta que en tiempo de Festo, cuando sucedieron los acontecimientos narrados en Hch 25,23, los judíos estaban privados de sus derechos civiles (cf. *infra*). Estos acontecimientos, sin embargo, tuvieron lugar muy a comienzos del mandato de Festo, mientras que el rescripto de Nerón decretando la exclusión ha de fecharse algo más tarde.

[169] De *Bello,* II,14,4 (284) se desprendería que el rescripto de Nerón no fue promulgado antes del año 66 d.C. Dado, sin embargo, que fue promulgado bajo la influencia de Pallas (*Ant.,* XX,8,9 [182]), que murió el año 62 d.C. (Tácito, *Ann.*, XIV, 65), difícilmente podría fecharse después del año 61 d.C. Cf. § 19 del vol. I. Para una cronología más temprana, que fecha la llegada de Festo en el año 56 d.C., cf. M. T. Griffin, *Seneca* (1976) 449-52.

ron exterminados en una hora (*Bello*, II,18,1 [457]; VII,8,7 [362])[170]. Bajo Vespasiano fue transformada Cesarea en colonia romana, aunque sin el *ius italicum* pleno[171]. En monedas e inscripciones ostenta el título de *col(onia) prima Fl(avia) Aug(usta) Caesariensis* o *Caesarea*[172]. A partir de la época de Severo Alejandro se le añadió el título de *metropolis* o, como aparece en forma más completa después de Decio, *metropolis pr. S. Pal.* (= *provinciae Syriae Palestinae*)[173].

10. *Dora*, Δῶρα, Δοῦρα en Polibio, *Dorum* en Plinio[174], Δῶρος en otros textos, *dwr* o *d'r* en hebreo, es un antiguo esta-

---

[170] Al menos a partir del siglo III se hallaba establecida allí una importante comunidad judía. Cf. Levine, *Caesarea under Roman Rule*, cap. 5; cf. también N. R. M. de Lange, *Origen and the Jews* (1976). Sobre inscripciones funerarias judías, cf., por ejemplo, Frey, CIJ II, n.º 1, 886-90; B. Lifshitz, RB 68 (1961) 114s; 71 (1964) 384-87; 72 (1965) 98-107; 74 (1967) 50; A. Negev, RB 78 (1971) 247-50; sobre la presencia allí de un ἀρχισ(υνάγογως) καὶ φροντιστής cf. RB 67 (1960) 60.

[171] Plinio, NH V,13/69: *Stratonis turris, eadem Caesarea, ab Herode rege condita, nunc colonia prima Flavia a Vespasiano imperatore deducta; Digest.*, 1 15,8,7 (de Paulo): *Divus Vespasianus Caesarienses colonos fecit non adiecto, ut et iuris italici essent, sed tributum his remisit capitis; sed divus Titus etiam solum immune factum interpretatus est; ibíd.*, 1 15,1,6 (de Ulpiano): *In Palaestina duae fuerunt coloniae, Caesariensis et Aelia Capitolina, sed neutra ius italicum habet.*

[172] Cf. Kadman, *op. cit.*, monedas; para inscripciones, cf., por ejemplo, CIL III, 12082; AE (1964) 188. Nótese también la expresión griega ΚΟΛ(ΩΝ) ΚΑΙΣΑΡΕΥΣ en una inscripción procedente del Monte Carmelo; Avi-Yonah, IEJ 2 (1952) 118-24 = AE (1952) 206.

[173] BMC *Palestine*, 27ss; Kadman, *op. cit.*, 24, 46-47. Nótese la tablilla de madera del año 509 d.C. con ἀπὸ τῆς Καισαραίων μητροπόλεως ἐπαρχείας, SB 5941. Nótense también las referencias de comienzos del siglo IV a Cesarea en *P. Ryl*,., 627-28, etc., y de los siglos VI y VII en *P. Nessana*, 36, 37, 74.

[174] La forma Δῶρος aparece sobre todo en autores más antiguos, pero es también la preferida de Esteban de Bizancio; posteriormente se usó Δῶρα en exclusiva. 1) Δῶρος aparece en el Pseudo-Scylax (siglo IV a.C.); Apolodoro (ca. 140 a.C.), Alejandro de Efeso, cf. RE s.v. *Alexander* (86); Charax (los tres últimos citados en Esteban de Biz., s.v. Δῶρος); a esta serie pertenece también Plinio, NH V 19/75: *Dorum;* 2) Δῶρα o Δωρά, además de 1 Mac, en Artemidoro (ca. 100 a.C.); Claudio Yolao (ambos en Esteban de Biz., cf. Jacoby, FGrH 788 F2); Josefo (constantemente); sobre monedas de Calígula, Trajano, Elagabal (en De Saulcy, *Numimastique de la Terre Sainte*, 142-

blecimiento fenicio[175] a una distancia de ocho a nueve millas romanas al norte de Cesarea[176]. Era conocida de los griegos desde remotos tiempos. Es mencionada ya en la geografía de Hecateo de Mileto hacia el año 500 a.C.[177]. A veces se ha dicho que esta ciudad pagaba tributo a los atenienses cuando éstos dominaban la mayor parte del Mediterráneo durante el siglo V a.C.[178]. Durante

---

48); Tolomeo, V,15,5 (ed. Didot, V, 14,3); Clemente, *Recogn.* IV,1; Eusebio, *Onom.*, ed. Klostermann, 78; Jerónimo, *ibid.*, 79; Hierocles, *Synecdemus*, 718,2; las listas de obispos (Le Quien, *Oriens christ.*, 574 ss); *Geógrafo de Ravenna* (ed. Pinder y Partheny, 89, 357); a este grupo pertenece también Polibio, V,66,1: Δῶρα; y la *Tabula Peutingeriana (Thora)*. CF. también n. 194, *infra*. 1 Mac usa Δωρᾶ como nombre propio indeclinable, pero en otros textos se considera neutro plural (Josefo, habitualmente; Eusebio, *op. cit.*, 130; las listas de obispos); a veces aparece también como femenino singular: Josefo, *Ant.*, XIII,7,2 (223) y, de acuerdo con algunos manuscritos, Clemente, *Recogn*, IV,1.

175 *dwr* Jos 11,2; 12,23; Jue 1,27; 1 Cr 7,29. *d'r:* Jos 17, 11; 1 Re 4,11. También en la inscripción de Eshmunazar, cf. n. 132, *supra*. No está claro si *npt dwr* (Jos 12,23; 1 Re 4,11) o *npwt dwr* (Jos 11,2) se diferencia de la ciudad de *dwr*. De Salomón se dice que fue dueño sólo de la primera (1 Re 4,11). Cf. G. Dahl, *Materials for the History of Dor* (1931); W. L. Reed, s.v., en IDB I (1962) 864; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967) índice, s.v.; M. Avi-Yonah, *Enc. Jud.* 6, col. 172; *Gazetteer*, s.v. *Dora;* EAEHL I, s.v. *Dor*.

176 La fundación por los fenicios es narrada por Claudio Yolao, en Esteban de Biz., s.v. Δῶρος (= Jacoby, FGrH 788, F2). Josefo también llama a Dora πόλις τῆς Φοινίκης en *Vita*, 8 (31); *C. Apion.*, II,9 (116). La distancia de Cesarea es de 8 millas romanas según la *Tabula Peutingeriana;* 9 millas según Eusebio, *Onom.*, ed. Klostermann, 78, 136, y Jerónimo, *ibid.*, 79, 137; según Artemidoro, en Esteban de Biz., s.v.; Dora se halla ἐπὶ χερσονησοειδοῦς τόπου. Cf. en general, G. Dahl, *Materials for the History of Dor* (1931); Abel, *Géog. Pal.* II, 308; EAEHL I, s.v.

177 Hecateo de Mileto, en Esteban de Biz., s.v. Δῶρος (= Jacoby, FGrH I, F 275): μετά δὲ ἡ πάλαι Δῶρος, νῦν δὲ Δῶρα καλεῖται. No es verosímil que se trate de una cita exacta de Hecateo, ya que se afirma un cambio de designación que no está atestiguado hasta Polibio, a mediados del siglo II (cf. n. 174, *supra*); podría tratarse, en consecuencia, de una interpolación en la copia utilizada por Esteban.

178 Una ciudad llamada Δῶρος pagó, juntamente con las de Caria, tributo a Atenas; cf. Esteban de Biz., s.v. Δῶρος · Κρατερὸς ἐν τῷ περὶ ψηφισμάτων τρίτῳ Καρικὸς φόρος · Δῶρος, Φασηλῖται' = Jacoby, FGrH 342, F 1. Sobre Crátero, cf. F. Susemihl, *Gesch. der griech. Literatur* I, 599ss, y el comentario de Jacoby, *ad. loc.* Dado,

el reinado del sidonio Esmunazar fue dada a éste por el «Señor de los reyes»[179]. El Pseudo-Scylax, cuya relación corresponde al período persa, la describe justamente como ciudad de los sidonios[180].

Aunque no muy grande[181], Dora era una fortaleza importante a causa de su posición favorable. Antíoco el Grande la asedió sin éxito el año 219 a.C. con ocasión de su primer ataque a Celesiria[182]. Ochenta años más tarde (139 a.C.), Trifón fue asediado allí por Antíoco Sidetes y su poderoso ejército, con idénticos resultados. El asedio terminó sólo con la huida de Trifón[183]. Algunas décadas más tarde, Dora aparece bajo el dominio del tirano Zoilo (*Ant.*, XIII,12,2 [324])[184], que luego sería derrocado por Alejandro Janeo (*Ant.*, XIII,12,4 [334-35]). Posteriormente debió de pertenecer al territorio judío, pero fue separada del mismo por Pompeyo

---

sin embargo, que no es conocida ninguna ciudad caria de este nombre y como el poderío de los atenienses se extendía al menos hasta Chipre, algunos han sacado la conclusión de que se hace referencia a Dor; cf., por ejemplo, B. D. Merritt, H. T. Wade-Gery y M. F. McGregor, *The Athenian Tribute Lists* I (1939) 154, 483. Sin embargo, T. Tcherikover, *Hellenistic Civilisation and the Jews* (1959) 92 y n. 15, señala acertadamente que no hay pruebas de que el dominio ateniense se extendiera hasta la costa sirio-palestina, y que Plinio, NH V.27/92, atestigua una *Doron* en Cilicia, no lejos de Fáselis, Cf. R. Meiggs, *The Athenian Empire* (1972) 420-21, que vuelve a la identificación con esta Dor.

179 Cf. la inscripción de Eshmunazar, líns. 18-20; cf. n. 136, *supra.*

180 Pseudo-Scylax, en *Geographi graeci minores*, ed. Müller I, 79: Δῶρος πόλις Σιδονίων. Sobre Scylax, cf., por ejemplo, A. von Gutschmid, *Kleine Schriften* IV, 139ss; K. Galling, *Die Syrische-palästinische Küste nach der Beschreibung bei Pseudo-Skylax*, en *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter* (1964) 185-210.

181 Artemidoro: πολισμάτιον; Claudio Yolao: Βραχεῖα πολίχνη (ambos en Esteban de Biz.); Clemente, *Recogn.*, IV,1: «Breve oppidum».

182 Polibio, V,66,1.

183 1 Mac 15,11-37; Josefo, *Ant.*, XIII,7,2 (223). Los antiguos numismáticos creían poder asignar a este período una moneda de Trifón supuestamente acuñada en Dora; cf. Stark, *Gaza,* 477. Hoy se acepta más bien que pertenece a Ascalón; cf. de Saulcy, *Mémoire sur les monnaies datées des Séleucides,* 42; E. Babelon, *Catalogue des monnaies de la Bibliothèque nationale, Les rois de Syrie,* xcccic s. 137. BMC *Phoenicia,* xxiv.

184 Nótese que el nombre Ζωιαλ (leído Ζωιλα o Ζωιλλ) aparece en un epitafio de Dora del año 233 de la era de Dora = ca. 170 d.C.; Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.* V (1903) 285-88.

(*Ant.*, XIV,4,4 [79]; *Bello,* I,7,7 [156]). Al igual que otras muchas ciudades, Dora inauguró entonces un nuevo calendario que siguió en uso para las monedas de la época imperial[185]. No es nombrada entre las ciudades que restauró Gabinio, ya que en *Ant.*, XIV,5,3 (88) es probable que deba leerse Ἄδωρα en vez de Δῶρα, a pesar de que lo segundo aparece en la mayor parte de los manuscritos y ediciones modernas (cf. p. 25, *supra*). Después de Pompeyo, la ciudad permaneció bajo dominio directo de Roma, lo que significa que nunca perteneció a Herodes (cuyo territorio en la costa no se extendía más allá de Cesarea hacia el norte). En monedas de época imperial es descrita como ἱερὰ ἄσυλος αὐτόνομος ναυαρχίς[186]. La existencia de una comunidad judía en Dora está atestiguada por un incidente ocurrido durante el reinado de Agripa I: un grupo de jóvenes de la ciudad erigió una estatua del emperador en la sinagoga judía, lo que requirió una enérgica intervención del gobernador Petronio, que dirigió una carta a las autoridades de la ciudad (Δωριτῶν τοῖς πρώτοις) para exigir que se respetara a los judíos la libertad religiosa que les había sido garantizada (*Ant.*, XIX,6,3 [300-11]). Parece que Dora decayó en época imperial tardía[187]. Sin embargo, los obispos cristianos de la ciudad son mencionados hasta el siglo VII[188].

11. *Tolemaida,* Πτολεμαΐς[189]. Su nombre original fue Akkó, *'kw* (Jue 1,31), Acca en las tablillas de Amarna, Ἄκη en

---

[185] No es posible determinar con exactitud el comienzo de la era, pero es la de Pompeyo (63 a.C.?), no la de Gabinio (como sugería de Saulcy, aunque con dudas); una era de Gabinio no hubiera podido comenzar antes del otoño del año 58 a.C., mientras que las monedas de Trajano no permiten un punto de partida tan tardío. Así, con algunas dudas, Kubitschek, RE I, cols. 659-50, s.v. *Aera.* Cf. Ideler, *Handb. der Chronologie* I,459; en cuanto a las monedas, cf. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte,* 142-48, 405; lám. VI, n°s 6-12; J. Rouvier, «Journ. Intern. d'Archéol. Numismatique» 4 (1901) 125-31; BMC *Phoenicia,* lxxv,113-18; cf. H. Seyrig, «Syria» 27 (1950) 51-52.

[186] Cf. de Saulcy, *op. cit.;* Rouvier, *op. cit.* Sobre el título, cf. p. 137, *supra.* Los cuatro títulos fueron utilizados por Trípoli (OGIS 587), Laodicea, Mare (OGIS 603) y Tiro (OGIS 595).

[187] Cf. Jerónimo, *Oromast.*, ed. Klostermann, 79: *Dora... nunc deserta; ibid.*, 137: *Dor autem est oppidum iam desertum,* y su *Ep.* 108,8: *Ruinas Dor, urbis quondam potentissimae.*

[188] Le Quien, *Oriens Christianus* II, 574-79.

[189] Descripción del emplazamiento en Josefo, *Bello,* II,10,1 (188-91). Cf. J. Rouvier, *Ptolemais-Acé, ses noms et ses ères sous les Seleuci-*

griego[190]. Por este nombre la conocían los griegos ya en época prehelenística[191]. Allí se reunió el ejército de Artajerjes Mnemón el año 374 a.C. para su campaña contra Egipto[192]. En tiempos de

---

des et la domination romaine: RB 8 (1899) 393-408; Abel, *Géog. Pal.* II, 235-37; RE XXIII (1959) cols. 1883-86, s.v. *Ptolemais* (9); EAEHL I, 14-23; *Gazetteer*, s.v. *Ptolemais*. Para las monedas, cf. en especial n. 193 y 201. Cf. también M. Avi-Yonah, *Syrian Gods at Ptolemais-Accho:* IEJ 9 (1959) 1-12; Y. H. Landay, *A Greek Inscription from Acre:* IEJ 11 (1961) 118-26; H. Seyrig, *Divinités de Ptolemaïs:* «Syria» 39 (1962) 193-207.

190 Cf. Mercer y Hallock (eds.), *The Tell el-Amarna Tablets* II (1939) 892. Para referencias bíblicas, Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967) *passim*.

191 Para el nombre en textos prehelénicos, cf. Pseudo-Scylax, en *Geogr. gr. min.* (ed. Müller), 79; Iseo, *Orat.*, IV,7 (dependiendo de una enmienda); Demóstenes, *Orat.*, 41,24 (leyendo en vez de Θρᾴκην Ἄκην; así, Valesio, sobre la base de la glosa en Harpocratión, *Lex.*, s.v. Ἄκη). Para textos posteriores, Diodoro, XV,41,3; XIX,93,7; Herodas, *Mimiambi*, II,16, y referencias en n. 192. Estrabón (cf. n. 192) da los nombres antiguos y modernos; Plinio, NH V,7/75; Charax en Esteban de Biz., s.v. Δῶρος; Claudio Yolao en Esteban de Biz., s.v. Ἄκη = FGrH 788 F 1; Esteban de Biz., *ibid.* y s.v. Πτολεμαΐς; Harpocratión, *Lex.* (ed. Dindorf) s.v. Ἄκη πόλις αὕτη ἐν Φοινίκῃ · Δημοσθένης ἐν τῷ πρὸς Κάλιππον. Ἦν Νικάνωρ ὁ περὶ μετονομασιῶν γεγραφὼς καὶ Καλλίμαχος ἐν τοῖς ὑπομνήμασι τὴν νῦν Πτολεμαΐδα καλουμένην φασὶν εἶναι. Δημήτριος δὲ ἰδίως τὴν ἀκρόπολιν τῆς Πτολεμαΐδος πρότερον Ἄκην ὠνομάσθαι φησίν. Cf. Kuhn, *op. cit.* II, 331. Calímaco es el célebre poeta que vivió bajo Tolomeo II Filadelfo. Sobre sus escritos histórico-geográficos, cf. F. Susemihl, *Gesch. der griech. Literatur* I,366s; P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (1972) cap. 11. Sobre Demetrio de Magnesia, contemporáneo de Cicerón, cf. Susemihl, *ibid.* I, 407. Los artículos sobre Ἄκη en el *Etymologicum magnum* y en la Suda están tomados de Harpocratión. Sobre la primitiva historia de Akē, cf. en especial el fragmento de Menandro en Josefo, *Ant.*, IX,14,2 = FGrH 783 F 4; cf. también A. von Gutschmid, *Kleine Schriften* II, 66 (la mayor parte de los manuscritos dice aquí Ἄρκη, que difícilmente podría ser correcto, ya que Arca se halla muy distante hacia el norte.

192 Diodoro, XV,41,3; Pompeyo Trogo, *Prol. libri X.* A esto mismo se refiere Polieno, III,9,56; Cornelio Nepote, *Vita Datames*, XIV,5,5. Cf. Estrabón, XVI,2,25 (758); Εἶθ' ἡ Πτολεμαῒς ἐστι μεγάλη πόλις ἣν Ἄκην ὠνόμαζον πρότερον, ᾗ ἐρχῶντο ὁρμητηρίῳ πρὸς τὴν Αἴγυπτον οἱ Πέρσαι. Sobre las relaciones entre Persia y Egipto durante el siglo IV en general, cf. W. Judeich, *Kleinasiatische Studien* (1892) 144ss; A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*

Iseo y Demóstenes había tratados comerciales entre Atenas y Akē (cf. n. 191). En tiempos de Alejandro Magno, Akē debía de ser una ciudad importante, pues muchas de sus monedas figuran entre las de Alejandro acuñadas en Fenicia. Ostentan el nombre de Alejandro Magno, el de la ciudad en caracteres fenicios (Ἀλεξάνδρου, *'k*, a veces *'k'*) y el año de una era que comienza con Alejandro Magno. Como ocurrió en otros lugares, estas monedas se siguieron acuñando mucho tiempo después de la muerte de Alejandro[193]. Se dice que Akē fue arrasada hasta los cimientos el año 312 a.C. por Tolomeo Lago cuando se retiraba de la recién conquistada Celesiria ante Antígono[194]. Es dudoso que Seleuco I estuviera nunca en posesión de Akē, pues sus dominios en la costa fenicia difícilmente hubieran podido extenderse tan al sur (cf. p. 128, *supra*).

Akē recibió de Tolomeo II el nombre de Πτολεμαΐς, que a partir de entonces pasó a ser la designación más comúnmente utilizada[195]; uno de los papiros de Zenón demuestra de manera concluyente que era la habitual en el año 259 a.C.[196]. Sin embargo, su nombre original de Akkó se mantuvo sin interrupción, de

(1948) caps. 28-30; F. K. Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis 4. Jahrhundert vor der Zeitwende* (1953); E. Bresciani, en H. Bengtson, *The Greeks and the Persians* (1965) 333-53.

193 Cf. E. T. Newell, *The Dated Alexander Coinage of Sidon and Ake* (1916) 39-68, afirmando que la era utilizada en las monedas es local y que las series van hasta el año 307 a.C. Sobre elementos fenicios en Akē, cf. finalmente M. Dothan, *A sign of Tanit from Tell Akko:* IEJ 24 (1974) 44-49.

194 Diodoro, XIX,93,7. Cf. n. 67 y 138, *supra*. La continuación de las acuñaciones (cf. nota anterior) sugiere claramente que la destrucción no fue completa.

195 La nueva fundación (junto con el nuevo nombre) se atribuye expresamente a Tolomeo II en la *Carta de Aristeas*, 115: Πτολεμαΐδα τὴν ὑπο τοῦ βασιλέως ἐκτισμένην. Es una noticia correcta con seguridad. El poeta Calímaco, que vivió bajo Tolomeo II, conoce ya el nombre nuevo de la ciudad (y de ahí su inclusión en el *Lexicon* de Harpocratión; cf. n. 191, *supra*). Por el ejemplo de Filadelfia (cf. *infra*) se demuestra que Tolomeo fundó ciudades en Palestina. Refiriéndose a los acontecimientos de los años 219-217 a.C., Polibio menciona *Ptolemas* bajo este nombre (Polibio, V,61-62; 71,1.2). Por otra parte, las monedas acuñadas por Tolomeo II muestran el monograma griego de Tolemaida; cf. J.N. Svoronos, *Les monnaies de Ptolomée II qui portent dates:* «Rev. Belge de Numismatique» (1901) 280-82; BMC *Phoenicia*, lxxviii; B. V. Head, *Historia Numorum* (^{2}1911) 793-94.

196 *P. Cairo Zen.* 59004 = CPJ I, nº 2a. Cf. *P. Cairo Zen.* 59008

forma que llegaría a sobreponerse una vez más al nombre griego con el paso del tiempo[197]. En la restauración llevada a cabo por Tolomeo II, la ciudad debió de ser considerablemente ampliada; en tal sentido debe interpretarse la noticia dada por Demetrio de Magnesia de que sólo la acrópolis de Tolemaida fue conocida en otros tiempos por Akē (cf. n. 191). Las monedas de Tolomeo II con fecha, acuñadas en Tolemaida, van del vigésimo quinto al trigésimo octavo año de su reinado = 261-248 a.C.; las de Tolomeo III, del segundo al quinto año de su reinado = 245-242 a.C.; sólo se conocen monedas no datadas de Tolomeo IV[198].

Durante el período seléucida, Tolemaida sigue figurando como una de las ciudades más importantes de la costa fenicio-filistea. La conquista inicial de esta región por Antíoco el Grande en el año 219 a.C. fue facilitada grandemente por el hecho de que Tiro y Tolemaida, bajo el general tolemaico Teodoto, se le rindieron[199]. El año 218/17 a.C. invernó Antíoco en Tolemaida[200]. Después de la ocupación de Fenicia por los Seléucidas como consecuencia de la batalla de Panion el año 200 a.C., Tolemaida fue especialmente favorecida por ellos. En las monedas, particularmente a partir de Antíoco IV y Antíoco VII y también en las del período romano, sus habitantes son llamados Ἀντιοχεῖς οἱ ἐν Πτολεμαΐδι, a veces con la adición de ἱερὰ ἄσυλος o ἱερὰ αὐτόνομος[201]. El privilegio de llamarse Ἀντιοχεῖς era ambicionado por muchas otras ciudades, como la misma Jerusalén mientras estuvo dominada por el partido helenizante[202]. Se conocen mo-

(?259 a.C.); 59698 ?; PSI 495 (258/257 a.C.); 366 (250/249 a.C.); 403; 612; 616; *P. Lond.* (1931) 258; probablemente 2022.

[197] El nombre *'kv* aparece también en la literatura rabínica; cf. Ned. 3,6; Git. 1,2; 7,7; A.Z. 3,4; Oho. 18,9. Para los pasajes importantes de la Tosefta, cf. la edición de Zuckermandel; A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, 231-32. 4QpIs 5-6, 1.11 sobre Is 10,32 menciona *bk't;* cf. DJD IV, n. 161, p. 12.

[198] Svoronos, Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων II (1904) 113-16 (Tolomeo II), 163 (Tolomeo III), 192 (Tolomeo IV).

[199] Polibio, V,61-62. Cf. Stark, *Gaza*, 375ss; Niese, *Gesch. der griech. und makedon. Staaten* II, 374s.

[200] Polibio, V,71,13.

[201] Para las monedas, cf. BMC *Phoenicia*, lxxvii-lxxxvii, 128-38; L. Kadman, *The Coins of Akko Ptolemais* (1961), junto con la importante recensión de H. Seyrig, *Le monnayage de Ptolemais en Phénicie:* RN n.s. 4 (1962) 25-50. La ἀσυλία de la ciudad dataría de 120/119 a.C.; cf. Seyrig, 28-29.

[202] La designación oficial de los ciudadanos como Ἀντιοχεῖς era deseada, por ejemplo, entre los partidarios del helenismo en Jerusalén;

nedas de los monarcas seléucidas acuñadas en Tolemaida correspondientes a los reinados de Seleuco IV (187-175 a.C.) y especialmente de Antíoco IV (175-146 a.C.) a Antíoco XII[203]. La ciudad fue favorecida como lugar de residencia de los monarcas durante sus estancias en aquellas regiones (1 Mac 10,56-60; 11,22.24). Mantuvo una constante hostilidad hacia los judíos. Ya a comienzos de la revuelta de los Macabeos fueron Tolemaida, Tiro y Sidón en particular las ciudades que combatieron a los judíos sublevados contra la soberanía siria (1 Mac 5,15ss). Fue también en Tolemaida donde Jonatán fue tomado prisionero a traición por Trifón (1 Mac 12,45ss).

Después de la subida de Alejandro Janeo al trono, el año 104 a.C., cuando los Seléucidas habían perdido ya el control de la zona sur de su reino, tres poderes vecinos lucharon entre sí por la posesión de Tolemaida. Alejandro Janeo trató de apoderarse de ella, pero le impidió llevar adelante sus planes Tolomeo Latiro, gobernador de Chipre, que logró apoderarse de la ciudad por la fuerza (*Ant.*, XIII,12,2-6 [324ss]). Pronto se la arrebataría *su madre Cleopatra, reina de Egipto (Ant., XIII,13,1-2 [348ss]).*

---

cf. 2 Mac 4,9. Jasón prometió grandes sumas de dinero si se permitía a los habitantes de Jerusalén registrarse como Ἀντιοχεῖς: τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς ἀναγράψαι; cf. 4.19. Envió a los juegos de Heracles de Tiro θεωροὺς ὡς ἀπὸ Ἱεροσολύμων Ἀντιοχεῖς ὄντας. También los ciudadanos de Adana de Cilicia se llamaban a sí mismos Ἀντιοχεῖς οἱ πρὸς τῷ Σάρῳ; los de Tarso, Ἀντιοχεῖς οἱ πρὸς τῷ Κύδνῳ; los de Edesa, Ἀντιοχεῖς οἱ ἐπὶ Καλλιρόῃ; los de Hipos, Ἀντιοχεῖς οἱ πρὸς Ἵππῳ; los de Gerasa, Ἀντιοχεῖς οἱ πρὸς τῷ Χρυσορόᾳ. A la misma categoría pertenecen designaciones como Σελευκεῖς, Ἐπιφανεῖς y Πομπηιεῖς, Γαβινιεῖς, Κλαυδιεῖς. La designación Ἀντιοχεῖς, en consecuencia, nada tiene que ver con la ciudad de Antioquía (capital de Siria) y con los derechos de sus ciudadanos, sino que deriva directamente del nombre del rey. Los Ἀντιοχεῖς son los leales al monarca. Al designarse de este modo, se rendía homenaje al rey, pero el derecho a usar este apelativo constituía al mismo tiempo una marca de distinción por parte del monarca. Cf., en general, E. Babelon, *Catalogue, etc. Les rois de Syrie* (1890) ci-civ, 77-81. RN (1898) 186; G. F. Hill, *Historical Greek Coins* (1906) 143-5. RN (1898) 186; G. F. Hill, *Historical Greek Coins* (1906) 143-45. Cf. en general, V. Tcherikover. *Die hellenistischen Städtegründungen* (1927) 165-81.

[203] Sobre acuñaciones seléucidas en Tolemaida, cf. E. T. Newell, *Late Seleucid Mints Ake-Ptolemais and Damascus* (1939); A. B. Brett, *Seleucid Coins of Ake-Ptolemais in Phoenicia:* «Am. Num. Soc., Mus. Notes» 1 (1945) 17-35.

De algunas monedas de Filipo y Antíoco XII se solía deducir que, a pesar de todo, Tolemaida estaba aún bajo dominio seléucida en el año 90 a.C., pero esto ya no se admite en la actualidad[204]. El poder del monarca armenio Tigranes, que en el año 83 a.C. desbarató el reino seléucida, no se extendió evidentemente hasta abarcar los territorios situados más al sur. En efecto, hacia el año 70 a.C., Tolemaida estaba bajo el dominio o al menos la influencia de Cleopatra Selene, hija de la otra Cleopatra ya mencionada y hermana de Tolomeo Latiro. Selene fue esposa de su hermano Tolomeo Latiro, pero en vitud de sus subsiguientes matrimonios con Antíoco VIII Gripo, Antíoco IX Ciziceno y Antíoco X Eusebes, se convirtió en reina de Siria[205]. Parece que consiguió mantener un reducido dominio en las zonas más meridionales de Siria[206]. A instigación suya, Tolemaida cerró sus puertas a Tigranes, cuando éste presionaba hacia el sur por el año 70 a.C. Logró capturar la ciudad, pero hubo de liberarla rápidamente al verse obligado a emprender la retirada por el hecho de que su propio reino estaba sufriendo un ataque por parte de los romanos (*Ant.*, XIII,16,4 [421]; *Bello*, I,5,3 [116]).

---

[204] Así, Newell, *op. cit.* (n. 203) 35-40, y L. Kadman, *The Coins of Akko Ptolemais* (1961) 20-21, que rechaza implícitamente la tesis de que Filipo y Antíoco XII hicieran acuñar moneda allí; cf. E. Babelon, *Catalogue, etc. Les rois de Syrie* (1980) 204, 209; J. Rouvier, «Journal international d'archéologie numismatique» 4 (1901) 206s.

[205] Selene, poco después de la muerte de su padre, Tolomeo Fiscón (117/116 a.C.), y a instigación de su madre, se casó con su hermano, Tolomeo Latiro (Justino, *Hist.*, XXXIX, 3,2). También a instigación de su madre, después se casó con el monarca sirio Antíoco VIII Gripo, que por aquella época estaba confederado con Cleopatra (Justino, *Hist.*, XXXIX, 4,1-4). Según Apiano, *Syr.*, 69/366, Selene fue también esposa de Antíoco IX Ciziceno y del hijo de éste Antíoco X Eusebes. Por lo que respecta a Antíoco IX (muerto el año 95 a.C.), se plantea la dificultad de que sobrevivió a Antíoco VIII (muerto el 96 a.C.) apenas en un año; sin embargo, Apiano afirma expresamente que Selene fue capturada por Tigranes, parece que fue tomada prisionera, ya que Tigranes la hizo ejecutar poco después en Seleucia del Eúfrates; cf. Estrabón, XVI,2,3 (749). Sobre Selene en general, cf. Kuhn, *Beiträge zur Gesch. der Seleukiden* (1891) 21,42; M. L. Strak, *Die Dynastie der Ptolemäer* (1897) 201, con la genealogía al final; A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides* (1913) 30-34; RE s.v. *Kleopatra* (22).

[206] Josefo, *Ant.*, XIII,16,4 (420), escribe: βασίλισσα γὰρ Σελήνη ἡ χαὶ Κλεοπάτρα καλουμένη τῶν ἐν Συρίᾳ κατῆρχεν (la lectura κατῆρχεν está deficientemente atestiguada, pero el χατεχέιν adoptado por Niese es gramaticalmente imposible).

Tolemaida debió de obtener algunos favores de César el año 47 a.C., cuando éste se dedicó a ordenar los asuntos de Siria, ya que algunas monedas de la ciudad de época imperial presentaban una era cesariana que se calcula a partir del año 48 y que probablemente fue establecida de hecho el año 47 a.C., aunque, a semejanza de la de Laodicea, retrotrae su comienzo al otoño anterior[207]. Las monedas con la leyenda Πτολεμαίεων ἱερᾶς καὶ ἀσύλου (o semejante) pertenecen también probablemente a este período (poco después de César). Bajo Claudio, en el año 51/52 d.C., las monedas presentan a la ciudad con el nombre de Γερμανικεῖς, probablemente por el mismo Claudio, entre cuyos nombres se incluía el de Germánico, más bien que por Germánico o Gayo[208]. Claudio estableció además una colonia de veteranos en Tolemaida, evidentemente muy a finales de su reinado, ya que las monedas griegas continúan hasta el año 52/53 d.C. La ciudad recibió entonces el nombre de *colonia Ptolemais,* subsiguientemente con el título pleno de *Colonia Claudia Stabilis Germanica Felix Ptolemais,* si bien no poseía los privilegios propios de una colonia[209]. Al estallar la primera guerra judía, los dos mil judíos que habitaban en Tolemaida fueron exterminados por sus habitantes (*Bello,* II,18,5 [477]). El territorio de Tolemaida es mencionado por Josefo como límite occidental de Galilea (*Bello,* III,3,1 [35]; cf. *Vita,* 24 [118]). Es característica la fórmula Πτολεμαΐδα καὶ τὴν προσκυροῦσαν αὐτῇ, a saber χώραν (1 Mac 10,39).

Al igual que las grandes ciudades costeras, las de la llamada

---

[207] Sobre la era cesariana, cf. Rouvier, *op. cit.* (n. 189, *supra*); BMC *Phoenicia,* lxxxi. Cf. en especial H. Seyrig, «Syria» 31 (1954) 74, y para la era de Laodicea, 27 (1950) 26-32.

[208] BMC *Phoenicia,* lxxix, lxxxii; W. Kubitschek, *Zur Geschichte von Städten des römischen Kaiserreiches:* SAW 177,4 (1916) 81; cf. Kadman, *op. cit.* (n. 201, *supra*) 23; Seyrig, RN 4 (1962) 39.

[209] Plinio, V,19/75: *Colonia Claudi Caesaris Ptolomais quae quondam Acce;* cf. XXXVI, 26/190; *Digest.,* 1 15, 1,3 (de Ulpiano): *Ptolemaeensium enim colonia, quae inter Phoenicen et Palaestinam sita est, nihil praeter nomen coloniae habet.* Nótese AE (1907) 194 (56 d.C.): *(Nero) [viam] ab Antiochea [fecit ad n]ovam colon[ia]m [Ptolemai] da;* cf. también M. Avi-Yonah, QDAP 12 (1946) 85-86 (= AE 1948 142): *Imp. Ner. Caes. col. Ptol. veter. vici Nea Com(e) et Gedru.* Sobre las pruebas numismáticas, cf. de Saulcy, *op. cit.,* 153-69, 405s; lám. VIII, 2-11; BMC *Phoenicia,* lxxxii-iii; W. Kubitschek, *op. cit.,* 82-94; Kadman, *op. cit.,* 110s; Seyrig, *op. cit.,* 43-45.

Decápolis pertenecen también a la categoría de ciudades griegas independientes. El término ἡ Δεκάπολις aparece por vez primera durante el período romano[210]; la mayor parte de las ciudades de la Decápolis alcanzaron su independencia política con Pompeyo. Eran ante todo las ciudades griegas del territorio situado al este del Jordán, que fueron subyugadas por Alejandro Janeo y liberadas más tarde del dominio judío por Pompeyo. A veces se ha supuesto que formaban una especie de confederación que abarcaba originalmente diez ciudades, y de ahí su designación como «Decápolis», conservada incluso después de que aumentara su número al unirse a las anteriores otras ciudades. Pero no hay pruebas claras en apoyo de tal liga o confederación, por lo que es mejor entender el término «Decápolis» como una designación geográfica amplia. Al ser liberadas por Pompeyo, casi todas estas ciudades adoptaron un calendario propio que suele conocerse como «era pompeyana». No ha de entenderse esto en el sentido de una era uniforme, sino como un conjunto de eras locales que comienzan entre el año 64 y el 61 a.C.[211]

La lista de ciudades que se dan como pertenecientes a la De-

---

[210] Mt. 4,25; Mc 5,20; 7,31; Plinio, NH V,6/74; Josefo, *Bello* III,9,7 (446); *Vita* 65 (341), 74 (410); Tolomeo, V,15,22; CIG 4501 = Le Bas-Waddington, *Inscr.*, n.° 2631 = OGIS 631 (inscripción del tiempo de Adriano; cf. sobre Abila, *infra*); Eusebio, *Onomast.* (ed. Klostermann), 80; Epifanio, *Haer.*, 29,7; *De mens.*, 15; Esteban de Biz., s.v. Γέρασα (el texto conservado dice aquí τεσσαρεσκαιδεκαπόλεως, en lugar de lo cual lee acertadamente Meineke δεκαπόλεως. Cf. en general van Kasteren, DB s.v. *Décapole;* RE s.v. *Dekapolis* (2); G. Hölscher, *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit* (1903) 97s; E. Schwartz, NGG (1906); Abel, *Géog. Pal.* II, 145-46; H. Bietenhard, *Die Dekapolis von Pompeius bis Trajan:* ZDPV 79 (1963) 24-58. Para una clara formulación del argumento a favor de que «Decápolis» es meramente una designación geográfica, cf. S. Thomas Parker, *The Decapolis Reviewed:* JBL 94 (1975) 437-41. Nótese también H. Seyrig, *Temples, cultes et souvenirs historiques de la Décapole:* «Syria» 36 (1959) 60-78.

[211] Por esta razón, Schwartz, *loc. cit.*, se opone a la expresión «era pompeyana». Hay, sin embargo, acuerdo general en utilizarla en el caso de eras de ciudades cuyo comienzo varía en un año o dos y que se remontan al 64, 63 o incluso al 66 ó 61 a.C. Cf. A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology* (1972) 247. Schwartz rechaza también (acertadamente) la conjura de que estas ciudades formaban una especie de confederación. Supuso que fueron fundadas por los primeros Seléucidas, que veían en ellas una especie de «gran bastión frente a sus rivales egipcios» *(ibid.,* 375). Desde este punto de vista, «Decápolis»

cápolis no siempre es la misma, como Plinio, nuestra principal autoridad al respecto, observa en HN V,16/74; *Decapolitana regio a numero oppidorum, in quo non omnes eadem observant, plurimum tamen Damascum... Philadelphiam, Rhaphanam... Scythopolim... Gadara... Hippon, Dion, Pellam... Galasam* (léase: *Garasam = Gerasam), Canatham*. Tolomeo, V,15,22-23 (ed. Didot, V,14,18) parece asignar a la Decápolis una mayor extensión. Enumera en esta sección todas las ciudades mencionadas por Plinio, a excepción de Rafana, pero añade otras nueve, entre ellas Heliópolis y Abila de Lisanias en el Líbano. Pero el encabezamiento de la sección que aparece en casi todos los manuscritos, Κοίλης Συρίας Δεκαπόλεως resulta demasiado ambiguo. (En vez de Δεκαπόλεως, numerosos manuscritos dicen δὲ καὶ πόλεως que viene a ser lo mismo; la inserción de καί a continuación de Συρίας es una restauración conjetural; cf. aparato crítico en ed. Didot I,2 [1901], iniciado por C. Müller y continuado por Fischer). Sería, por consiguiente, preferible seguir a la menor parte de los manuscritos, en que no aparece Δεκαπόλεως. Por otra parte, la restauración Κοίλης Συρίας καὶ Δεκαπόλεως podría ser correcta, ya que ninguno de los dos términos posee una definición claramente establecida. Las ciudades de la Decápolis son designadas en otros textos como ciudades de Κοίλη Συρία (en Esteban de Bizancio: Escitópolis, Pella, Dión, Gerasa; en monedas: Gadara, Abila, Filadelfia; cf. *infra* sobre cada una de estas ciudades en particular).

En consecuencia, sería conveniente prescindir de las noticias de Tolomeo acerca de la extensión de la Decápolis, confiando

---

pudo ser quizá el nombre de una provincia del reino seléucida durante el siglo III a.C. *(ibid.,* 372-75). Por otra parte, teniendo en cuenta que la totalidad de la zona situada al oeste del Jordán perteneció a los Tolomeos desde comienzos del siglo III a.C. (cf. pp. 127-128, *supra*), es sumamente inverosímil que el poder de los Seléucidas al este del Jordán se extendiera en esta época hasta Gerasa y Filadelfia o que les perteneciera el área de Escitópolis (con seguridad no era suya inmediatamente antes de la conquista del año 200 a.C., cf. p. 200, *infra*). Hubo repetidas luchas por conquistar Damasco durante el siglo III (cf. pp. 127-129, *supra*). Todos los territorios situados al sur de Damasco debían de estar en posesión de los Tolomeos durante la segunda mitad del siglo III a.C., ya que fueron conquistados por Antíoco el Grande. Filadelfia, como atestigua su nombre, estaba ya bajo el gobierno de Tolomeo II. La existencia de una provincia seléucida de nombre «Decápolis» es, en consecuencia, muy dudosa, sobre todo si tenemos en cuenta que su nombre no se detecta antes del período romano.

únicamente en Plinio. Con excepción de Escitópolis, todas estas ciudades se encuentran al este del Jordán. Resulta extraña la inclusión de Damasco, situada muy al norte. Por otra parte, Damasco usaba la era seléucida, no la pompeyana[212]. El testimonio de Plinio, sin embargo, nos obliga a considerarla definitivamente como ciudad de la Decápolis. El hecho de que «Decápolis» parece haber sido una designación geográfica más bien que legal o constitucional explicaría el hecho de que siguiera en uso (Tolomeo, *loc. cit.*; Epifanio, *Pan.*, 29,7; *De mens.*, 15; OGIS 631), después de que algunas ciudades incluidas en ella (Gerasa y Filadelfia) fueran anexionadas a la provincia de Arabia, creada el año 106 d.C.

12. *Damasco*, Δαμασκός, en hebreo *dmšq*, Dimasqa, Dumaasqa, Timaasqi en las cartas de Amarna[213]. De la agitada historia de la ciudad, sólo nos fijaremos en aquellos datos que tienen importancia para establecer su situación durante los períodos helenísticos y romano[214]. El dominio de Damasco por Alejandro Magno se atestigua no sólo a través de las fuentes literarias, sino también de sus monedas acuñadas en la ciudad[215]. Durante el siglo III a.C. no está claro si Damasco, al igual que las restantes ciudades de Fenicia y Palestina, perteneció a los Tolomeos o a los Seléucidas. Tolomeo II Filadelfo debió de poseer Damasco en torno al año 274 a.C., sea que la conquistara o que la heredara de Tolomeo I (sobre esto, cf. p. 128, *supra*). Pero la ciudad fue luego capturada por Antíoco I (280-261). Quedaría entonces en posesión de los Seléucidas, pero un papiro de Zenón de hacia el año

212 Así Hölscher, *op. cit.*, 97.

213 Mercer y Hallock (eds.), *The Tell el-Amarna Tablets* I (1939) 223; II, 895; cf. Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967).

214 Cf., en general, G. Le Strange, *Palestine under the Moslems* (1890) 224-73; DB II, 1213-31; RE IV, cols. 2042ss; JE IV (1903) cols. 415-20; E. Schwartz, NGG (1906) 366-69; J. Sauvaget, *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas* (1937); Abel, *Géog. Pal.* II, 301-2; C. Watzinger, K. Wulzinger, *Damascus: die antike Stadt* (1921); DB *Supp.*, s.v. *Damas* (1934); LThK s.v. *Damaskos* (1959). Sobre el uso de la era seléucida en Damasco y la datación (en el siglo I d.C.) del templo de Júpiter Damasceno, cf. en especial H. Seyrig «Syria» 27 (1950) 34-37.

215 Curcio, III,13,4; IV,1,4; Arriano, *Anab.*, II,11,9-10; 15,1. Para las monedas, cf. L. Müller, *Numismatique d'Alexandre le Grand*, 287s; láms. n°s 1338-46. Cf. G. Kleiner, *Alexanders Reichsmünzen* (1944); A. R. Bellinger, *Essays on the Coinage of Alexander the Great* (1963).

259 a.C. sugiere muy firmemente que pertenecía a los Tolomeos[216]. Sin embargo, en el año 246 a.C., cuando se produjo la gran invasión del reino seléucida por Tolomeo III, Seleuco II perdió para varios años toda Siria; Damasco fue entonces sitiada, pero no fue tomada. Seleuco la socorrió en el año 242/241, cuando marchó victoriosamente hacia el sur[217].

La adhesión de la ciudad a los Seléucidas queda indirectamente confirmada por el hecho de que en el detallado relato que ofrece Polibio (V,61-71) sobre la conquista de Fenicia y Palestina por Antíoco el Grande, se menciona la ocupación de las más importantes ciudades de Fenicia y Palestina, pero nada se dice acerca de Damasco. El año 111 a.C. fue dividida Siria como consecuencia de las luchas entre los dos hermanos Antíoco VIII Gripo y Antíoco IX Ciziceno; éste se estableció en la zona meridional[218] y es de suponer que Damasco se convirtiera en la capital de su pequeño reino. En cualquier caso, aproximadamente en los años 95-85 a.C. fue repetidas veces la capital del reino de Celesiria desgajado del de Siria, primero bajo Demetrio Eucero, hijo de Antíoco Gripo (Josefo, *Ant.*, XIII,13,4 [370]), y luego bajo Antíoco XII, verosímilmente también hijo de Gripo (*Ant.*, XIII,15,1

---

216 Polieno, *Strat.*, IV,15: Ἀντίοχος Σελεύχου · Ἀντίοχος βουλόμενος κρατῆσαι Δαμασκοῦ, ἥν ἐφύλασσε Δίων Πτολεμαίου στρατηγός, ἐπήγγειλε τῇ στρατιᾷ καὶ τῇ χώρᾳ πάσῃ Περσικὴν ἑορτὴν...καὶ ἀπροσδοκήτως ἐπιφανεῖς αἱρεῖ Δαμασκόν, Δίωνος οὐ δυνηθέντος ἀντισχεῖν Ἀντιόχῳ παρόντι. Cf. J. Droysen, *Gesch. des Hellenismus* II, I, 256, 274; K. B. Stark, *Gaza*, 366-67; B. Niese, *Gesch. der griech. und makedon. Staaten* II, 127s; E. R. Bevan, *The House of Seleucus* I, 234; G. Hölscher, *Palästina in der pers. u. hell. Zeit*, 8; Beloch y Tcherikover, *op. cit.*, p. 128, *supra;* U. Kahrstedt, *Syrische Territorien* (1926) 23. Sobre la importancia del *P. Cairo Zen.* 59006, cf. R. S. Bagnall, *Administration of the Ptolemaic Possessions outside Egypt* (1976) 12.

217 Eusebio, *Chron.*, ed. Schoene I, 251: *Ptolomaeus autem, qui et Triphon, partes (regiones) syriorum occupavit: quae vero apud (ad contra) Damaskum et Orthosiam obsessio fiebat, finem accepit (accipiebat) centesimae tricesimae quartae olimpiadis anno tertio, quum Seleukus eo descendisset (descenderit).* Traducción alemana en Jacoby, FGrH 260 F32 (8) = 242/141 a.C. Cf. B. Niese, *Gesch. der griech. und makedon. Staaten* II, 145ss; E. R. Bevan, *The House of Seleucus* I, 181ss; G. Corradi, *Note sulla guerra tra Tolomeo Evergete e Seleuco Callinico:* «Atti della R. Accademia delle scienze di Torino» 40 (1905) 805-26; siguiendo a Eusebio, Corradi fecha el asedio de Damasco en el año 242 a.C.

218 Eusebio, *Chron.*, ed. Schoene I,260.

[387]). Antíoco XII cayó peleando contra el rey de Nabatea; Damasco pasó entonces a poder de éste (*Ant.*, XIII,15,1-2 [387-92]; *Bello*, I,4,7-8 [99-102])[219]. Más tarde, la ciudad cayó bajo el poder de Tigranes de Armenia durante su reinado de catorce años en Siria; hay monedas de Damasco que lo atestiguan para los años 72-69 a.C. Sin embargo, en tiempos de Alejandra, aproximadamente en este momento, su hijo Aristóbulo emprendió una expedición militar contra Damasco, evidentemente para protegerla contra Tolomeo de Menneo, que por el contexto no puede ser un gobernante extranjero (*Ant.*, XIII,16,3 [418]; *Bello*, I,5,3 [115]). Por otra parte, se conoce una moneda autónoma de Damasco del año 243 de la era seléucida = 70/69 a.C. (de Saulcy, *op. cit.*, 31, n.º 9; Nowell, *op. cit.*, 100).

Cuando Pompeyo penetró en Asia, sus legados de Siria meridional ocuparon ante todo Damasco (*Ant.*, XIV,2,3 [29]; *Bello*, I,6,2 [127]). A partir de entonces, la ciudad entró a formar parte de la provincia romana de Siria[220]. En tiempo de Casio (44-42 a.C.) hubo un comandante romano, Fabio, en la ciudad (*Ant.*, XIV,11,7 [295]; 12,1 [297]; *Bello*, I,12,1-2 [236]). Durante el reinado de Antonio se acuñaron allí monedas con la efigie de Cleopatra[221]. La vida en Damasco durante éste y el siguiente período está ilustrada en la descripción de Nicolás de Damasco (pp. 52ss del vol. I), referente al papel desempeñado por su padre Antípatro, hombre rico y con buena formación retórica, que ocupó cargos públicos en la ciduad, actuó como embajador y defendió

---

[219] No se dice el nombre del rey árabe que derrotó a Antíoco XII (*Ant.*, XIII, 15,1 [387]; *Bello*, I,4,7 [101]). Pero inmediatamente después se dice que Damasco cayó bajo el poder de Aretas (*Ant.*, XIII,15,2 [392]; *Bello* I,4,8 [103]). Es, por consiguiente, poco verosímil que se trate de dos personas distintas (la primera, el predecesor de la segunda), como supuso Gutschmid; cf. vol. I, pp. 733s. Sobre monedas de Aretas III en Damasco, cf. E. T. Newell, *Late Seleucid Mints in Ake-Ptolemais and Damascus* (1939) 92-94; Y. Meshorer, *Nabatean Coins* (1975) 12-15 y cat. n°s 5-8.

[220] Jerónimo, *Comment. in Isa.*, 17 (CCL LXXIII,1): *Alii aestimant de romana captivitate praedici, quoniam et Iudaeorum captus est populus, et Damascus, cui imperabat Areta, similem sustinuit servitutem.* La tesis de Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung* I, 405, y Mommsen, *Röm. Gesch.* V, 476s, en el sentido de que Damasco permaneció bajo el dominio de los reyes de Arabia hasta el año 106 d.C., sólo cuenta con el apoyo de 2 Cor 11,32, y no es segura (cf. *infra*).

[221] F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, 34; J. N. Svoronos, Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων II (1904) 315; IV (1908) cols. 387-88, que da las fechas de 36, 35 y 32 a.C.

los intereses de Damasco ante los dinastas vecinos (FGrH 90 F 131). Hay monedas romanas imperiales ya desde la época de Augusto y Tiberio; sin embargo (como ocurre en Ascalón), al mismo período corresponden otras monedas autónomas. En ambos casos se usa la era seléucida, de donde se sigue que fue la predominante en Damasco[222]. No hay monedas de Calígula y Claudio, pero se conocen algunas desde Nerón en adelante. Estos datos, junto con el hecho de que, cuando Pablo huyó de la ciudad (probablemente en tiempos de Calígula), Damasco estaba, al parecer, bajo el gobierno de un etnarca del rey de Arabia Aretas IV (2 Cor 11,32), parecen indicar que por entonces pertenecía al rey de Nabatea, que pudo apoderarse de ella por la fuerza o haberla obtenido del favor imperial[223]. Por el Nuevo Testamento se conoce ya la existencia de una comunidad cristiana en Damasco (Hch 9,2; 2 Cor 11,32). Su volumen puede deducirse de la noticia de que al comienzo de la revuelta fueron degollados allí diez mil judíos (*Bello,* II,20,2 [561]) o quizá dieciocho mil, según otra noticia (*Bello,* VII,8,7 [368]). Desde las últimas décadas del siglo I en adelante aparecen tropas procedentes de Damasco incluso en las provincias más remotas del Imperio: la *Cohors I Flavia Damascenorum milliaria* estuvo estacionada desde al menos el año 90 al 134 d.C. en Germania Superior[224]. Como atestiguan las monedas, a partir de Adriano

---

[222] Sobre la era, cf. H. Seyrig, «Syria» 27 (1950) 34-37, indicando que también aparece en inscripciones de Damasco, por ejemplo SEG VII, 230, 237-38,242-43, 245. Nótese que Damasco utilizaba la era seléucida «babilónica» que comienza en la primavera del año 311 a.C.; el comienzo del año nuevo en primavera está atestiguado en Simplicio, *Com. in Arist. Phys., 226b 34 (Com. in Ar. Gr.* X, 875). Cf. L. Ideler, *Handbuch der Chronologie* I, 413, 437. Sobre el «año de Damasco» en inscripciones, cf.Clermont-Ganneau, *Rec. arch. or.* I, 8s; E. Schwartz, NGG (1906) 341, 353, 367, 385.

[223] Es más probable lo segundo; cf. H. Willrich III (1903) 229; cf. vol. I, pp. 737s. Sobre el título ἐθνάρχης, cf. p. 140, *supra.*

[224] Un diploma militar del año 90 d.C. hallado en Maguncia (CIL XVI, 36), uno del año 116 procedente de Wiesbaden (XVI, 62) y otro de Neckarburken (XVI, 80). Un ἔπαρχος σπείρης πρώτης Δαμασκηνῶν aparece en ciertos documentos egipcios del año 135 d.C. (BUG n°s 73, 106). Pocos años después, esta *Coh. I Damascenorum* (distinta de la *Coh. I Flavia Dam.*) se hallaba estacionada en Palestina (diploma militar del 22 de noviembre del año 139; CIL XVI, 87). Para más datos sobre las dos cohortes, cf. RE IV, cols. 279s. s.v. *cohors.*

ostentó la ciudad el título de μητρόπολις, y el de colonia a partir de Alejandro Severo[225].

Durante el reinado de Tiberio hay noticias de una disputa fronteriza entre los damascenos y los sidonios (*Ant.*, XVIII,6,3 [153]), interesante sobre todo porque demuestra la extensión de los territorios respectivos: el de Damasco limitaba con el de Sidón. Si bien Damasco era una ciudad del interior, sus mercaderes viajaban a tierras remotas. Ya en el siglo II a.C. aparecen los damascenos junto con los sidonios y los tirios en inscripciones de Delos[226].

13. *Hipos*, Ἵππος, es propiamente el nombre de una colina o montaña sobre la que se alzaba la ciudad[227]. Se supone que es la Susita, *swsyt'*, aramea, frecuentemente mencionada en las fuentes rabínicas como una ciudad gentil de Palestina[228], idéntica también a la Susiye de los geógrafos árabes[229]. Estaba situada, según Plinio, en la orilla oriental del Lago Genesaret[230]; según Jo-

225 Sobre el título μητρόπολις, cf. Kuhn, *op. cit.*, 192; Marquardt, *op. cit.* I, 430. Sobre las monedas de Damasco con este título, cf. BMC *Syria*, 283-86; sobre sus monedas en latín con el título COL(ONIA) DAMAS(CUS) METR(OPOLIS), cf. *ibid.*, 286-88. Nótese también la inscripción procedente de Damasco, SEG VII, nº 224, con [Δαμασ]κό[ς] Ἀ[ραβι]ῶν μητρόπολις.

226 Sobre individuos procedentes de Damasco e incluidos en la lista efébica de Delos del año 117/16 a.C., cf. P. Roussel, *Délos colonie Athénienne* (1916) 86; sobre dedicatorias hechas allí a Hagne Afrodita por damascenos, cf. *ibid.*, 268. Sobre inscripciones privadas de damascenos en Atenas. cf. IG II/III^2, 8466-70.

227 Tolomeo, V,15,8 = ed. Didot I,2 (1901) V,14,16. En general, cf. RE s.v. *Hippos* (4); VIII (1912) cols. 1913-14; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale* (1927) 388-89; «Hadashot Archeologiot» 6 (1957) 30-33; EAEHL s.v. *Hippos*, resumiendo los resultados de las excavaciones de 1950-52, de las que aún no hay una memoria detallada; Abel, *Géog. Pal.* II,471-72; Avi-Yonah, *Holy Land*, 169-70; *Gazatteer*, s.v. *Hippos*.

228 En *Oho.* 18,4 se alude a Susita como ejemplo, junto con Ascalón, de ciudad gentil «rodeada» por el territorio de Israel. En otros pasajes es mencionada junto con Tiberíades; cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, 238-40; A. Schlatter, *Zur Topographie und Geschichte Palästinas* (1893) 306s.

229 C. Clermont-Ganneau, *Où était Hippos de la Décapole?:* RA n.s. 29 (1875) 362-69; K. Furrer, ZDPV 2 (1879) 74; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 472, 540.

230 Plinio, NH V, 15/71: *In lacum... Genesaram... amoenis circumsaeptum oppidis, ab oriente Iuliade et Hippo.*

sefo, distaba únicamente treinta estadios de Tiberíades[231]; en sus inmediaciones, según Eusebio y Jerónimo, había una aldea o caserío llamado Afeka[232]. A partir de estos datos se acepta hoy que las ruinas de Qalʿat el-Husn, sobre una colina de la orilla oriental del Lago Genesaret, marcan el emplazamiento de la antigua Hipos; a poca distancia se encuentra una aldea llamada Fik[233], que debe de ser la antigua Afeka. Es errónea la suposición de que el-Husn (supuestamente «caballo») viene de Hipos; el-Husn —topónimo corriente en Siria— significa «fortaleza»[234]. Sin embargo, la identificación es sin duda correcta, ya que el nombre antiguo se conserva en las ruinas de Susiye, entre el-Husn y Filk[235].

Es poco lo que se sabe en relación con la historia de Hipos. Alejandro Janeo la conquistó[236]. Fue liberada por Pompeyo (*Ant.*, XIV,4,4 [75]; *Bello*, I,7,7 [156]). Posteriormente es contada entre las ciudades de la Decápolis (Plinio, NH V,18/74; sobre Tolomeo, cf. p. 178, *supra*). Fue concedida por Augusto a Herodes (*Ant.*, XV,7,3 [217]; *Bello*, I,20,3 [396]), pero a la muerte de Herodes fue desgajada nuevamente del territorio judío (*Ant.*, XVII,11,4 [320]; *Bello*, II,6,3 [97]). En relación con este hecho, es descrita explícitamente como una ciudad griega (*loc. cit.*). Al estallar la primera revuelta, el territorio de Hipos, al igual que el de Gadara, fue devastado por los judíos al mando de Justo de Tiberíades (*Bello*, II,18,1 [459]; *Vita*, 9 [42]). Los habitantes de Hipos replicaron dando muerte o encarcelando a los judíos que allí residían (*Bello*, II,18,5 [478]). En época cristiana, Hipos fue

---

231 Josefo, *Vita*, 65 (349). Las noticias recogidas en este pasaje resultan muy esquemáticas: Hipos a 30 estadios de Tiberíades, Gadara a 60 estadios, Escitópolis a 120. Estas cifras delatan la tendencia a acortar las distancias todo lo posible, por lo que no han de tomarse como absolutamente exactas. Por otra parte, de las noticias de Josefo se desprende que el territorio de Hipos se extiende junto al lago frente a Tariquea; *Vita*, 31 (151-53), en las inmediaciones de Gadara; *Vita*, 9 (42).

232 Eusebio, *Onom.*, ed. Klostermann, 22; Jerónimo, *ibid.*, 23.

233 Cf. una descripción del emplazamiento en Dalman, *Sacred Sites and Ways* (1935) 169-71; cf. Avi-Yonah, *Gazatteer*, s.v. *Apheca*.

234 Cf. Clermont-Ganneau, *loc. cit.*, 364; H. Guthe, ZDPV 9 (1886) 334, nota.

235 Lo demostró el primero G. Schumacher, ZDPV 9 (1886) 342, 349s, y desde entonces se acepta generalmente.

236 Sincelo, ed. Dindorf I, 559, de una fuente independiente de Josefo; cf. § 10 del vol. I, pp. 290-302.

sede episcopal[237]. El nombre de la ciudad había aparecido hasta ahora tan sólo en escasas monedas (a partir de los reinados de Nerón y Domiciano), pero los numismáticos han asignado acertadamente a Hipos otras que ostentan la leyenda Ἀντιοχέων τῶν πρὸς Ἵπ (πῳ) τῆς ἱερ (ᾶς) κ (αὶ) ἀσύλου. Como era de esperar, se rigen por la era pompeyana calculada en este caso a partir del año 64 a.C. En su mayor parte llevan la figura de un caballo; también muestran la efigie de la Tyche de la ciudad y algunas, la de Zeus Antesio[238]. En un epitafio gadareno hallado en Saffure, al sudeste de Susiye, Hipos es llamada σοφή, quizá por ser una ciudad de cultura griega (cf. n. 255, *infra*). De las ruinas de el-Husn procede también un epitafio griego en verso[239]. La ciudad aparece por vez primera en una inscripción latina en el diploma de licenciamiento del año 105 d.C. otorgado a «M(arco) Spedio M. f. Corbuloni Hippo» (H. G. Pflaum, «Syria» 44 [1967] 339-62 = AE [1968] 513). Hay noticias de miliarios inéditos procedentes de la vía que llevaba a Damasco (Dalman, *op. cit.*, 183).

El territorio de Hipos se menciona en *Vita*, 9 (42); 31 (153); *Bello*, III,3,1 (37). El más instructivo es *Vita*, 9 (42): ἐμπίπρησι τάς τε Γαδαρηνῶν καὶ Ἱππηνῶν κώμας, αἳ δὴ μεθόριοι τῆς Τιβεριάδος καὶ τῆς τῶν Σκυθοπολιτῶν γῆς ἐτύγχανον κείμεναι. Este texto demuestra que los territorios combinados de aquellas cuatro ciudades eran tan extensos que formaban un conjunto coherente[240].

14. *Gadara*, Γάδαρα. La localización de Gadara en el emplazamiento de las ruinas de Um el-Qeis, al sudeste del Lago Genesaret, fue establecida ya por Seetzen en 1806, y durante mucho tiempo se ha considerado cuestión resuelta[241]. La prueba más im-

[237] Epifanio, *Haer.*, 73,26; Le Quien, *Oriens Christianus* III, 710s; Hierocles, *Synecd.*, ed. Parthey, 44; cf. 144 *(Notit. episcopat.)*. Sobre las cuatro iglesias excavadas en el lugar, cf. A. Ovadiah, *Corpus of the Byzantine Churches of the Holy Land* (1970) 174-78.

[238] Para las monedas, cf. BMC *Syria*, lxxxiii-iv; B. V. Head, *Historia Numorum* (^{2}1911) 786; H. Seyrig, «Syria» 34 (1959) 70-71, 78-79.

[239] J. Germer-Durand, *Nouvelle exploration épigraphique de Gérasa:* RB 8 (1899) 539, nº 31 (p. 24).

[240] Cf. Avi-Yonah, *Holy Land*, 169-70.

[241] J. G. Seetzen, *Reisen durch Syrien*, ed. Kruse (1854-59) I,368ss; IV,188ss; G. Schumacher, *Northern Ajlun* (1890) 46-80 (la más exacta descripción de las ruinas, con plano y mapa de la zona circundante); idem, ZDPV 22 (1899) 181 (sobre la progresiva destrucción de las ruinas); G. A. Smith, PEFQSt (1901) 341. Sobre los baños de el-

portate viene dada por las fuentes de aguas calientes que hicieron famosa a Gadara y que aún afloran en estos parajes[242]. El manantial se halla en la orilla septentrional del Sheriat el-Mandur o Yarmuk; a unos tres kilómetros al sur de las fuentes se hallan las ruinas de la ciudad, sobre una suave escarpadura. El Sheriat el-Mandur, por consiguiente, se identifica con el Hieromices que, según Plinio, fluía más allá de Gadara[243]. Según el *Itinerarium Antonini* (197-98), Gadara se encuentra a sesenta millas romanas

---

Hammeh cerca de Gadara, cf. Dechent, ZDPV 7 (1884) 187-96; Schumacher, ZDPV 9 (1886) 294-301; Nötling, ZDPV 10 (1887) 59-88; Kasteren, ZDPV 11 (1888) 239-41. Cf. también, para ambas, G. Schumacher, C. Steurnagel, *Der 'Adschlun* (1927) 504-18; cf. también Vogel, *Bibliography*, s.v. *Hammat-Gader*. Para una descripción detallada de la región, cf. S. Mittmann, *Beiträge zur Siedlungsgechichte des nordlichen Ostjordanlandes* (1970). Sobre su historia, cf. Kuhn, *op. cit.* II, 365s, 371. En general, Abel, *Géog. Pal.* II, 323; Avi-Yonah, *Holy Land*, 174. Sobre la sinagoga de el-Hammeh, cf. E. L. Sukenik, *The Ancient Sinagogue of el-Hammeh (Hammath-by-Gadara)* (1935); EAEHL II, s.v. *Hammat Gader*. Nótese también N. Lux, *Der Mosaikfussboden eines spätantiken Bades in* umm qes: ZDPV 82 (1966) 64-70, y S. Mittmann, *ibid.*, 71-73.

[242] Sobre su localización, cf. Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 74: Γάδαρα · πόλις πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ἀντικρὺ Σκυθοπόλεως καὶ Τιβεριάδος πρὸς ἀνατολαῖς ἐν τῷ ὄρει, οὗ πρὸς ταῖς ὑπωρείαις τὰ τῶν θερμῶν ὑδάτων λουτρὰ παράκειται; *ibid.*, 22: Αἱμάθ... κώμη πλησίον Γαδάρων ἐστὶν Ἐμμαθᾶ, ἔνθα τὰ τῶν θερμῶν ὑδάτων θερμὰ λουτρά. Sobre los baños, cf. también Epifanio, *Haer.*, 30,7; Antonino Mártir, *Itin.*, 7 (CCL clxxv,132, cf. 159) y Eunapio, *Vit. Soph.*, 459, donde se afirma que eran los más importantes después de los de Bayas. Cf. también Orígenes, *Com. a Jn 6,41* (24) = GCS Orígenes IV, 150s: Γάδαρα γὰρ πόλις μέν ἐστι τῆς Ἰουδαίας, περὶ ἣν τὰ διαβόητα θερμὰ τυγχάνει. El lugar en que se hallaban situadas las fuentes aparece también en el Talmud bajo el nombre de *ḥmth*. Cf. los pasajes correspondientes en Levy, *Neuhebr. Wörterb.* II, 69ss.

[243] Plinio, NH V,18/74: *Gadara Hieromice praefluente.* La forma *Hieromax* deriva de la lectura incorrecta *Hieromace. Hieromices* ha de tomarse como normativo en virtud de que en otros textos aparecen las formas *Herómicas (Tab. Peutingeriana)* y *Ieromisus (Geogr. Ravennas,* ed. Pinder y Parthey, 85). La forma griega correcta, Ἱερομύκης, está actualmente atestiguada documentalmente por una moneda de Adraa; cf. A. Spijkerman, *Yarmouk-Coins of Adraa Arabiae:* SBFLA 21 (1971) 327-30. El nombre indígena es *yrmwk* cf. Par. 8, 10, 10 y los geógrafos árabes, G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 54s. Cedreno, ed. Bekker I, 746 dice: τοῦ ποταμοῦ Ἱερομοχθᾶ.

tanto de Capitolias como de Escitópolis; de ambas vías romanas se conservan miliarios, así como de la que llevaba de Gadara a Tiberíades[244].

En tiempos de Antíoco el Grande, Gadara era ya una importante fortaleza. Fue conquistada por Antíoco durante su primera invasión de Palestina el año 218 a.C.[245] y también cuando se posesionó finalmente del país después de su victoria en Panias el año 200 a.C.[246] Alejandro Janeo sometió la ciudad, pero al cabo de un asedio que duró diez meses (*Ant.*, XIII,13,3 [356]; *Bello*, I,4,2 [86]). Bajo él y sus sucesores, por consiguiente, perteneció al territorio judío (*Ant.*, XIII,15,4 [396]), pero fue nuevamente separada de él por Pompeyo (*Ant.*, XIV,4,4 [75]; *Bello*, I,7,7 [155s]). Por consideración a su liberto, Demetrio de Gadara, Pompeyo la reconstruyó más tarde, pues había sido devastada por los judíos (quizá bajo Alejandro Janeo)[247]. A partir de entonces se integró en el territorio de la Decápolis (Plinio, NH V,18/74; cf. p. 178, *supra*). De ahí que en las numerosas monedas de la ciudad, desde Augusto hasta Gordiano, se utilice la era pompeyana, que en el caso de Gadara comienza en el año 64/63 a.C. La nueva fundación por obra de Pompeyo se conmemora también en monedas que van de Antonino Pío a Gordiano con la leyenda Πομπηιέων Γαδαρέων[248].

Es erróneo considerar a esta Gadara como sede de uno de los cinco consejos judíos establecidos por Gabinio (cf. pp. 351s del vol. I). El año 30 a.C. la entregó Augusto a Herodes (*Ant.*, XV,7,3 [217]; *Bello*, I, 20,3 [396]). Pero la ciudad se sintió muy descontenta con su gobierno. Ya en los años 23-21 a.C., varios

[244] Cf. Mittmann, *op. cit.*, 133-50.

[245] Polibio, V,71,3; cf. Walbank, *ad loc.*, y B. Niese, *Gesch. der griech, und makedon. Staaten* II, 378. Polibio dice de Gadara en esta ocasión: ἃ δόκει τῶν κατ' ἐκείνους τοὺς τόπους ὀχυρότητι διαφέρειν.

[246] Polibio, XVI,39,3 (cf. Walbank, *ad loc.*) 4 Josefo, *Ant.*, XII,3 (136). Cf. B. Niese, *op. cit.*, II, 579.

[247] Demetrio acompañó a Pompeyo en sus campañas de Oriente y regresó con un enorme botín. Cf. RE s.v. *Demetrius* (50) y S. Treggiari, *Roman Freedmen during the Late Republic* (1969) 184-85.

[248] Sobre las monedas y la era, cf. BMC *Syria*, lxxxvi-viii, 304-5; B. V. Head, *Historia Numorum* (^{2}1911) 787. En cuanto al argumento de que una emisión anónima con I. A. ΡΩΜΗΣ (año I de Roma) ha de ser asignada a Gadara, cf. H. Seyrig, «Syria» 36 (1959) 762-76. Cf. también Y. Meshorer, *Coins of the City of Gadara struck in commemoration of a local Naumachia:* «Sefunim» (1966) 28-31 (especulativo).

gadarenos presentaron quejas contra él ante M. Agripa durante su estancia en Mitilene (*Ant.*, XV,10,2 [351]). Las acusaciones se repitieron el año 20 a.C., cuando Augusto visitó personalmente Siria (*Ant.*, XV,10,3 [354]). En ambos casos fueron desoídas las quejas[249]. A la muerte de Herodes fue desgajada de su reino Gadara, que pasó a formar parte de la provincia de Siria (*Ant.*, XVII,11,4 [320]; *Bello*, II,6,3 [97]). A comienzos de la primera sublevación, su territorio, junto con el de la vecina Hipos, fue devastado por los judíos al mando de Justo de Tiberíades (*Bello*, II,18,1 [459]; *Vita*, 9 [42]). Los gadarenos y las gentes de Hipos se vengaron degollando por sí mismos o encarcelando a los judíos que vivían en sus ciudades (*Bello*, II,18,5 [478]).

La Gadara que describe Josefo como μητρόπολις τῆς Περαίας, que reclamó de Vespasiano una guarnición romana durante la última etapa de la guerra (*Bello*, IV,7,3-4 [410-39] no puede ser esta Gadara, sino la Gadara o Gadora de Perea[250]. Sus monedas, especialmente a partir de la época de los Antoninos, muestran la leyenda ἱ(ερὰ) ἄ(συλος) α(ὐτόνομος) γ (...) Κοί(λης) Συρ(ίας); la restauración es completamente hipotética[251].

---

249 Mionnet, *Médailles* V, 323, y *Suppl.* VIII, 227, y de Saulcy, *Numismatique*, 295, describen monedas de Gadara con la cabeza de Augusto y fechadas en el año 44 de la ciudad (20 a.C.) que de Saulcy interpreta como acuñada por Herodes en agradecimiento por el juicio de Augusto. No parece que hayan sido descritas o estudiadas posteriormente.

250 Teniendo en cuenta que en el curso subsiguiente de las operaciones (*Bello*, IV,7,4-6 [419ss]) sólo se nombran localidades del sur de Perea, A. Schlatter, *Zur Topographie und Geschichte Palästinas* (1893) 44-51, dio por supuesta la existencia de una Gadara judía en esta zona, lo mismo H. Guthe, en *Mitteilungen und Nachrichten des DPV* (1896) 5-10; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina* (1896) 255, 263. Sin embargo, μητρόπολις indica una importante ciudad griega. De *Vita*, 15 (82) se desprendería que Josefo, como comandante de Galilea, se apoderó de Gadara por la fuerza. Sin embargo, en lugar de Γαδαρεῖς, que dicen casi todos los manuscritos, habría que leer con seguridad Γαβαρεῖς o Γαραβεῖς; cf. *Vita*, 25 (123), 45 (229), 47 (242); en 15 (82) dice un manuscrito Γαραβεῖς. En *Bello*, III,7,1 (132) también debería leerse Γαβαρέων o Γαβάρων en lugar de Γαδαρέων. Cf. A. Schalit, *Namenwörterbuch*, s. vv. Γαδαρεῖς, Γάραβα. Finalmente, en *Ant.*, XIII,13,5 (375), el texto está corrompido o se trata de una Gadara distinta. La lectura es muy dudosa.

251 Sobre estas leyendas, cf. Mionnet, *Médailles* III, 325-26; *Suppl.* VIII, 229-30; de Saulcy, *Numismatique*, 299-303. Cf. BMC *Syria*, 305. Sin embargo, a Gadara se aplica el adjetivo ἱερά en un epigrama de

Según una inscripción descubierta por Renan, fue colonia romana durante el final de la época imperial[252]. La afirmación de Esteban de Bizancio en el sentido de que era también conocida como Ἀντιόχεια y Σελεύκεια aparece completamente aislada; probablemente se refiere a designaciones oficiales ocasionales, no a nombres que estuvieran en uso comúnmente. Hay pruebas de que Gadara fue en época precristiana una floreciente ciudad helenística. Por la época de la muerte de Herodes era, según Josefo, una πὸλις Ἑλληνίς (*Ant.*, XVII,11,4 [320]; *Bello*, II,6,3 [97]). Estrabón menciona como naturales famosos de gadara a Filodemo el Epicúreo, al poeta Meleagro, al cínico y satírico Menipo y al orador Teodoro. A éstos han de añadirse, en época posterior, el cínico Enomao y el orador Apsines[253]. Meleagro dice de sí mismo que nació en «una patria ática entre los sirios: Gadara»[254]. En un epitafio de un gadareno llamado Apión, hallado en Saffure, al sudeste de Susiyyah (Hipos), se llama a Gadara χρηστομούσια[255]. También han sido encontrados otros epitafios de ga-

---

Meleagro, *Anth. Pal.* VII, 419 = Gow y Page, *The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams.* Meleagro IV. Esteban de Biz., s. V., describe a Gadara como una ciudad de Celesiria.

252 E. Renan, *Mission de Phénicie,* 191 = CIL III, 181 = 6697 (epitafio de Biblos): *Col(onia) Valen(tia) Gadara.* Cf. J. Jeremias, ZDPV 55 (1932) 78-79. Sobre un individuo de Gadara llamado M. Calpurnio Germano que aparece en una lista de veteranos de la II Trajana licenciados el año 157 d.C., cf. AE (1969/70) 633, VI.

253 Sobre todos estos individuos, cf. pp. 79-80, *supra.*

254 *Anth. Pal.* VII, 417 (traducción en Gow y Page, *The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams,* Meleagro II; cf. III y IV:

Νᾶσος ἐμὰ θρέπτειρα Τύρος πάτρα δέ με τεκνοῖ.
Ἀτθὶς ἐν Ἀσσυρίοις ναιομένα Γάδαρα.

255 C. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale* II (1897) 142. Otra copia, al parecer menos exacta, ha sido publicada en PEFQSt (1897) 188s (donde se dice que es Nazaret el lugar del descubrimiento). Los cuatro primeros versos dicen:

ἦν μου πατὴρ Κοίντος, ἦν μήτηρ Φιλοῦς.
τ(ὸ) δ' οὔνομ' ἐστιν Ἀπείων, πατρὶς δὲ μου
καὶ πᾶσι κοινῆς Γάδαρα χρηστομούσια
σοφῆς δ' ἀφ' Ἵππου ἐστὶν ἡ μήτηρ Φιλοῦς.

Cf. el conjuro sobre un papiro atribuido a una «siria gadarena» Σύρας Γαδαρηνῆς, P. Maas, JHS 62 (1942) 33-38. Sobre χρηστομουσῖα (con esta acentuación), cf. Clermont-Ganneau, *Rech. d'arch. or.* II (1898) 399, en que se propone la interpretación «de los bellos mosaicos»: parece, sin embargo, más verosímil «ciudad instruida»: una ciudad en que se cultivaban la poesía y la retórica; así, P. Perdrizet, RA

darenos en la ciudad de Atenas[256].

El territorio de Gadara formaba el límite oriental de Galilea (*Bello*, III,3,1 [37]). Sobre su extensión, cf. *Vita*, 9 (42) y p. 186, *supra*. Sólo de Mt 8,28 no se ha de concluir que se extendía hasta el Lago Genesaret (la lectura es muy incierta), sino que hay que añadir el testimonio de las monedas, que frecuentemente llevan la imagen de un barco. Una de estas monedas (de Marco Aurelio) menciona incluso una ναυμα (χία)[257].

15. *Abila*, Ἄβιλα. El topónimo Abel (*'bl*) o Abila es muy frecuente en Palestina. Eusebio conoce no menos de tres localidades de este mismo nombre, famosas por sus viñedos: 1) una aldea del sur de Perea, a seis millas romanas de Filadelfia; 2) una πολις ἐπίσημος a doce millas al este de Gadara; 3) una localidad entre Damasco y Paneas[258]. De las tres, la que ahora nos ocupa es la segunda. Su emplazamiento junto a la orilla sur del Sheriat el-Mandur fue descubierto, al igual que el de Gadara, por Seetzen[259]. Plinio no la incluye entre las ciudades de la Decápolis, pero una inscripción del reinado de Adriano atestigua que pertenecía a aquella demarcación[260]. En Tolomeo aparece entre

---

35 (1899) 49-50. Para inscripciones griegas procedentes de Gadara, cf. CIG 4660 = Guérin, *Galilée* I, 303 = Clermont-Ganneau, *Rech. d'arch. or.* I, 21, n.° 37; cf. n.os 38-40; Mittmann, op. cit. 124-29; cf. F. Zougadine, *A Dated Greek Inscription from Gadara-Um Queis*: ADAJ 8 (1973) 78.

256 IG II/III^2, 8448a-8449.

257 Cf. n. 248, *supra*.

258 Euseb., *Onomast.*, ed. Klostermann, 32: Ἀβελ ἀμπελώνων: ἔνθα ἐπολέμησεν Ἰεφθαέ. γῆς υἱῶν Ἀμμών καὶ ἔστιν εἰς ἐτὶ νῦν κώμη ἀμπελοφόρος Ἀβελὰ ἀπὸ ς'σημείων Φιλαδελφίας, καὶ ἄλλη πόλις ἐπίσημος Ἀβελὰ οἰνοφόρος καλουμένη, διεστῶσα Γαδάρων σημείοις ιβ' τοῖς πρὸς ἀνατολαῖς, καὶ τρίτη τις αὐτὴ Ἀβελὰ τῆς Φοινίκης μεταξὺ Δαμασκοῦ καὶ Πανεάδος. Sobre la tercera, cf. vol. I, pp. 720-723.

259 J. G. Seetzen, *Reisen durch Syrien*, ed. Kruse I, 371; IV, 190s; G. Schumacher, *Abila of the Decapolis* (suppl. a PEFQSt, julio 1889) ofrece la descripción más exacta. En general, cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 234-35. Avi-Yonah, *Holy Land*, 175. Cf. también G. Schumacher, C. Steuernagel, *Der 'Adschlun* (1927) 536-38 = ZDPV 49 (1926) 152-54; N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine* IV:AASOR 25-28 (1951) 125-26.

260 CIG 4501 = Le Bas-Waddington, *Inscriptions* III, 2, n.° 2631 = OGIS 631 = IGR III, 1057 (inscripción hallada en Taiyibeh, al nordeste de Palmira, actualmente en el Museo Británico, fechada en el 445 *aer. Sel.* = 133/134 d.C.: Ἀγαθάγγελος Ἀβιληνὸς τῆς Δεκαπό-

las ciudades de la Decápolis una Ἄβιδα que es con seguridad esta Ἄβιλα[261]. La primera referencia histórica sobre Abila corresponde a la época de Antíoco el Grande, que en sus dos campañas en Palestina (218 y 200 a.C.) conquistó esta ciudad y la vecina Gadara[262]. Parece que, en general, compartió siempre la suerte de Gadara. Al igual que ésta, también Abila fue conquistada por Alejandro Janeo[263]; ambas fueron restauradas en su condición de ciudades griegas por Pompeyo. De ahí que las monedas de Abila con la era pompeyana se asignen acertadamente a esta Abila. También los títulos de la ciudad son semejantes a los de Gadara: ἱ(ερὰ) ἄ(συλος) α(ὐτονομος) γ(...) Κοί(λης) Συρ(ίας). Las monedas del siglo II d.C. demuestran que la ciudad era también conocida por Σελεύκεια y sus habitantes por Σελευκεῖς Ἀβιληνοί[264]. Es posible que fuera esta Abila la que fue entregada durante el reinado de Nerón a Agripa II[265]. En el siglo VI d.C. se mencionan obispos cristianos en Abila; es casi seguro que se trata de la Abila a que ahora nos referimos[266].

λεως. Sobre el paralelo palmirano con el nombre *'gtgls* pero sin lugar de procedencia, cf. CIS II, 3912.

261 Tolomeo, V,15,22. El códice de Vatopedi dice también Ἄβιδα; cf. *Géographie de Ptolémée, reproduction photolithogr. du manuscript grec du monastère de Vatopedi* (1867) lvii, lín. 4. En la ed. Didot (I, 2, 1901) V,14,18. Müller y Fischer han restaurado Ἄβιλα.

262 Polibio, V,71,2; cf. Walbank, *ad loc.*, y XVI, 39,3 = Josefo, *Ant.*, XII,3,3 (136).

263 Sincelo, ed. Dindorf I,559. Cf. n. 236, *supra*.

264 Sobre las monedas, cf. Mionnet, *Médailles* V,318; *Suppl.* VIII, 223-24; de Saulcy, *Numismatique*, 308-12; cf. BMC *Syria*, lxxxiii; Head, *Historia Numorum*², 786; H. Herzfelder, *Contribution à la Numismatique de la Décapole:* RN 39 (1936) 285-95, especialmente 291s; H. Seyrig, «Syria» 36 (1959) 61-62; W. Kellner, *Commodus-Münzen aus der Dekapolis:* «Schweiz. Münzbl.» 20 (1970) 1-3.

265 *Bello*, II,13,2 (252): (Nerón) προστίθησιν...Ἄβελα μὲν καὶ Ἰουλιάδα κατὰ τὴν Περαίαν. En el pasaje paralelo de *Ant.*, XX,8,4 (159) no menciona Josefo a Abila. Por otra parte, *Ant.*, XII,3,3 (136) es el único pasaje, aparte de los citados, en que con seguridad se refiere a esta Abila. *Ant.*, IV,8,1 (176); V,1,4, (4) y *Bello*, IV, 7,6 (438) aluden a otra Abila situada cerca del Jordán, frente a Jericó y no lejos de Julias-Livias, que no se identifica con ninguna de las tres localidades del mismo nombre mencionadas por Eusebio. A la vista de la conjuración de Abila y Julias en *Bello*, II,13,2 (252), podría ser esta Abila la entregada a Agripa II; cf. vol. I, pp. 605s. Cf. Avi-Yonah, *Holy Land*, 96, sobre la Abila de Perea.

266 Le Quien, *Oriens Christianus* III, 702s. Cf. Hierocles, *Synecd.*, ed. Parthey, 44; *ibíd.*, 144 *(Notit. episcopat).*

16. *Rafana*, que no ha de confundirse con la siria Ῥαφάνεια de Casiotide, es mencionada únicamente por Plinio, NH V,18/74[267]. Se identifica probablemente con el Ῥαφών de 1 Mac 5,37 (= *Ant.*, XII,8,4 [342])[268] que, según el contexto del relato (cf. 5,43) no queda lejos de Carnáyim. El emplazamiento de la segunda no es seguro, pero verosímilmente coincide con Seih Sa'al, situada a quince kilómetros al oeste de er-Râfi (Rafana?)[269]. Tolomeo no cita a Rafana entre las ciudades de la Decápolis, por lo que es probable que la consigne bajo otro nombre. No es posible proponer una identificación definitiva, pero la que más frecuentemente se sugiere es Capitolias, mencionada en Tolomeo V,15,22 y frecuentemente en otros textos a partir del siglo II d.C. Pero ésta se identificaría más bien con Bet Ras, sobre la vía de Gadara a Adraa[270].

17. *Kanata?* Waddington trató de probar, sobre la base de las inscripciones, la existencia de una ciudad de este nombre distinta de Kanatha = Kanawât[271]. En una inscripción hallada en el-Afine (en la pendiente oeste del Haurán, al nordeste de Bostra) se menciona un ἀγωγὸς ὑδάτων εἰσφερομένω[ν] εἰς Κάν[α]τα, construido por Cornelio Palma, gobernador de Siria en el reinado de Trajano[272]. Este acueducto no podía llegar hasta Kana-

[267] Sobre la Raphaneia de Siria, cf. Josefo, *Bello*, VII,1,3 (18); 5,1 (97); Tolomeo, V,15,16 = ed. Didot (I, 2, 1901) V,14,12; *Tab. Peuting.*; Hierocles, ed. Parthey, 41. Cf. RE s.v. *Raphana* (1).

[268] Sobre Rafana, cf. Abel, *Géog. Pal.*, 432; sobre Carnáyim, cf. Avi-Yonah, *Holy Land*, 168; D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine* (1952) 41-42.

[269] Cf. Abel sobre 1 Mac 5,43; H. Bietenhard, ZPPV 79 (1963) 29. El texto masorético de Gn 14,5 menciona una Aštarot-Karnaim que ha sido identificada con Aštarot, la ciudad de Og, rey de Bašán, y con la Carnáyim de 1 Mac.

[270] Sobre la identificación de Rafana y Capitolias, cf. A. H. M. Jones, CERP^2 cap. 10, n. 45. Según la *Tab. Peuting.*, Capitolias se encuentra a 16 millas romanas de Adraa, y ésta tan sólo a 6 millas romanas de Aštarot (Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 12). Pero la *Tabula* indica también que Capitolias estaba situada al este de Adraa, sobre la vía a Gadara, distante unas 13 millas romanas. El *Itinerarium Antonini* (196; 198) la sitúa a 16 millas romanas de Gadara y a 36 de Neve. Sobre Capitolias, cf. vol. I, p. 665, n. 40; cf. Mittmann, *op. cit.*, 133-34, 169-73 (inscripciones): H. Seyrig, «Syria» 36 (1959) 62-68 (cultos).

[271] Le Bas-Waddington, *Inscriptions* III, comentarios a los n.ºs 2296, 2329 y 2412d.

[272] Le Bas-Waddington, *op. cit.* III, n.º 2296 = OGIS 618 = IGR

wât, puesto que se encuentra a mayor altura que el-Afine y en todo caso cuenta con abastecimientos sobrados de agua[273]. Waddington argumenta que es más verosímil que la Kanata del acueducto sea la actual Kerak (en la llanura, directamente al oeste de es-Suweda), pues una inscripción encontrada allí por Wetzstein dice: Διῒ μεγίστ(ῳ) Κανατηνῶν ὁ (δῆμος?)[274]. Otras inscripciones dan también testimonio de la antigua cultura griega de esta localidad[275]. Una de ellas menciona un βουλευτής (sin indicar de qué lugar)[276]. En otra, fechada a mediados del siglo III d.C., se usa el término κώμη, aplicado al parecer al lugar en que actualmente se encuentra situada Kerak[277]. Si es cierto que, a la vista de estos datos, hay que diferenciar Kanata = Kerak de Kanatha = Kanawât, se tratará probablemente de la segunda en una inscripción en que se habla de un γαίης ἐγ Κανάτων ἀνὴρ ἀγαθός τε σαόφρων[278] y en las monedas que ostentan la leyenda Κανατηνῶν[279]. Estas monedas llevan la era pompeyana; únicamente las de los reinados de Claudio y Domiciano le son asignables con seguridad. No supondría, en consecuencia, dificultad alguna el hecho de que una inscripción de mediados del siglo III d.C. ha-

---

III, 1291. Para otras inscripciones del mismo acueducto, cf. también M. Dunand, *Kanata et Kanatha:* «Syria» 11 (1930) 272-79 = SEG VII, 977; cf. también SEG VII, 969, 1143, 1148; AE (1933) 146.

[273] Cf. el mapa del Haurán en ZDPV 12 (1889); H. C. Butler, *Princeton University Archaeological Expedition to Syria 1904-5, 1909,* II A,7 (1931) 403 (mapa); cf. el mapa esquemático de A. H. M. Jones, *The Urbanisation of the Ituraean Principality:* JRS 21 (1931) 265-75, lám. XXXI.

[274] J. C. Wetzstein, *Ausgewählte griechische und lateinische Inschriften* (1863) n.° 185 = Le Bas-Waddington, *Inscriptions,* n.° 2412d = Dussaud y Macler, *Voyage archéologique* (1901) 198. Podría corregirse por Κανατηνῷ No[...], según propone Sourdel, *op. cit.,* 22.

[275] Wetzstein, *op. cit.,* n.os 183-186 = Le Bas-Waddington, *op. cit.,* n.os 2412d-2412g; cf. también Joenes y Sourdel, *op. cit.*

[276] Wetzstein, *op. cit.,* n.° 184 = Le Bas-Waddington, *op. cit.,* n.° 2412e. Cf. Jones, *op. cit.,* 273, n. 1.

[277] Wetzstein, *op. cit.* n.° 186 = Le Bas-Waddington, op. cit., n.° 2412s. Sobre la significación del término, cf. G. M. Harper, *Village Administration in the Roman Province of Syria:* YCS 1 (1928) 103-68.

[278] C. Clermont-Ganneau, *Rec. arch. or.* I (1888) y = C. Fossey, BCH 21 (1897) 55.

[279] Mionnet, *Médailles* V, 321; *Suppl.* VIII, 225; de Saulcy, *Numismatique,* 399s; BMC Syria, xxxiv-v, 302; Head, *Historia Numorum*[2], *786.*

llada en Kerak lleve una fecha conforme a la era de la provincia de Arabia (a partir del año 106 d.C.)[280].

Sin embargo, a pesar de las razones aducidas por Waddington, no puede mantenerse a distinción Kanata = Kerak y Kanatha = Kanawât. En primer lugar, como indica Mordtmann, la diferencia en cuanto a la ortografía carece de significación, ya que la τ y la ϑ son intercambiables también en otros nombres[281]. Por otra parte, sucede que en la vecindad inmediata de Kerak, concretamente en Dêr-Hulêf, Seetzen leyó en una inscripción las palabras Καναϑηνῶ[ν ἡ] πόλις ἔκτισεν[282]. Si se trata de una sola πόλις, es claro que ésta ha de ser aquella cuyas extensas ruinas se encuentran en Kanawât (cf. *infra*). En Kerak, por el contrario, no hay restos que sugieran la existencia de un importante centro urbano[283]; tampoco se conocen datos epigráficos concluyentes que avalen la existencia de una πόλις en esta localidad. Se impone, por consiguiente, la conclusión de que existía una ciudad en Kanawât cuyo nombre, Kanatha, se escribía de distintos modos en las inscripciones griegas (cf. *infra*). Varias inscripciones de esta zona hablan de acueductos construidos para llevar agua —con fines de irrigación — «a Kanata» (εἰς Κάνατα)[284]; se trataría aquí del «territorio de Kanata», lo cual es posible[285], o, más probablemente, de que Kanata fuera el nombre de una aldea que ocupa el emplazamiento de Kerak.

18. *Kanatha*. En la pendiente occidental del Haurán se halla

---

280 Wetzstein, *op. cit.*, n.° 186 = Le Bas-Waddington, *op. cit.*, n.° 2412s y comentario.

281 J. H. Mordtmann, *Archäol.-epigr. Mitteilungen aus Österreich-Ungarn* VIII, 183.

282 J. G. Seetzen, *Reisen durch Syrien* I (1854) 64 = CIG 4613 = Le Bas-Waddington, *op. cit.*, n.° 2331a. La inscripción no fue encontrada por Seetzen en Kanawât, como incorrectamente se afirma en CIG y Waddington, sino en Dêr Ḥulêf, como se desprende claramente del contexto en Seetzen I, 64; cf. también las observaciones de Kruse en la obra de Seetzen, *Reisen* IV, 40. Sin embargo, Dêr Ḥulêf no dista mucho de Keraf.

283 Así Dunand, «Syria» 11 (1930) 277.

284 Cf. Dunand, *op. cit.*

285 Así Sourdel, *op. cit.*, 13, n. 6. La distancia de Kanawât a Kerak es de 25 km. Una extensión como ésta para el territorio de una ciudad no es en modo alguno infrecuente (cf. las observaciones recogidas al final de los apartados sobre Damasco, Hipos, Escitópolis, Gerasa, Filadelfia y Sebaste). La existencia de varias *cohortes Canathenorum* sugiere que Kanatha debió de poseer un extenso territorio.

Kanawât, cuyas ruinas se cuentan entre las más importantes al este del Jordán[286]. Numerosas inscripciones y los restos bien conservados de templos y otros edificios públicos prueban que en aquel lugar se elevó en otros tiempos una ciudad importante. Tanto las inscripciones como los restos arquitectónicos apuntan a los primeros siglos de la época imperial romana. Las ruinas han sido frecuentemente descritas desde la primera y rápida visita que les hizo Seetzen. La más completa colección de inscripciones es todavía la de Waddington[287]. La forma del nombre sugiere más que ningún otro indicio que es precisamente aquí donde ha de buscarse la Kanatha, Kanotha o a veces Kanautha mencionada en las inscripciones y en los textos literarios[288]. Por otra parte, los datos referentes a Kanatha —probablemente todos, pero con seguridad una parte de ellos— guardan relación con Kanawât[289].

286 Cf. en especial J. G. Seetzen, *Reisen durch Syrien*, ed. Kruse I, 78-80; IV, 40-41, 51-55; M. de Vogüé, *Syrie Centrale, Architecture civile et religieuse* I (1865) 59s; H. C. Butler, *American Arch. Exped. to Syria 1899-1900* II. *Architecture and Other Arts* (1903) 351-61, 402-5, 407-8; R. E. Brünnow, A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia* III (1909) 107-44; H. C. Butler, *Princeton Univ. Exped. to Syria 1904-5, 1909* IIA (1919) 346-54.

287 Le Bas-Waddington, *Inscriptions* III n.os 2329-63; cf. CIG 4612-15; IGR III, 1223-26. Se recogen *infra* otras publicaciones posteriores. Cf. en especial la bibliografía sobre publicaciones epigráficas del Haurán en D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine* (1952) v-ix.

288 Una Αὐρηλία Ἀσχόνη Καναυθηνή sobre una inscripción de Bostra; cf. IGR III, 1334. Un βουλευτής πολίτης τε Κανωθαί[ω]ν ἐπ[ὶ] Συρίης sobre una inscripción hallada en las inmediaciones de Trevoux, en Francia (cf. n. 297, *infra*). Este individuo es descrito por su ciudad natal como Ἀθειληνός; todavía existe la aldea de Atil en la vecindad de Kanawât. Un Ἄραψ πόλεως Σεπτιμίας Κάνωθα en la isla de Thasos; IGR I, 839, revisada por M. Launey, BCH 58 (1934) 495-500; cf. L. Robert, *Hellenica* II (1946) 43-50. Nótese también Κανωθηνίς en una inscripción procedente de Shuhba en el Haurán, AE (1933) 161. «Kanotha» se usa en Hierocles, ed. Parthey, 46 (Κανοθά); *Notitia episcopat.*, *ibid.*, 92 (Κανοθάς); *Actas del Concilio de Calcedonia*, R. Le Quien, *Oriens christ.* II, 867 (genitivo Κανώθας). Sobre el nombre Kanawât, cf. J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen* (1860) 77s.

289 La *Tab. Peut.* muestra una vía que parte de Damasco y conduce hacia el sur por *Aenos* a *Chanata*. *Aenos* es probablemente *Phaena* = Mismie. Pero *Chanata* sólo puede ser Kanawât, puesto que la vía romana aún visible desde Damasco a Bostra pasa muy cerca de Kanawât. Por otra parte, los datos sobre la distancia concuerdan (desde

En el Antiguo Testamento se menciona por dos veces una *qnt* situada al este del Jordán (Nm 32,42; 1 Cr 2,23) y figura también en una discusión rabínica sobre los límites de Palestina[290]. También esta localidad puede identificarse con Kanawât[291].

Aparte los pasajes del Antiguo Testamento, no es posible seguir la historia de Kanatha más allá de la época de Pompeyo; sus monedas siguen la era pompeyana[292], y Plinio (V,18/74; sobre Tolomeo, cf. p. 177, *supra*) la incluye entre las ciudades de la Decápolis. Sobre monedas de Cómmodo, sus habitantes son descritos como Γαβειν(ιεῖς) Καναθ(ηνοί); parece, por consiguiente,

---

Aenos a *Chanata,* 37 millas romanas; la distancia entre Mismie y Kanawât sobre el mapa, 33 millas romanas). Se conoce una *Cohors prima Flavia Canathenorum* por varias inscripciones; CIL VIII, 2394-95; *diplomata* de mediados del siglo II; CIL XVI, 94, 117, 118, 121, 183. Cf. también AE (1969/70) 465; teja de la *Coh. I Can,* en la región de Ratisbona y Straubing, en CIL III, 6001, 11992; cf. RE IV, col. 267. Una ciudad en cuyo territorio podía hacerse una leva de una cohorte había de ser necesariamente muy importante, lo que una vez más parece indicar que se trata de Kanawât, Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 112, menciona: Κανάθ, κώμη τῆς Ἀραβίας εἰς ἔτι [νῦν Καναθά] καλουμένη... κεῖται δὲ εἰς ἔτι καὶ νῦν ἐν Τραχῶνι πλησίον Βόστρων. Podría tratarse, sin embargo, de una referencia a la hipotética aldea de Kanata de que ya se habló en n. 279, *supra.* Sin embargo, Esteban de Bizancio, *Lex.*, s. v. Κάναθα. πόλις πρὸς τῇ Βόστρᾳ Ἀραβίας, alude claramente a la ciudad de Kanatha. Sobre ésta, cf. los datos restantes en Plinio, NH V,18/74; Tolomeo, V,15,23 (ed. Didot, V,14,18); Josefo, *Bello,* I,19,2 (366) = *Ant.*, XV,5,1 (112). La forma «Kanatha» aparece también en monedas (cf. *infra*) e inscripciones; cf. Le Bas-Waddington, *op. cit.*, n.° 2216: Καναθηνὸς βουλευτής, cf. AE (1936) 152: Καναθηνοί. Sobre la inscripción recogida en Seetzen, *op. cit.*, I, 64 = CIG 4613, cf. n. 280, *supra.* En una ocasión aparece también Κεναθηνός; Le Bas-Waddington, *op. cit.*, n.° 2343. Sobre Kanatha, cf. DB II, cols. 121-29; *Enc. Jud.* 10, cols. 905-6, s.v. *Kenath.* El lugar nunca ha sido excavado ni se han hecho nuevas descripciones del mismo después de las publicadas a comienzos de siglo.

[290] jŠebu. 36c; tŠebu. 4,11; Sifre Dt 51. Cf A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* 10ss, 20; H. Hildesheimer, *Beiträge zur Geographie Palästinas* (1886) Introducción y 49-51; S. Lieberman, *Tosephta Ki-Fshuṭah, in loc.*

[291] Cf. A. Schalit, *König Herodes* (1969) 697-98.

[292] Cf. de Saulcy, *Numismatique,* 399-401, lám. xxiii, n° 10; especialmente J. C. Reichardt, *Die Münzen Kanathas:* «Wiener Numismatische Zeitschrift» (1880) 68-72; BMC *Syria,* lxxxiv-v; Head, *Historia Numorum*², 786. Cf. H. Seyrig, «Syria» 36 (1959) 61.

que la ciudad fue restaurada por Gabinio. Herodes sufrió una amarga derrota en Kanatha frente a los nabateos[293]. Según algunas inscripciones halladas en Kanatha y en sus inmediaciones, la ciudad habría pertenecido quizá a Herodes; con seguridad estuvo en poder de Agripa II[294]. Las inscripciones aportan algunos datos sobre la constitución de la ciudad: son mencionados frecuentemente los βουλευταί[295], así como un πρόεδρος y un ἀγορανόμος, una vez cada uno de ellos[296]. Especial interés reviste un epitafio greco-latino, hallado en 1862 cerca de Trévoux, en Francia (Departamento del Ain, no lejos de Lyón) de un mercader sirio descrito en el texto griego como βουλευτὴς πολίτης τε Κανωθαί[ω]ν ἐπ[ὶ] Συρίης y en el latino como *decurio Septimianus Canotha*[297]. La segunda forma se explica por la inscripción procedente de Thasos que dice Ἄραψ πόλεως Σεπτιμίας Κάνωθα[298]. La ciudad había adquirido con seguridad el título de «Septimia» durante el reinado de Severo (193-211 d.C.). Nada indica que cambiara en algo su condición al mismo tiempo. El término «árabe» no ha de tomarse en el sentido de que la ciudad perteneciera a la provincia de Arabia, mientras que la expresión «en Siria» de la primera inscripción implicaría lógicamente que pertenecía a la de Siria. Como antes se ha notado (n. 298), la aldea (κώμη) de «Kanatha» (Κανάθ) que describe Eusebio como perteneciente a Arabia[299] podría identificarse razonablemente con la aldea de Kanata correspondiente a la actual Kerak. Un obispo cristiano de Kanotha asistió a los concilios de Efeso (449 d.C.), Calcedonia (451) y Constantinopla (459)[300].

19. *Escitópolis,* Σκυθόπολις, uno de los mayores centros

---

293 *Bello,* I,19,2 (366s). En el pasaje paralelo de *Ant.,* XV,5,1 (112), el lugar es llamado Κανά en algunos manuscritos, pero Niese lee Κάνατα con buenas razones.

294 Herodes: Le Bas-Waddington, *op. cit.,* nº 2364 = OGIS 415 (de Si'a. cf. vol. I, p. 385, n. 24); Agripa II: *ibid.,* nºs 2329 = OGIS 424, 2365 = OGIS 419 (Si'a). Cf. vol. I, pp. 602-618.

295 Le Bas-Waddington, *op. cit.,* nºs 2216, 2339 (= Wetzstein, nº 188). Sobre CIG 4613, que también menciona un βουλευτής, cf. n. 289, *supra.*

296 Πρόεδρος CIG 4614 = Le Bas-Waddington, *op. cit.,* nº 2341; ἀγορανόμος, CIG 4612 = Le Bas-Waddington, nº 2330.

297 IG XIV, 2532 = CIL XIII, 2448 = IGR I, 25 = ILS 7529.

298 IGR I, 839, revisada por M. Launey, BCH 58 (1934) 495-500; cf. en especial L. Robert, *Hellenica* II (1946) 43-50.

299 *Onomast.,* ed. Klostermann, 112; cf. n. 289, *supra.*

300 R. Le Quien, *Oriens christianus* II, 867.

del helenismo en Palestina, era la única ciudad de la Decápolis situada al oeste del Jordán[301]. Su nombre antiguo era Bet-Šán, *byt šn* o *byt š'n*. En los LXX y en Macabeos aparece como Βηθσάν o Βαιθσάν (1 Mac 5,25; 12,40)[302] y también, en forma contracta, como Βαίσων y Βασάν[303]. Aparece ya en las cartas de Amarna como *Bîtsuani*[304]. El nombre antiguo se conservó siempre junto con el griego[305] y a veces se sobrepuso a él. El tell de Bet-Šán ha sido ampliamente excavado; ha producido hallazgos principalmente de la Edad del Hierro y anteriores. En la ciudad grecorromana y en sus necrópolis se han practicado excavaciones

---

301 Cf. en general, Kuhn, *op. cit.* II, 371; Guérin, *Samarie* I, 284-99; Conder y Kitchener, *The Survey of Western Palestine, Memoirs* II, 83, 101-14 (con planos); G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 410s; I. Benzinger, ZDPV 14 (1891) 71s; G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 357-64; DB s.v. *Bethshan;* DB *Supp.* I, cols. 950-56; III, cols. 421-26; A. Rowe, *History and Topography of Beth-Shan* (1930); P. Thomsen, *Loca sancta*, 106s; Abel, *Géog. Pal.* II, 280-81; Tcherikover, *Hellinistic Civilisation*, 102-3; M. Avi-Yonah, *Scythopolis*: IEJ 12 (1962) 123-34; Avi-Yonah, *Holy Land*, 138-40; EAEHL I, s.v. *Beth-Shean;* B. Lifschitz, *Scythopolis: L'histoire, les institutions et les cultes de la ville à l'époque hellénistique et impériale*, en H. Temporini (ed.), *Aufstieg und Niedergang der röm. Welt* II,8 (1978) 262-92.

302 En el Antiguo Testamento, Jos 17,11.16; Jue 1,26; 1 Sm 31,10.12; 2 Sm 21,12; 1 Re 4,12; 1 Cr 7,29, cf. A. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967) *pasim.* Breve reseña arqueológica referente a este período en H. O. Thompson, *Tell el-Husn-Biblical Beth-shan:* BA 30 (1907) 110-35. Sobre la identidad de Escitópolis y Bet-Šan, cf. Josefo, *Ant.*, V,1,22 (84); VI,14,8 (374); XII,8,5 (348); XIII,6,1 (188); la glosa de los LXX a Jue 1,27; Eusebio, *Onomst.*, ed. Klostermann, 54; Esteban de Biz. y Sincello (cf. nota siguiente).

303 Esteban de Biz., s.v. Σκυθόπολις · Παλαιστίνης, πόλις ἢ Νύσσης (léase Νύσσα) Κοίλης Συρίας, Σκυθῶν πόλις, πρότερον Βαίσαν λεγομένη ὑπὸ τῶν βαρβάρων. Sincello, ed. Dindorf I, 559: Βασὰν τὴν νῦν Σκυθόπολιν (en la historia de Alejandro Janeo. Cf. también I, 405 (en el pasaje citado en n. 308, *infra*).

304 Mercer y Hallock (eds.), *The Tell el-Amarna Tablets* II (1939) 718s.

305 *byt s'n* en A.Z. 1,4; 4,12. Sobre el adjetivo *bysny* cf. Pea, 7,1. Cf. A. Neabauer, *Géographie du Talmud*, 174s; A. Büchler, JQR 13 (1901) 683-740; *Studies in Jewish History* (1956) 179-244. La forma *bšny* = Σκυθοπολίτης aparece en algunas inscripciones sobre osarios de Jerusalén, probablemente del último siglo antes de la destrucción de esta ciudad; cf. M. Lidzbarski, «Ephemeris für semitische Epigraphik». II,2 (1906) 191-97 = CIJ 1372-74.

limitadas. Es seguro que el nombre Σκυθόπολις no deriva del hebreo *skwt*, ya que el nombre antiguo de la ciudad no fue Sukkot, sino Bet-Šán[306]. Tampoco hay base suficiente para hacerlo derivar del nombre del dios Sikkut (Am 5,26). Su nombre se escribe a veces Σκυθῶν πόλις[307], y de ahí que Sincello diera por supuesto que en ella se establecieron los escitas en el curso de su gran invasión de Palestina durante el siglo VII a.C., lo que explicaría que fuera llamada «Ciudad de los escitas»[308]. También se ha propuesto la hipótesis, sobre bases poco convincentes, de que el nombre guardaría relación con unas supuestas unidades de «escitas» incluidas en el ejército de los Tolomeos. Lo cierto es que hasta ahora no se ha propuesto ninguna explicación satisfactoria. Sobre el nombre de Nysa, por el que también era conocida Escitópolis según Plinio, Esteban de Bizancio y las monedas, cf. p. 65, *supra*.

---

[306] Sobre la bíblica Sukkot y su posible emplazamiento, cf. N. Glueck, BASOR 90 (1943) 14-19. Jerónimo, *Quaest. hebr. in Genesin*, observa sobre Sukkot, Gn 33,17 (CCL LXXII, 41-42): *Est autem usque hodie civitas trans Iordanem hoc vocabulo inter partes Scythopoleos.* Pero Bet-Šán no pudo haber recibido su nuevo nombre de una ciudad situada al otro lado del Jordán.

[307] Σκυθῶν πόλις: Jdt 3,11; 2 Mac 12,29; los LXX en Jue 1,27; Polibio, V,70,4; Arístides, ed. Dindorf II,470 = *Or.* XV Keil, 82. Pero los miliarios romanos muestran que la designación oficial era Σκυθόπολις; AE (1948) 154-55; (1966) 497.

[308] Sincell., ed. Dindorf I, 405; Σκύθαι τὴν Παλαιστίνην κατέδραμον καὶ τὴν Βασὰν κατέσχον τὴς ἐξ αὐτῶν κληθεῖσαν Σκυθόπολιν. Sobre la invasión de los escitas (o cimerios), cf. en especial Heródoto, I,105; Eusebio, *Chron.*, ed. Schoene II, 88s; A. von Gutschmid, *Kleine Schriften* III (1892) 430ss; G. Hölscher, *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit* (1903) 43-46, donde explica el nombre de Escitópolis como «ciudad de los escitas»; K. Bittel, *Grundzüge der Vor- und Frühgeschichte Kleinasiens* (^{2}1950) 90-93; A. Malamat, IEJ 1 (1950) 154-59. Plinio y su seguidor Solino también hacen derivar el nombre de los escitas, pero de los que asentó allí el dios Dióniso para que protegieran la tumba de su nodriza; Plinio, V,18/74: *Scythopolim, antea Nysam, a Libero Patre sepulta nutrice ibi Scythis deductis;* Solino, ed. Mommsen, c. 36: Liber Pater cum humo nutricem tradidisset, condidit hoc oppidum, ut sepulturae titulum etiam urbis moenibus amplaret. Incolae deerant: e comitibus suis Scythas delegit, quos ut animi firmaret ad promptan resistendi violentiam, praemium loci nomen dedit. Sobre la otra derivación de los escitas, igualmente mitológica, cf. Malalas, ed. Dindorf, 140, y Cedreno, ed. Bekker I, 237. El Pseudo-Hegesipo, *De bello iudaico*, tomándolo de

La ciudad aparece con su nombre griego de Escitópolis durante el siglo III a.C., cuando era tributaria de los Tolomeos[309]. Cuando Antíoco el Grande invadió Palestina el año 218 a.C., la ciudad se le entregó voluntariamente[310]. Sin embargo, al igual que el resto de Palestina, no quedaría bajo el dominio permanente de Siria hasta el año 200 a.C. En tiempo de los Macabeos, Escitópolis aparece mencionada como una ciudad gentil, pero no como hostil a los judíos (2 Mac 12,29-31). Hacia finales del siglo II (*ca.* 107 a.C.) cayó bajo el dominio judío. El débil Antíoco IX Ciziceno fue incapaz de contener el avance de Juan Hircano, su general Epícrates entregó traidoramente la ciudad a los judíos (*Ant.*, XIII,10,3 [280] en *Bello*, I,2,7 [64ss] se da una versión diferente)[311]. Por este motivo pasó a formar parte de las posesiones de Alejandro Janeo (*Ant.*, XIII,15,4 [396]). Pompeyo separó una vez más la ciudad del territorio judío (*Ant.*, XIV,5,3 [88]; *Bello*, I,8,4 [166]). A partir de entonces permaneció independiente. Ni Herodes ni sus sucesores gobernaron la ciudad. Aparte de Plinio, NH V,18/74 (sobre Tolomeo, cf. p. 178, *supra*), también Josefo la describe como perteneciente a la Decápolis e incluso como una de sus mayores ciudades (*Bello*, III,9,7 [446]: ἥ δ' ἐστὶ μεγίστη τῆς Δεκαπόλεως).

Escitópolis utilizó la era pompeyana con comienzo en el otoño del año 64 a.C., como lo demuestra claramente una inscripción del año 519 d.C. fechada en el 585 de la ciudad. La idea de que también utilizó la era cesariana ha resultado carente de base. Los títulos de la ciudad, especialmente sobre monedas de Gordiano, son los de ἱερὰ ἄσ(υλος)[312]. Al estallar la primera

Josefo, *Bello*, III,9,1 (411s), añade su propia nota sobre Escitópolis (Hegesipo, III,19); *Ideoque memorata urbs Dianae Scythicae consecrata, tamquam ab Scythis condita, et appellata civitas Scytharum ut Massilia graecorum.* Esteban de Bizancio explica también el nombre por Σκυθῶν πόλις (cf. n. 303, *supra*). Sobre la tesis de que recibió su nombre de los escitas al servicio de los Tolomeos, cf. M. Avi-Yonah, IEJ 12 (1962) 127. A. H. M. Jones, CERP², 240, compara los nombres de las metrópolis egipcias del período tolemaico como Ginecópolis o Crocodilópolis.

309 Josefo, *Ant.*, XII,4,5 (183); cf. p. 130-131, *supra*. La atribución de monedas de Alejandro Magno con las letras Σχ a Escitópolis (cf. L. Müller, *Numismatique d'Alexandre le Grand*, 304-5; láms. 1429, 1464) ya no es aceptada; cf. BMC *Palestine*, xxxiv.

310 Polibio, V,70,4-5; cf. Walbank, *ad loc.;* Stark, *Baza*, 381; Niese, *Gesch. der griech. und makedon. Staaten* II, 378.

311 Sobre la cronología, cf. pp. 279s del vol. I.

312 Sobre las acuñaciones y la era, cf. de Saulcy, *Numismatique*,

guerra en el año 66 d.C., los rebeldes atacaron el territorio de Escitópolis (*Bello*, II,18,1 [458]), los habitantes judíos, por su propia seguridad, se vieron obligados a luchar al lado de los gentiles contra sus compatriotas. Sin embargo, los judíos fueron posteriormente atraídos hacia el bosque sagrado y allí les dieron muerte los gentiles. Se habla de trece mil personas en total (*Bello*, II,18,3-4 [466-76]; VII,8,7 [363]; *Vita*, 6 [26]). La noticia de Josefo, en relación con la guerra judía, de que Escitópolis estaba por aquella época bajo la obediencia de Agripa (*Vita*, 65 [349]), τῆς ὑπηκόου Βασιλεῖ ha de entenderse definitivamente no en el sentido de que perteneciera a su territorio, sino simplemente como que Escitópolis estaba del lado de Agripa y los romanos[313].

El territorio de Escitópolis debió de ser muy extenso. Con ocasión de la toma de la ciudad junto con Filoteria (ciudad situada sobre el Lago de Genesaret, identificable posiblemente con Bet-Yerá), por Antíoco el Grande el año 218 a.C., Polibio observa que los territorios sujetos a las dos ciudades habrían podido asegurar fácilmente el abastecimiento del ejército[314]. No está claro, sin embargo, si Polibio se refiere a los territorios en sentido técnico o al área perteneciente a una ciudad. Para épocas posteriores hay datos más claros. Según Josefo (*Vita*, 9 [42]), el territorio de Escitópolis confinaba con el de Gadara (cf. p. 185, *supra*). El mismo territorio es mencionado también en *Bello*, IV,8,2 (453).

No podemos seguir narrando aquí la historia subsiguiente de Escitópolis, que prosperó y floreció todavía durante siglos[315].

287-90; lám. XIV, nos 8-13; E. Schwartz, NGG (1906) 358s; BMC *Palestine*, xxxiv-vii, 75-77; S. Ben-Dor, *Concerning the Era of Nysa-Scythopolis:* PEQ 76 (1944) 152-56; 77 (1945) 47-48; H. Seyrig, *L'ère de Scythopolis:* RN N.S. 6 (1964) 64-67 (rechazando la era cesariana).

313 No hay motivo para deducir de ahí que Escitópolis perteneciera realmente a los dominios del rey Agripa II; sobre este tema, cf. vol. I, excurso sobre Agripa II.

314 Polibio, V,70,5: εὐθαρσῶς ἔσχε πρὸς τὰς μελλούσας ἐπιβολὰς διὰ τὸ τὴν ὑποτεταγμένην χώραν ταῖς πόλεσι ταύταις ῥαδίως δύνασθαι παντὶ τῷ στρατοπέδῳ χορηγεῖν καὶ δαψιλῆ παρασκευάζειν τὰ κατεπείγοντα πρὸς τὴν χρείαν. cf. Walbank, *ad. loc.* Sobre el territorio de Escitópolis durante el período romano, cf. Avi-Yonah, *Holy Land*, 138-40.

315 Sobre los abundantes hallazgos de época tardorromana en Escitópolis, cf. Vogel, *Bibliography*, s.v. *Bethshan*, y EAEHL I, s.v. *Beth-Shean*. Nótese que aparece en un papiro griego del año 685 d.C., *P. Nessana*, 74.

Sobre sus cultos, ritos, juegos y productos, cf. pp. 65, 78, 104 n. 213, *supra*.

20. *Pella*, Πέλλα. Josefo describe el territorio de Pella como límite septentrional de Perea[316]. Según Eusebio, la bíblica Yabéš dista de ella tan sólo seis millas romanas y está situada en la vía de Pella a Gerasa[317]. Dado que Gerasa se encuentra al sur de Wadi Jabis, Pella había de quedar un poco al norte de la misma. En consecuencia, se admite desde antiguo que las importantes ruinas de Tabagat Fahil, situadas en una terraza sobre el Jordán casi frente a Escitópolis (en dirección sudeste), señalan el antiguo emplazamiento de Pella. Lo confirma Eusebio[318] al señalar que Ammato queda a veintiuna millas romanas de Pella, lo que corresponde a la distancia entre la moderna Amata y Fahil[319]. El emplazamiento de Fahil es confirmado también por Plinio al aludir a Pella como *aquis divitem*[320]. Los manantiales calientes de Fahil, *ḥmt' dphl*, son mencionados también ocasionalmente en el Talmud de Jerusalén[321]. Se supone que Fahil es el nombre semí-

---

[316] *Bello*, III,3,3 (47); Perea es aquí la provincia judía del mismo nombre, por lo que se excluyen las ciudades de la Decápolis (cf. p. 26, *supra*). Perea como concepto geográfico podría entenderse como un término más amplio, que abarcaría hacia el norte, por ejemplo, Gadara; *Bello*, IV,7,3 (413).

[317] Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 32: ἡ δὲ Ἰάβις ἐπέκεινα τοῦ Ἰορδάνου νῦν ἐστι μεγίστη πόλις, Πέλλης διεστῶσα σημείοις ς' ἀνιόντων ἐπὶ Γερασάν. De manera semejante, *ibid.*, 110 (donde Jabis es designada, más correctamente, como una κώμη). Cf. Mittmann, *op. cit.*, 152-59, sobre los restos de esta vía y sus miliarios, y p. 147, sobre un miliario con la inscripción ἀπὸ Πελλῶν, con la distancia.

[318] Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 22.

[319] Cf. en general Guérin, *Galilée* I, 288-92; S. Merrill, *East of the Jordan* (1881) 442-47; G. Schumacher, *Pella* (1888) contiene una buena descripción del lugar y de sus ruinas, con mapa. Cf. finalmente R. H. Smith, *Pella of the Decapolis* I: *The 1967 Season of the College of Wooster Expedition to Pella* (1973) y sus informes preliminares: *The 1967 Excavations at Pella of the Decapolis:* ADAJ 14 (1969) 5-10; *Pella of the Decapolis:* «Archaeology» 21 (1968) 134-37; «Illustrated London News» (16 marzo 1968) 26-27. Cf. EAEHL II, s.v. *Fahil.* Sobre su historia, cf. Droysen, *Hellenismus* III, 2, 204s; Kuhn, *op. cit.* II, 370; RE s.v. *Pella* (4); Abel, *Géog. Pal.* II, 405-6; Avi-Yonah, *Holy Land,* 175 y, más extensamente, DB VII (1961-66) s.v. *Pella* (J.-M. Fenasse).

[320] Plinio, NH V,18/74; también, Schumacher, *op. cit.*, 31ss.

[321] jŠebu. 36c final: R. Zeíra marchó a *jmth' dpjl;* cf. A. Neu-

tico original; «Pella» habría sido elegido por los griegos a causa de la semejanza del sonido[322]. En cualquier caso, el nombre de Pella se tomó del de la conocida ciudad macedonia homónima. Como ésta fue el lugar de nacimiento de Alejandro Magno, se ha sugerido que esta Pella, al igual que la vecina Dión, fue fundada por el mismo Alejandro, como indica una glosa al texto de Esteban de Bizancio[323]. Sin embargo, a la vista de lo dudoso de esta noticia, se mantiene la posibilidad de que esta Pella fuera fundada por uno de los Diádocos, quizá Antígono, que mantuvo un dominio firme de Palestina durante unos diez años (311 a 301 a.C.; cf. p. 128, *supra*)[324]. Según otro pasaje de Esteban de Bizancio, esta Pella era también conocida como Βοῦτις. Esteban es también la única fuente en que se afirma que Pella fue también *Berenike,* nombre que le sería dado durante el período tolemaico[325].

---

bauer, *Géographie du Talmud,* 274. Sobre *Faḥl* en los geógrafos árabes, cf. G. Le Strange, *Palestine under the Moslems,* 439; A.-S. Marmardji, *Textes géographiques arabes sur la Palestine* (1951) 158-59.

322 Así también Th. Nöldeke, ZDMG (1885) 336.

323 Esteban de Biz., ed. Meineke, s.v. Δῖον · πόλις... Κοίλης Συρίας, κτίσμα 'Αλεξάνδρου, καὶ Πέλλα. Las palabras καὶ Πέλλα son presumiblemente una glosa introducida por un lector entendido que con ella quería aclarar que Pella, al igual que Dión, fue fundada por Alejandro Magno. La lectura ἡ καὶ Πέλλα es una corrección errónea de un editor anterior; cf. Droysen, *op. cit.* III, 2, 204s.

324 K. J. Beloch, «Archiv f. Papyrusforschung» 2 (1903) 233 = *Griech. Geschichte* IV, 2 (^{2}1927) 325-26, se inclina a adoptar este punto de vista. Una Pella siria se menciona también entre las fundaciones de Seleuco I en Apiano, *Syr.*, 57/296-98, y Eusebio, *Chron.*, ed. Schoene II, 116s (según el texto latino de Jerónimo: *Seleucus Antiochiam Laodiciam Seleuciam Apamiam Edessam Beroeam et Pellam urbes condidit;* así también Sincello, ed. Dindorf I, 520, y el texto armenio de Eusebio, en que únicamente falta Seleucia). Pero esta Pella es probablemente la ciudad de Apamea junto al Orontes, que fue llamada primero Apamea por su fundador Seleuco I y luego Pella, nombre que posteriormente se perdió (cf. en especial Pausanias Damasceno en Malalas, ed. Dindorf, 203 = Müller, FHG IV, 470 = Dindorf, *Historici graeci minores* I, 160; cf. también Estrabón, XVI,2,10/752; Esteban de Biz., s.v. 'Απάμεια; en Diodoro, XXI,20, Apamea aparece con el nombre de Pella. Las listas de Apiano y Eusebio mencionan Pella junto con Apamea como si se tratara de dos ciudades distintas, pero este error podría deberse a que el cambio de nombres se consideró una segunda fundación y tratado en consecuencia en las listas de fundaciones de ciudades. No hay referencia alguna a que Pella (de la Decápolis) fuera fundada por Seleuco I.

325 Esteban de Biz., s.v. Πέλλα· πόλις... Κοίλης Συρίας, ἡ

Pella es mencionada por vez primera en relación con la conquista de Palestina por Antíoco el Grande el año 218 a.C., cuando el rey, una vez tomado Atabyrion (Tabor), se volvió hacia el territorio situado al este del Jordán y se apoderó de Pella, Camún y Gefrún[326]. Alejandro Janeo conquistó y destruyó la ciudad por negarse a aceptar «las construmbres judías» (*Bello*, I,4,8 [104]; *Ant.*, XIII,15,4 [397])[327]. Fue separada del territorio judío por Pompeyo (*Ant.*, XIV,4,4 [75]; *Bello*, I,7,7 [156]). Eusebio y Epifanio, así como Plinio atestiguan que formaba parte de la Decápolis[328]. Las pocas monedas conocidas utilizan, como era de esperar, la era pompeyana. Están atestiguadas desde el reinado de Domiciano hasta el de Elagabal; una moneda del último período lleva la leyenda Φιλιπ(πέων) Πελλη(νῶν) τ(ὼν) π(ρὸς) Νυμφ(αίῳ) Κοι(λῆς) Συ(ρίας). El apelativo de «filípeos» podría remontarse a L. Marco Filipo, procónsul de Siria por los años 61-60 a.C. «Ninfeo» se referiría al edificio levantado allí sobre una fuente; como ya se ha dicho, Pella contaba con abundantes manantiales[329]. Josefo incluye a Pella entre las principales ciudades de las once toparquías de Judea (*Bello*, III,3,5 [55]), pero este error ha de atribuirse al mismo autor o a una corrupción del texto recibido (cf. el texto de la ed. Loeb, *ad loc.*). Al producirse la revuelta, durante la cual se dice que la comunidad cristiana de

---

Βοῦτις λεγομένη. Idem, s.v. Βερενῖκαι πολεῖς... ἔστι καὶ ἄλλη περὶ Συρίαν, ἥν Πέλλαν καλοῦσι. Cf. Tcherikover, *Hellenistic Civilisation*, 99.

[326] Polibio, V,70,12; cf. Walbank, *ad loc.*

[327] En el último pasaje se hace referencia con seguridad a esta Pella y no a otra localidad moabita del mismo nombre. Josefo menciona Pella justamente al final, después de haber enumerado las ciudades moabitas, simplemente porque quiere añadir una observación especial. En la edición del texto de Josefo por Niese, *Ant*, XIII,15,4 (397) se hace ininteligible a causa de la omisión de οὐχ delante de ὑποσχομένων.

[328] Plinio, NH V,18/74. (Sobre Tolomeo, cf. p. 178, *supra.*) Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 80; Epifanio, *Haer.*, 29,7; *De mens.*, 15.

[329] Sobre las monedas, cf. de Saulcy, *Numismatique*, 291-93; lám. XVI, n.° 8; K. Regling, *Nachlese zu den Münzen von Sinope und Pella:* «Num. Zeitschr.» 42 (1904) 15-18; W. Kubitschek, *Münzen von Pella in Palästina: ibid.*, 25-32; H. Herzfelder, *Contribution à la numismatique de la Décapole:* RN 39 (1936) 285-95; H. Seyrig, «Syria» 36 (1959) 69-70; A. Spijkerman, *An Unknown Coin-Type of Pella Decapoleos:* SBFLA 20 (1970) 353-58.

Jerusalén buscó refugio allí[330], Pella fue atacada por los insurgentes judíos (*Bello*, II,18,1 [458]). Durante los siglos V y VI d.C. se mencionan obispos cristianos de Pella[331].

21. *Dión*, Δίον. Entre las ciudades de este nombre, siete de las cuales son consignadas por Esteban de Bizancio, la más conocida es la Dión de Macedonia, al pie del Monte Olimpo. Por la noticia de Esteban de Bizancio se supone que, a semejanza de Pella (cf. p. 203, *supra*), esta Dión (de Celesiria) fue fundada por Alejandro Magno[332]. Según los cálculos astronómicos de Tolomeo V,15,23 (= ed. Didot, V,14,18). Dión se halla cerca de Pella, a 1/6 de grado este y a 1/6 de grado norte de la misma (así C. Müller en la ed. Didot, si bien las cifras consignadas en la tradición varían). Este dato concuerda con la noticia de Josefo acerca de la ruta seguida por la marcha de Pompeyo, concretamente que el rey judío Aristóbulo le acompañó en su expedición desde Damasco contra los nabateos hasta Dión. Allí se separó de repente Aristóbulo de Pompeyo y éste, como consecuencia, giró hacia el oeste y marchó, por Pella y Escitópolis, hacia Judea[333]. No hay, por consiguiente, motivos para rechazar los datos de Tolomeo y situar el emplazamiento de Dión más al norte[334].

---

330 Eusebio, HE III,5,2-3; Epifanio, *Haer.*, 29,7; *De mens.*, 15. Cf. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalen and the Christian Church* (1951) 168-73. En contra (defendiendo la autenticidad de la supuesta huida), S. Sowers, *The Circunstances and Recollection of the Pella Flight:* ThZ 26 (1970) 305-20. Cf. también R. H. Smith, *A Sarcophagus from Pella:* «Archaeology» 26 (1973) 250-56.

331 R. Le Quien, *Oriens Christianus* III, 698s.

332 Esteban de Biz. observa también sobre nuestra Dión: ἧς τὸ ὕδωρ νοσερόν y cita el siguiente epigrama: νᾶμα τὸ Διηνὸν γλυκερὸν ποτόν, ἥνιδε πίῃς/παύσει μὲν δίψης, εὐθὺ δὲ καὶ βιότου.

333 Josefo, *Ant.*, XIV,3,3-4 (46ss) *Bello*, I,6,4 (132). En ambos pasajes, Dión aparece en el texto únicamente en virtud de las enmiendas de Dindorf. Las ediciones anteriores dicen (*Ant.*, XIV,3,3 [47]): εἰς Δήλιον πόλιν, y (*Bello*, I,6,4 [132]): ἀπὸ Διοσπόλεως· En los mejores manuscritos (Cod. Pal.), el primer pasaje es εἰς Δεῖλον πόλιν, y en *Bello*, los manuscritos varían entre ἀπὸ Διὸς ἡλίου πόλεως y ἀπὸ Διασπόλεως; uno (El Cod. Bodl., no tenido en cuenta por Niese) dice ἀπὸ Δίου πόλεως (según Bernard y Hudson). A la vista del carácter de este manuscrito en otros pasajes (cf. Niese VI, proleg. p. L.), es incierto si ello se basa en una antigua tradición o si se trata de una conjetura de un copista. No puede en cualquier caso haber duda de que la enmienda es correcta (Διὸς ἡλίου se debería a Διὸς ἢ Δίου).

334 E. Schwartz, NGG (1906) 359-61, se inclinaba a localizar

Es poco lo que sabemos de la historia de Dión. Fue conquistada por Alejandro Janeo (*Ant.*, XIII,15,3 [393])[335], liberada por Pompeyo (*Ant.*, XIV,4,4 [75]) y por ello perteneció a la Decápolis (Plinio, NH V,18/74). Sobre Tolomeo, cf. p. 178, *supra*. Las monedas de Dión con la leyenda Δειηνῶν utilizan la era pompeyana; están atestiguadas únicamente para los reinados de Caracalla, Geta y en un caso de Elagabal[336]. La Δία mencionada por Hierocles y otros se identifica sin duda con esta Dión[337].

22. *Gerasa*, Γέρασα. La forma semítica *gršw* (Garshu) está actualmente atestiguada en una inscripción nabatea[338]. Las conocidas ruinas de Jeraš son las más importantes de la región situada al este del Jordán y, junto con las de Palmira, Baalbek y Petra, de Siria en general. Subsisten notables vestigios de edificios públicos, especialmente del hipódromo, los teatros, un arco triunfal, los templos de Zeus y Artemis, la muralla con puertas y torres, el foro y las tres calles principales, con tetrápilos en que dos calles que van en dirección este-oeste se cruzan con la calle principal, que va en dirección norte-sur. Los principales edificios son de los siglos I y II d.C. El conocimiento de las inscripciones ha sido muy incompleto durante bastante tiempo. No fueron estudiadas sistemáticamente (en la medida en que ello es posible a

---

Dión en el emplazamiento del Tell-el-Aš'ari, al este del Lago de Genesaret, donde según una inscripción hallada en dicha localidad (IGR III, 1164) debió de existir una ciudad antigua que utilizaba la era pompeyana (a menos que la piedra hubiera sido llevada desde otro sitio). Sobre Tell-el-Aš'ari, cf. ZDPV 20 (1897) 167, y el mapa de Schumacher, *ibid.*, sect. b 6. Sobre otros posibles emplazamientos, cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 306s; H. Bietenhard, ZDPV 79 (1963) 27.

[335] Sincello, ed. Dindorf I, 559, menciona entre las adquisiciones de Alejandro Janeo Λίαν, que sin duda, debería leerse Δίαν, como en todos los manuscritos de Josefo, *Ant.*, XIII,15 (393). Cf. H. Gelzer, *Julius Africanus* I, 257.

[336] Cf. de Saulcy, *Numismatique*, 378-83; lám. XIX, n.os 8-9; BMC *Syria*, lxxxv-vi, 303; BMC *Arabia*, xxxi-ii, 28; H. Seyrig, «Syria» 36 (1959) 68, 77 (con la moneda de Elagabal). Noticia del hallazgo de un tesoro de monedas en Migdal con nuevas monedas de diversas ciudades de la región, incluida Dión, en «Ḥadashot Archeologiot» 48-49 (enero de 1974) 41.

[337] Hierocles, *Synecd.*, ed. Parthey, 45; *Notitia episcopat.*, *ibid.*, 92. También en Josefo, *Ant.*, 15,3 (393), los manuscritos dicen Δίαν. Sobre Sincello, cf. n. 335, *supra*.

[338] J. Starcky, RB 72 (1965) 95-97.

falta de excavaciones) hasta 1895. Más tarde, entre los años 1928 y 1934, se desarrollaron excavaciones sistemáticas; la correspondiente memoria incluye una colección completa de las inscripciones conocidas hasta la fecha[339].

«Garasa»[340] aparece una o dos veces además de «Gerasa»[341]. La derivación del nombre a partir de los γέροντες (veteranos) de Alejandro Magno que habrían sido asentados allí es, por supuesto, una mera especulación etimológica[342]. Sin embargo, la tradición de que Gerasa fue fundada como ciudad helenística por Alejandro está claramente atestiguada por una moneda de la ciudad correspondiente al reinado de Cómmodo; el hecho de que todavía en el siglo I a.C. estuviera erigida en la ciudad una estatua de Perdicas sugeriría la existencia de una tradición de que la ciudad fue fundada por orden de Alejandro Magno[343]. Ciertamente existía ya como ciudad en el año 143/2 a.C., en que aparece la expresión «de los antioquenos junto al Crisorroas» (cf. *infra*) sobre una pesa de plomo fechada en el año 170 de la era seléucida[344]. La ciudad es mencionada por vez primera en un contexto narrativo durante el reinado de Alejandro Janeo,

---

339 Sobre las inscripciones, cf. C. B. Welles, en C. H. Kraeling, *Gerasa: City of the Decapolis* (1938) 355-494. Este volumen se distingue como el estudio más completo de cualquiera de las ciudades que aquí describimos. Sobre las inscripciones, cf. también B. Lifshitz, ZDPV 79 (1963) 91; 82 (1966) 58-59.

340 Un «Surus Garasenus» en un diploma del año 71 d. C. de Pompeya, CIL XVI, 15; posiblemente también en CIL III, 6958. En Plinio, NH V,18/74, la lista de las ciudades de la Decápolis, posiblemente habría que enmendar «Galasa» y leer «Garasa» en vez de «Gerasa».

341 Sobre su historia, cf. Kuhn, *op. cit.* II,370,383, y en especial Kraeling, *Gerasa*, 27-69. Para bibliografía posterior, cf. Vogel, *Bibliography*, s.v. *Jerash;* Avi-Yonah, *Gazetteer*, s.v. *Gerasa* I; EAEHL II, s.v. *Gerasa.* Breve presentación y descripción en G. Lankester Harding, *The Antiquities of Jordan* (^{2}1967) cap. iv. Nótese también la brillante exposición de M. I. Rostovtzeff, *Caravan Cities* (1932) cap. 3.

342 Cf. los pasajes de Yámblico y el *Etymolog. magnum* citados por Doroysen, *Hellenismus* III,2,202s; cf., Kraeling, *op. cit., 28;* Tcherikover, *Hellinistic Civilisation*, 100.

343 Cf. H. Seyrig, *Alexandre le Grand, fondateur de Gérasa:* «Syria» 42 (1965) 25-28. Las monedas dicen Ἀλέξ(ανδρος) Μακ(εδὼν) κτί(στης) Γεράσων. Sobre la estatua de Perdicas, cf. *Gerasa*, 423, n. 137.

344 Sobre la inscripción, cf. *Gerasa*, 416, n. 251, con la nueva lec-

cuando estaba dominada por un cierto Teodoro (hijo del tirano Zenón Cotilas de Filadelfia). Alejandro Janeo la conquistó hacia el final de su reinado después de un duro asedio[345]. Murió mientras sitiaba la fortaleza de Ragaba «en el distrito de Gerasa» (ἐν τοῦ Γερασηνῶν ὅροις)[346]. Gerasa fue también sin duda liberada por Pompeyo, ya que a continuación se enumera entre las ciudades de la Decápolis y utilizó la era pompeyana[347]. Al estallar la revuelta, fue atacada por los sublevados (*Bello*, II,18,1 [458]); sin embargo, los judíos que vivían en la ciudad fueron perdonados por los habitantes no judíos (*Bello*, II,18,5 [480]). La Gerasa que fue conquistada por Lucio Anio bajo el mando de Vespasiano (*Bello*, IV,9,1 [487]) no puede ser esta Gerasa, ya que, como ciudad griega, se mantendría favorable a los romanos[348].

Durante el siglo II d.C. era aún conocida Gerasa como «Antioquía junto al Crisorroas», y sus habitantes como «antioquenos junto al Crisorroas, antiguos gerasenos», designación procedente del período seléucida (cf. *supra*). Así lo atestigua cierto número de inscripciones y tipos monetales. Las inscripciones procedentes de Gerasa que ostentan este título datan del período comprendido entre los reinados de Trajano y los del comienzo del siglo III; una dedicatoria, procedente de Pérgamo, a C. Antio Aulo Julio Cuadrato, *legatus* de Siria en el año 102-4 d.C., hecha

---

tura de H. Seyrig, *Notes on the Syrian Coins:* «Numismatic Notes and Monographs» 119 (1950) 33, n. 45.

345 *Bello*, I,4,8 (104). En el pasaje paralelo, *Ant.*, XIII,15,3 (393), en lugar de Ἔσσαν aparece Γέρασαν. Teniendo en cuenta que el contexto exige, sin duda, que se trate de la misma ciudad, que el texto de *Bello* es en general más fidedigno que el de *Ant.*, y finalmente, por el hecho de que es dudosa la existencia de una ciudad llamada Essa (cf. Neubauer, *Géographie*, 38), la lectura de *Bello* es la versión que debe aceptarse.

346 *Ant.*, XIII,15,5 (398). Ragaba difícilmente puede ser la Ἐργά de Eusebio, *Onomast.*, ed., Klostermann, 16; se halla a 15 millas romanas al oeste de Gerasa y por ello es de suponer que pasara bajo el gobierno de Alejandro Janeo antes de que fuera conquistada Gerasa.

347 Esteban de Biz., s.v. Γέρασα · πόλις τῆς Κοίλης Συρίας, τῆς Δεκαπόλεως (tal es la lectura aceptada también por Meineke, en vez de la tradicional τεσσαρακαιδεκαπόλεως). En cuanto a Tolomeo, cf. p. 178, *supra*. Sobre la era de Gerasa, nótense también las inscripciones procedentes del teatro, fechadas en el año 153 de la era (90/91 d. C.) y la designación del legado de Siria (A. Buccius) Lappius Maximus, «Newsletter ASOR» 4 (octubre 1974) 2 = AE (1973) 558.

348 Sobre las posibles identificaciones de esta «Gerasa», cf. Schalit, *Namenwörtenbuch zu Flavius Josephus*, s.v. *Gerasa* 2.

por los «antioquenos junto al Crisorroas», dataría de un momento anterior a su segundo consulado, en el año 105[349]; un epitafio que consta de cuatro dísticos corresponde a los finales de la época imperial[350]. Las dos monedas ostentan la inscripción 'Αντιοχέων τῶ(ν) πρ(ὸς) Χρ (υσορόᾳ) τῶ(ν) πρ(ότερον) Γε (ρασηνῶν). Ambos tipos pertenecen al período de Marco Aurelio (una lleva la efigie de Marco Aurelio con la correspondiente inscripción; la otra lleva la de Lucio Vero y su correspondiente inscripción)[351]. El Crisorroas, por supuesto, sólo puede ser el Wadi Jeraš, que fluye a través de Gerasa, y no el Nahr Barada, llamado también Crisorroas, que fluye desde el Líbano hacia Damasco[352].

Las inscripciones han aportado un cúmulo de datos sobre la constitución cívica de Gerasa. La expresión «el consejo y el pueblo» (ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος) aparece en cierto número de documentos de los siglos I y II[353]. Desde tiempos de Adriano, parece que la expresión más común es ἡ πόλις. En dos inscripciones se mencionan numerosos oficios, sobre todo en una[354] de comien-

[349] Sobre este título, cf. *Gerasa,* 401, n. 56/7 (115) y 58 (130); 426, n. 147 (179-80?); 406, n. 69 (190 ó 191); 428 (209-11). Nótese también la inscripción latina en p. 390, n. 30, dedicatoria de los *equites singulares* de Adriano que invernaron allí el año 129/30: *Antioch[i]ae ad Chrysorhoan quae et Gerasa hiera et asylo(s) et autonomos.* Sobre la dedicatoria de Pérgamo, cf. *Inschriften v. Pergamon* II (1895) 301, n. 437 = IGR IV, 374: 'Αντιοχέων τῶν [πρὸς τ]ῷ Χρυσορὸᾳ ἡ [β]ουλὴ καὶ ὁ δῆμ[ος] sobre Cuadrato, cf. PIR² I,507.

[350] Gerasa, 456, n. 352.

[351] Sobre las monedas, cf. BMC *Arabia,* xxxiii-v,31-32; cf. finalmente A. Spijkerman, *A List of the Coins of Gerasa Decapoleos:* SBFLA 25 (1975) 73-84. Sobre hallazgos de monedas de Gerasa, cf. A. R. Bellinger, *Coins from Jerash:* NNM 81 (1938) resumido en *Gerasa,* 497-503.

[352] El nombre Chrysorhoas está atestiguado para el Nahr Barada por Estrabón, XVI,2,16 (755); Plinio, NH V,18/74; Tolomeo, V,15,9 (ed. Didot, V,14,7). Pero es frecuente también en otras regiones, cf. RE s.v. *Chrysorrhoas.*

[353] Inscripción de Pérgamo del reinado de Trajano (cf. n. 349, *supra*). Inscripción de Jeraš en honor de Trajano, IGR III, 1346 = Gerasa, 424, n. 141; cf. 438, n. 181 (117 d. C.) y 382, n. 15 (143). Sobre el γραμματεὺς βουλῆς καὶ δήμου cf. nn. 45-46 (66/7; cf. *infra*).

[354] OGIS 621 = IGR III, 1376 = Gerasa, 395, n. 45: [ἐπὶ τ]ῆς ἀρχῆς 'Απολλωνίο[υ 'Ηφαι<σ>]τίωνος προέδρου καὶ... Δημητρίου δεκαπρ(ώτου) [διὰ β]ίου πόλεως καὶ 'Αντιόχ[ου 'Αρίστ]ωνος ἀρχόντων καὶ Ξέρ[ξου Χ] αιρέου γραμματέ[ως]. (cf. n. 46). Se da la

zos del siglo I d.C. y en otra del año 259[355]. Hay además otros datos aislados. El material se recopila brevemente, junto con las aportaciones de las dos inscripciones citadas[356]. En algún momento a comienzos del siglo III, quizá bajo Caracalla o, más verosímilmente, Elagabal, Gerasa se habría convertido en *colonia* con el título de *Colonia Aurelia Antoniniana*[357].

Sobre la era utilizada en Gerasa, las monedas descubiertas hasta ahora no aportan datos concluyentes. El material epigráfico es más abundante. La era usual de Gerasa, como ocurre con casi todas las ciudades de la Decápolis, era la pompeyana. La conjetura formulada por Clermont-Ganneau, en el sentido de que debía de ser así, ha sido confirmada por los datos epigráficos[358].

---

fecha del 129 de la era de Gerasa, equivalente al 66/67; cf. n. 358, *infra*. ἀρχόντων se refiere a los tres individuos ya designados, al primero de los cuales se llama también πρόεδρος, y al segundo δεκάπρωτος διὰ βίου.

[355] *Gerasa*, 408, n. 74: ἔτους ακτ' Ξάνθικου γκ'· γραμματίας Μάρωνος 'Αββίβου καὶ συναρχίας αὐτοῦ Γάμου ἄρχοντος καὶ Μαλχαίου καὶ διοικητῶν 'Εριννίου καί 'Αρίστωνος καὶ τῶν πέντε...

[356] πρόεδρος: n[os] 45-6,73,190.
πρῶτος τῆς πόλεως: 188.
δεκάπρωτος: 45-6.
γραμματεύς: 45-6, 181?
διοικητής: 74.
οἱ πέντε: 74.
ἀγορανόμος (ἀγορανομοῦντος): 53, 134, 188.
γυμνασιάρχης: OGIS 662 = *Gerasa,* 375, n. 4; cf. nn. 3 y? 192.
ἐπιμελητής: n[os] 40, 46, 114, 146, 150-52, 154-59, 161, 168, 172, 186.
ξυστάρχης: 172.

[357] El dato de dos inscripciones restauradas, *Gerasa,* 437, n° 179: *Coloniae Aur(eliae) Antoninianae;* 442, n° 191: [πά]πρωνα τῆς κ[ολω]νείας. Nótese, sin embargo, que en la inscripción del año 259 (cf. n. 355, *supra)* aparece la ciudad dotada todavía de una constitución griega.

[358] C. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale* I (1895) 142; *Rec. d'arch. or.* II, 17s; G. Kubitschek, *Die Ären von Medaba und von Gerasa:* «Mitt. Geogr. Ges. Wien» 43 (1900) 368-73; sobre Gerasa, 369-73; E. Schwartz, *Die Ären von Gerasa und Eleutheropolis:* NGC (1906) 340-95; sobre Gerasa, 361-65. Kubitschek y Schwartz se atienen consecuentemente a la era pompeyana. Dittenberger hizo lo mismo, excepto en el caso de la inscripción de que se hablará en la nota 359. Para un estudio exhaustivo de las inscripciones, cf. C. C.

Hoy puede darse por seguro que la era pompeyana (o más exactamente, como suele expresarse localmente, «la era de la ciudad») a partir del 62 a.C. (otoño) era la única utilizada durante este período. Está atestiguada hasta el año 611 d.C.[359]. Dado que a partir de Trajano, Gerasa formó parte de la provincia de Arabia (cf. *infra*), sería de esperar que desde ese momento se utilizara la era de la provincia. De hecho, algunos investigadores, sobre bases paleográficas, se han sentido inclinados a suponer su empleo en algunas fechas. Pero es muy inverosímil el uso simultáneo de una era y de otra sin más indicación. Lo cierto es que la era pompeyana, o de la ciudad está tan perfectamente documentada para los siglos II y III como para el período bizantino, hasta comienzos del siglo VII[360].

Al igual que todas las ciudades de la Decápolis, Gerasa perte-

McCown, *The Calendar and Era of Gerasa:* TaPhA 64 (1933) 81-88; cf. *Gerasa*, 358.

[359] McCown, *op. cit.*, discute las eras alternativas que han sido propuestas. En particular, las lecturas anteriores de *Gerasa*, 395, n° 45 (cf. *supra*) daban ἔτους θκρ' [ἀπὸ τῆ]ς Σεβαστῆς εἰρήν[ης] y de ahí la suposición de una era a partir de Actium (31 a.C.). Pero la era de Actium nunca es designada de este modo; era una era τῆς νίκης, no τῆς εἰρήνης. Dittenberger, OGIS 621, supone que el punto de partida es el año 9 a.C., fecha en que fue erigido el gran altar de la Paz en el Campo de Marte. Ambas serían excepcionales en el caso de Gerasa. Kubitschek, *op. cit.*, 370, y Schwartz, *op. cit.*, 362, proponen en consecuencia la lectura [ὑπερ τῆ]ς Σεβαστῆς εἰρήν[ης] y sugieren que el año θκρ' (129) se refiere a la era pompeyana = 66/67. Esta lectura queda ahora confirmada por el duplicado, n° 46. Puede ser también importante el dato de que, cuando el rey armenio Tiridates rindió homenaje a Nerón en Roma el año 66 d.C. (Dión Casio, LXIII,1,7; cf. Tácito, *Ann.*, XV,29; XVI,23 = Plinio, NH XXX,16s), el templo de Jano fue cerrado (Suetonio, *Nerón*, 13-14) y que los hermanos arvales, presumiblemente con el mismo motivo, sacrificaron una becerra por la paz también el año 66 d.C. Cf. H. Henzen, *Acta fratrum arvalium*, 85; CIL VI, 2044, 12; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (1902) 277. Las inscripciones de Gerasa fechadas en el año 66/67, de las que sólo se ha conservado el comienzo, han de estar por consiguiente relacionadas también con una dedicación hecha por las autoridades de la ciudad en la fiesta de Σεβαστὴ εἰρήνη (la misma expresión aparece también en el texto griego del *Monumentum Ancyranum*, en conexión con el gran altar de la Paz erigido en el Campo de Marte; cf. Mommsen, *Res gestae divi Augusti* (2ª ed.) 49. Cf. el comentario de Welles, *Gerasa*, 396.

[360] Hoy se acepta en general que la era de la provincia de Arabia (106, n.° 105) no estuvo en uso en Gerasa. Cf. McCown, *op. cit.*, 29.

neció originalmente a la provincia de Siria. La inscripción procedente de Pérgamo (cf. n. 349, *supra*) así lo asegura para la primera parte del reinado de Trajano; incluso el geógrafo Tolomeo, que escribió bajo Antonino Pío (y que llegó a conocer la fundación de Aelia por Adriano), habla de Gerasa como parte, al igual que el resto de la Decápolis, de la provincia de Siria[361]. Para ello, sin embargo, debió de utilizar noticias anteriores, pues las inscripciones prueban que ya bajo Trajano, Gerasa pertenecía a la provincia de Arabia, y ello debió de ser así ya desde el comienzo de ésta en el año 106[362]. De los gobernadores de Arabia que nos son conocidos[363], los siguientes están atestiguados en relación con Gerasa: 1) C. Claudio Severo (107-115)[364]; 2) Ti. Julio Ju-

---

[361] Tolomeo, V,15,23 = ed. Didot, I,2 (París 1901) V,14,18; cf. p. 178, *supra*. Sobre las fechas de Tolomeo, cf. RE s.v. *Ptolemaios* (66).

[362] Así lo demostró A. von Domaszewski, CIL III, p. 2315, preámbulo al nº 14156. Cf. también R. E. Brünnow y A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia* III (1909) 264-68 (sobre Gerasa, p. 265). Anteriormente se proponía una fecha mucho más tardía para la asignación de Gerasa a la provincia de Arabia. J. Marquardt, *Rösmiche Staatsverwaltung* I, 433, se inclinaba a situar esta medida hacia el año 295 d.C. Rohden, *De Palaestina et Arabia* (1885) 11, trató de demostrar que se produjo bajo Septimio Severo (193-211). C. Clermont-Ganneau reconoció correctamente que Gerasa pertenecía a Arabia ya en el año 162 d.C., *Et. d'arch. or.* II (1897) 85-86, 88-89. Cf. en definitiva G. W. Bowersock, *The Annexation and Original Garrison of Arabia:* ZPE 5 (1970) 37-47, especialmente 37-39.

[363] Una lista reciente de todos los gobernadores de Arabia conocidos en G. W. Bowersock, *A Report on Arabia Provincia:* JRS 61 (1971) 219-42, en 235-36.

[364] C. Claudio Severo construyó por orden de Trajano el año 111 d.C. una nueva vía desde la frontera de Siria hasta el Mar Rojo: *Traianus... trib. pot. XV... redacta in formam provinciae Arabia viam novam a finibus Syriae usque ad mare rubrum aperuit et stravit per C. Claudium Severum leg. Aug. pr. pr.* También, en diferentes estados de conservación, sobre varios miliarios de la vía de Petra a Filadelfia, CIL III, 14149, 19, 21, 30; cf. vol. I, p. 743. C. Brünnow y von Domaszewski, *op cit.* II, 83-86; III, 287. Referencias exhaustivas a las inscripciones de Claudio Severo en PIR^2 C 1023. Severo, por supuesto, ejecutó este proyecto en calidad de gobernador de Arabia. Al año siguiente, el 112 d.C., mejoró también la vía al noroeste de Gerasa: *Traianus... trib. potest. XVI... refecit per C. Claudium Severum leg. Aug. pr. pr.* También sobre tres miliarios con los números III, VI y VII en Suf, al noroeste de Gerasa, a donde fueron evidentemente llevados desde algún paraje cercano; Brünnow y Domaszewski, *op. cit.* II, 240 = CIL III, 14176^3; cf. 14176^2; lista completa de los miliarios

liano Alejandro (*ca.* 125; cf. M. Sartre, ADAJ 21 [1976] 105-8); 3) C. Allio Fusciano (quizá antes de 140; cf. *Gerasa*, 433, nn. 165-67; PIR^2 A 544 y Bowersock, JRS 61 [1971] 235); 4) L. Emilio Caro (142/3)[365]; 5) L. Atidio Corneliano (atestiguado como legado de Arabia y cónsul *suffectus* el año 150)[366]; 6) P. Julio Geminio Marciano (entre 162 y 166[367]; numerosas inscripciones de Gerasa atestiguan su nombre)[368]; 7) Q. Antistio Advento (verosímilmente bajo Marco Aurelio, el año 166-167 d.C.)[369].

Durante el siglo IV, Gerasa fue una de las más importantes ciudades de la provincia de Arabia[370]. Su territorio era tan ex-

---

de Claudio Severo con las distancias medidas a partir de Gerasa en *Gerasa,* 462-63 (n°s 252-57). Nótese también la inscripción, Gerasa, 401, n° 56/57, con una dedicatoria a Trajano en el año 115 en que se menciona como legado a Claudio Severo. No puede haber duda, por consiguiente, de que Gerasa pertenecía a Arabia durante el mandato de Severo como gobernador. Sobre miliarios posteriores de la vía a Adora, nótese S. Mittmann, *The Roman Road from Gerasa to Adora:* ADAJ 10-11 (1965-66) 65-87; idem, *Beiträge zur Siedlungs und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes* (1907) lám. 4 (vías romanas de Gerasa a Pella, Filadelfia y posiblemente Bostra); cf. en p. 157 un miliario de Claudio Severo.

365 L. Emilio Caro es conocido desde hace tiempo como gobernador de Arabia; sobre Filadelfia, cf. n. 388, *infra.* Que Gerasa formaba parte de este territorio en tiempos de Antonino Pío se desprende claramente de una alusión que se le hace como gobernador en una inscripción del año 143; cf. *Gerasa,* 382, n° 15. Cf. PIR^2 A 338.

366 *Gerasa,* 402, n° 60; 432, n° 163. Aparece como legado de Siria en un diploma militar del año 156/7 hallado en Bulgaria, CIL XVI, 106. Fue derrotado por los partos al comienzo del reinado de Marco Aurelio, SHA, *Vita Marci,* 8, pero era aún gobernador de Siria el año 162, CIL III, 6658. Cf. PIR^2 A 1341.

367 CIL III, 96 (Bostra); VIII, 7.050-52 (Cirta); PIR^2 I 340. Sobre miliarios con su nombre y la fecha del año 162 en la vía de Petra a Filadelfia, cf. CIL II, 14149$^{23, 32, 41}$; Brünnow y Domaszewski, *Die Provincia Arabia* I (1904) 37, 82, 85; de Filadelfia a Bostra: II, 312-23; de Filadelfia a Gerasa, CIL III, 14173, 14175^3 = Gerasa, 463, n° 257; 14175^2 = ibid., n° 259; 14177 = n° 258.

368 Gerasa, 380-81, n°s 11-12; 405, n° 645.

369 Está atestiguado como gobernador de Arabia por una inscripción procedente de Bostra: CIL III, 92. Sobre la fecha del año 166/7, cf. PIR^2 A 754, Cf. *Gerasa,* 433-34 n° 166; Κρισπῖναν σύμβιον Κ(οΐντου) Ἀντιστίου Ἀδουέντου ὑπάτου ἡ πόλις. Sobre gobernadores posteriores atestiguados en inscripciones de Gerasa, cf. *Gerasa,* 591-92.

370 Amiano Marcelino, XIV,8,13: *Haec quoque civitates habet inter oppida quaedam ingentes Bostram et Gerasam atque Philadelphiam*

tenso que Jerónimo pudo decir que lo que antes se llamaba Galaad, ahora se conocía como Gerasa[371].

Esteban de Bizancio menciona a varios personajes famosos oriundos de Gerasa[372]. Son conocidos también los nombres de varios obispos cristianos[373].

Sobre sus cultos y festividades, cf. pp. 65, 78, *supra*.

23. *Filadelfia*, Φιλαδέλφεια, la antigua capital de los ammonitas, llamada en el Antiguo Testamento *rbt bny ʿmwn*, Rabbá de los ammonitas (la ciudad de los ammonitas) o, en forma abreviada, *rbh*, Rabbá[374]. En uno de los papiros de Zenón del año 259 a.C. (PSI 616) se emplea todavía este nombre (Ῥαββαταμμάνοις), también lo utiliza Polibio[375]; en Esteban de Bizancio, Jerónimo y Eusebio aparecen como Ammán y Ammana[376]. La localización de la ciudad está claramente atestiguada

---

murorum firmitate cautissimas. Cf. Eusebio, *Onomast*., ed. Klostermann, 64: Γέρασα, πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας. Sobre la historia de la ciudad en época romana tardía, cf. *Gerasa*, 56-59; nótese la extensión de las ruinas de iglesias y otras construcciones del período cristiano, *ibid*., 172-296.

[371] Jerónimo, *Com. in Abd*., 19 (PL XXV, col. 1114): *Beniamin autem... cunctam possidebit Arabiam, quae prius vocabatur Galaad et nunc Gerasa nuncupatur*. También, un midraš tardío (M. Shemuel, ed. Buber, cap. 13) afirma que *grš* es Galaad. Sobre el territorio de Gerasa, cf. Avi-Yonah, *Holy Land*,175-77.

[372] Esteban de Biz., s.v. Γέρασα ἐξ αὐτῆς Ἀρίστων ῥήτωρ ἀστεῖός ἐστιν... καὶ Κήρυκος σοφιστὴς καὶ Πλάτων νομικὸς ῥήτωρ. A esto debe añadirse el filósofo neopitagórico y matemático Nicómaco de Gerasa, del siglo II d.C. Cf. p. 81, *supra*.

[373] Epifanio, *Haer*., 73,26. R. le Quien, *Oriens christianus* II, cols. 859s. A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* II (1924), 702.

[374] Dt 3,11; Jos 13,25; 2 Sm 11,1; 12,26-29; Jr 49,2-3; Ez 21,25; 25,5; Am 1,14; 1 Cr 20,1. Sobre la identidad de Rabbá de los ammonitas y Filadelfia, cf. n. 376 y 378, *infra*. Sobre Rabbat-Ammón durante el período bíblico, cf. Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967) índice, s.v. Nótese también la inscripción fragmentaria, quizá del siglo VII-VI a.C., del teatro de Ammán, con las palabras Ben Ammi (*bn ʿmy*): ADAJ 12-13 (1967-68) 65-67.

[375] Polibio, V,71,4: Ῥαββατάμανα. Cf. Walbank, *ad loc*. También Esteban de Biz., s.v. Ῥαββατάμμανα, πόλις τῆς ὀρεινῆς Ἀραβίας.

[376] Eusebio, *Onomast*., ed. Klostermann, 16: Ἀμμᾶν ἡ νῦν Φιλαδελφία, πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας. *Ibid*., 24: Ἀμμών... αὕτη ἐστιν Ἀμμᾶν ἡ καὶ Φιλαδελφία πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας. Cf. *ibid*., 146: Ραββάϑ [*cod*. Ῥαββά] πόλις βασιλείας Ἀμμών,

por las extensas ruinas que aún pueden verse en la actual Ammán, así como por el creciente número de inscripciones allí descubiertas (cf. *infra*). Al igual que las de Kanatha y Gerasa, las ruinas son de época romana[377]. El nombre de Φιλαδέλφεια le sería dado a la ciudad por Tolomeo II Filadelfo, al que ha de atribuirse su helenización[378].

En tiempos de Antíoco el Grande fue una plaza fuerte. El monarca trató de tomarla el año 218 a.C. por asalto, pero no cayó en sus manos hasta que un prisionero le enseñó el pasadizo subterráneo que utilizaban los habitantes para aprovisionarse de agua. Antíoco bloqueó aquel acceso y de este modo obligó a la ciudad a rendirse[379]. Hacia el año 135 a.C. (cuando ocurrió la

---

αὕτη ἐστὶ Φιλαδελφία. Jerónimo, *In Naum*, 3,8-12 (CCL LXXVI A, 564-65): *Ammana, quae nunc vocatur Philadelphia*. Esteban de Biz., cf. n. 378, *infra*.

[377] Cf. Conder, *The Survey of Eastern Palestine* I (1889) 19-64 (descripción exhaustiva de las ruinas con un plano exacto). Ilustraciones: Brünnow y Domaszewski, *Die Provincia Arabia* II (1905) 216-20 (bibliografía anterior en p. 216). Sobre el estado de las ruinas a comienzos del presente siglo, cf. la presentación exhaustiva de H. C. Butler, *Pub. Princeton Univ. Arch. Exped. Syria 1904-5* II A(1907) 34-62. Para las excavaciones desarrolladas desde la instauración del Reino de Jordania, cf. ADAJ 1 (1951) 7-16; 14 (1969) 28-33 (bibliografía) 15 (1970) 11-15; 18 (1973) 17-35. Nótese en especial A. Hadidi, *The Excavations of the Roman Forum at Amman (Philadelphia), 1904-67:* ADAJ 19 (1974) 71-91 (con bibliografía y resumen de las anteriores excavaciones). Cf. también Vogel, *Bibliography*, s.v. *Ammân*. Sobre su historia, cf. Kuhn, *op. cit.* II, 383s; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 391-93; EB e IDB s.v. *Rabbah;* Thomsen, *Loca Sancta*, 113; RE s.v. *Philadelphia* (3); Abel, *Géog. Pal.* II, 424-25; Avi-Yonah, *Holy Land*, 177. Breve presentación en G. Lankester Harding, *The Antiquities of Jordan* (^{2}1967) 61-70.

[378] Esteban de Biz., s.v. Φιλαδέλφεια... τῆς Συρίας ἐπιφανὴς πόλις, ἡ πρότερον Ἄμμανα, εἶτ' Ἀστάρτη, εἶτα Φιλαδέλφεια ἀπὸ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου. Jerónimo, *In Hiezech.*, 25 (CCL LXXXV, 335): *Rabbath, quae hodie a rege Aegypti Ptolomaeo cognomento Philadelpho, qui Arabiam tenuit cum Iudaea, Philadelphia nuncupata est.* C. L. Müller, *Numimastique d'Alexandre le Grand* (1885) 309, láms. 1473ss, atribuyó ciertas monedas de Alejandro Magno con la letra Φ a nuestra Filadelfia; es posible que incluso en tiempos de Tolomeo II se siguieran acuñando monedas con el nombre de Alejandro, pero esta interpretación es dudosa. Si hemos de remontarnos hasta Tolomeo II, podríamos pensar también en Filoteria (Polibio, V,70), por ejemplo.

[379] Polibio, V, 71,4-11. Las prospecciones de Conder en la zona

muerte de Simón Macabeo), Filadelfia estaba en poder de un cierto Zenón Cotilas (*Ant.*, XIII,8,1 [235]; *Bello*, I,2,4 [60]). No fue tomada por Alejandro Janeo, aunque éste conquistó Gerasa al norte y Ješbón al sur. De ahí que no aparezca entre las ciudades separadas por Pompeyo del territorio judío. Sin embargo, fue posteriormente incluida por el mismo Pompeyo entre las ciudades de la Decápolis[380], y por este motivo utilizó Filadelfia la era pompeyana[381]. Herodes luchó en sus inmediaciones contra los árabes[382]. El año 44 d.C. estalló un sangriento conflicto entre los judíos de Perea y los habitantes de Filadelfia a propósito de los límites de una aldea llamada Mia en el texto actual de Josefo, aunque probablemente su nombre era el de Zia (*Ant.*, XX,1,1 [2])[383]. El año 69 d.C. se habla de soldados romanos procedentes de Filadelfia[384]. Al estallar la sublevación, Filadelfia fue atacada por los judíos (*Bello*, II,18,1 [458]).

---

norte de Ammán dieron por resultado el descubrimiento de un pasadizo que posiblemente es el mismo que menciona Polibio; cf. *The discovery at Ammān:* «Athenaeum» 2905 (1883) 832; cf. también PEFQSt (1882) 109, y en especial Conder, *The Survey of Eastern Palestine* I (1889) 34.

[380] Plinio, NH V,18/74. Sobre Tolomeo, cf. p. 178, *supra*.

[381] *Chron. Paschale* (ed. Dindorf I, 351) ad Olymp., 179,2 = 63 a.C.: Φιλαδελφεῖς ἐντεῦθεν ἀριθμοῦσι τοὺς ἑαυτῶν χρόνους. La era aparece también frecuentemente en monedas; sobre éstas, cf. de Saulcy, *Numismatique*, 386-92; lám. XXII, n.os 3-9; BMC *Syria*, lxxxix-xci, 3096; BMC *Arabia*, xxxix-xli, 37-41; cf. también A. Alt, *Inschriftliches zu den Ären von Scythopolis und Philadelphia:* ZDPV 55 (1932) 128-34, especialmente 152-54.

[382] *Bello*, I,19,5 (380); en el pasaje paralelo, *Ant.*, XV,5,4 (148), no se menciona Filadelfia.

[383] Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 94, menciona una aldea llamada Zia, situada a 15 millas romanas al oeste de Filadelfia: καὶ ἔστι νῦν Ζία κώμη ὡς ἀπὸ ιε' σημείων Φιλαδελφίας ἐπὶ δυσμάς.

[384] Un cierto «Proculus Rabili f(ilius)» de Filadelfia sirvió en la *Cohors II Italica civium Romanorum* estacionada en Siria hacia el año 70 d.C. El hecho de que esta lápida fuera hallada en Carnuntum (junto al Danubio, aguas abajo de Viena) hace pensar que el personaje en cuestión pertenecía a las tropas que Muciano condujo desde Siria hacia el oeste a finales del año 69; CIL III, 13483a. También se conoce un «Domitius Domitii f.» de Filadelfia en un diploma del año 88 procedente de Marruecos; AE (1953) 74. Un «M. Ulpius C. fil.» de Filadelfia aparece en una lista del año 194 d.C.; CIL III, 6580. Se trata también probablemente de una referencia a nuestra Filadelfia; Mommsen, «Ephem. epigr.» V, 206; posiblemente también AE (1949) 198 (Drobeta).

Al igual que en el caso de Gerasa, el geógrafo Tolomeo, que escribía bajo Antonino Pío, dio por supuesto que Filadelfia pertenecía a la provincia de Siria y, más concretamente, a Celesiria (Tolomeo, V,15,22-23 = ed. Didot, V,14,18; cf. p. 178, *supra*). Esta noticia concuerda con el hecho de que en Esteban de Bizancio y en las monedas las ciudades de la Decápolis como tales se definen como pertenecientes a la Celesiria (en Esteban, Escitópolis, Pella, Dión, Gerasa; en monedas, Abila hasta Caracalla, Gadara hasta Elagabal). Pero las monedas de Filadelfia con la inscripción Φιλαδελφέων Κοίλης Συρίας continúan hasta el tiempo de Severo Alejandro[385]. En el caso de Abila y Gadara, la adición de Κοι. Συρ. es también correcta desde el punto de vista oficial romano, ya que Siria fue dividida a partir de la época de Septimio Severo en Siro-Fenicia y Celesiria (comprendiendo la segunda la zona norte y el interior de Siria, con capital en Antioquía)[386], pero las ciudades de la Decápolis pudieron muy bien quedar incluidas en la Celesiria a pesar de su situación más al sur. Filadelfia, sin embargo, pertenecía con seguridad a la provincia de Arabia desde tiempos de Trajano. Las razones propuestas más arriba para Gerasa en este sentido (cf. pp. 212-213, *supra*) son también válidas para Filadelfia, situada más al sur.

En tiempos de Trajano, el gobernador C. Claudio Severo construyó una vía que llevaba de Bostra a Petra, concretamente el año 111 d.C., con el fin de unir estas dos importantes ciudades de la recién creada provincia de Arabia entre sí y con el Mar Rojo. Pero esta vía atravesaba Filadelfia, por lo que es de suponer que también esta ciudad pertenecería a la provincia de Arabia. El hecho ha de darse por supuesto en cualquier caso, ya que Gerasa, situada más al norte, formaba ya parte de Arabia. Por añadidura, tenemos la prueba de que Filadelfia estaba anexionada a Arabia en tiempos de Antonino Pío; se trata de una dedicatoria encontrada allí con la inscripción *I.O.M. Conservatori L. Aemilius Carus leg. Aug. pr. pr.*[387]. L. Emilio Caro es conocido como gobernador de Arabia bajo Antonino Pío[388]. De ahí se deduce que

[385] Cf. n. 378. Nótese también una inscripción procedente del foro de Ammán, fechada en el año 189 d.C.: Φιλαδελφέων τῶν κατὰ Κοίλην Συρίαν ἡ πόλις; F. Zayadine, ADAJ 14 (1969) 34-35; «Syria» 48 (1971) 385-89; AE (1972) 673.

[386] Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* I, 423.

[387] CIL III, 14149^1. Sobre la gobernación de Caro, cf. p. 213, *supra*.

[388] Hoy ha de darse por dato adquirido que Filadelfia perteneció a la nueva provincia desde su creación en el año 106, pues se halla situa-

es correcta la designación de Filadelfia en una inscripción de tiempos de Marco Aurelio como Φιλαδέλφεια τῆς Ἀραβίας[389]. El hecho de que a pesar de ello se llame Φιλ. Κοίλης Συρίας en monedas que van del reinado de Adriano hasta el de Severo Alejandro es un llamativo ejemplo de cómo se conservaban las designaciones geográficas establecidas con preferencia a la terminología oficial de las provincias romanas. El uso de una era local con preferencia a la de la provincia ha de entenderse en el mismo sentido. Llegamos a la misma conclusión que en el caso de las afirmaciones de Tolomeo con respecto a Gerasa (cf. p. 211-212, *supra*).

Durante el siglo IV, Filadelfia fue una de las más importantes ciudades de la provincia de Arabia[390].

Josefo menciona la región de Filadelfia (Φιλαδελφινή) como límite oriental de la Perea (*Bello,* III,3,3 [47]). Si es correcta la suposición de que en *Ant.*, XX,1,1 (2) debe leerse «Zia», el territorio de Filadelfia debió de extenderse hasta unas 15 millas romanas al oeste de la ciudad, lo que significa que la mitad del territorio que se extendía entre Filadelfia y el Jordán pertenecería a esta ciudad.

No cabe duda de que todas las ciudades estudiadas hasta ahora constituían unidades políticas independientes que, a partir por lo menos del tiempo de Pompeyo, nunca estuvieron unidas internamente al territorio judío para formar una organización unitaria, aunque externamente estuvieron casi siempre vinculadas al mismo por el hecho de estar bajo un mismo gobernante. En

---

da directamente sobre la vía construida por Claudio Severo desde Bostra hasta el golfo de Aqaba. Cf. Brünnow y von Domaszewski, *Die Provincia Arabia* III (1909) 264-65. La vía de Gerasa a Filadelfia data por lo menos del reinado de Adriano; cf. S. Mittmann, *Beiträge zur Siedlungs- und Territorialgeschichte der Ostjordanländer* (1970) 159-62. Cf. en general G. W. Bowersock, JRS 61 (1971) 236-42. No está, sin embargo, formalmente documentado antes del miliario de Emilio Caro; cf. nota anterior. Nótese, sin embargo, el tesoro de 310 dracmas de Trajano, probablemente acuñadas en Bostra el año 111-15 d.C., hallado cerca de Ammán; W. E. Metcalf, *The Tell Kalak Hoard and Trajan's Arabian Mint:* «Am. Num. Soc., Mus. Notes» 20 (1975) 34-108.

389 Le Bas-Waddington, *Inscriptions* III, n.° 1620b. Cf. p. 74, n. 90, *supra.*

390 Amiano Marcelino, XIV,8,13; cf. n. 370, *supra,* y los pasajes de Eusebio citados en n. 376. Sobre la Filadelfia cristiana, cf. B. Bagatti, *Le antiche chiese di Filadelphia-'Amman* (Transgiordania): SBFLA 23 (1973) 261-85.

casi todas ellas, los habitantes eran predominantemente paganos, y a partir del siglo III a.C. se helenizaron cada vez más. Unicamente en Jope y Yamnia, y quizá también en Azoto, el elemento judío ganó la preponderancia a partir del período de los Macabeos. Pero incluso estas ciudades, con sus respectivos territorios, eran unidades políticas independientes antes y después de la época dicha.

A la misma categoría pertenecen, como acertadamente supuso Kuhn[391], las ciudades fundadas por Herodes y sus hijos. En muchas de ellas, la población era predominantemente judía, pero aún en este caso, la constitución de la ciudad era de carácter helenístico, como lo demuestra en especial el ejemplo de Tiberíades. Pero en la mayor parte de estas ciudades predominaría la población gentil. No ha de suponerse, por consiguiente, que fueran incorporadas a la organización del ámbito judío; ocupaban dentro de él una posición independiente semejante a la de las ciudades helenísticas más antiguas. Lo cierto es que en Galilea, el territorio judío, en el que se entremezclaban los elementos gentiles, parece que estuvo, por el contrario, subordinado a las capitales de reciente construcción, primero Séforis, luego Tiberíades y más tarde Séforis de nuevo (cf. n.ºs 31 y 33).

Entre las ciudades edificadas por Herodes, las dos más importantes fueron Sebaste (= Samaría) y Cesarea (sobre la segunda, cf. *supra*). Gaba en Galilea y Ješbón (Esebonistis) en Perea (*Ant.*, XV,8,5 [294]) eran de menor importancia, pero ambas han de ser consideradas también ciudades predominantemente paganas, ya que al estallar la sublevación fueron atacadas por los judíos, al igual que Tolemaida y Cesarea, Gerasa y Filadelfia (*Bello*, XX,18,1 [458-60]). Nos quedan por mencionar, como ciudades fundadas por Herodes, Antípatris y Fáselis[392]; Cipros, que se nombra junto con Fáselis, era simplemente una ciudadela situada cerca de Jericó, no una πόλις (*Bello*, I,21,9 [417]; *Ant.*, XVI,5,2 [143]). Lo mismo cabe decir de las fortalezas de Alexandrium, Herodium, Hircania, Masada y Maqueronte[393].

---

[391] *Die städtische und bürgerliche Verfassung des röm. Reichs*, 346-48.

[392] Cf. G. Hassler, *Herodes-Burgen und Herodes-Städte in Jordangraben:* ZDPV 78 (1962) 49-63.

[393] Sobre Alexandrium, Hircania, Maqueronte y Masada, cf. pp. 339-404 y 652s del vol. I. De las excavaciones de Masada (1963-65) sólo se han dado hasta el momento informes preliminares o en forma de divulgación; cf. vol. I., p. 652, n. 137. Cf. también O. Plöger, *Die Makkabäischen Burgen:* ZDPV 71 (1955) 141-72, y (sobre Maqueronte y su región) W. Schottroff, ZDPV 82 (1966)

De los hijos de Herodes, Arquelao fundó únicamente la aldea (κώμη) de Arquelais[394]. Filipo, por otra parte, construyó Cesarea (= Panias) y Julias (= Betsaida); Herodes Antipas, las ciudades de Séforis, Julias (= Livias) y Tiberíades. Hemos de estudiar aún, por consiguiente, otras diez ciudades[395].

24. *Samaría* = Sebaste[396]. La helenización de la ciudad de Samaría (en hebreo *šmrwn*) fue obra de Alejandro Magno. Durante su estancia en Egipto (332-331 a.C.), los samaritanos asesinaron a Andrómaco, su comandante en Celesiria. A su regreso de Egipto (331 a. C.), Alejandro castigó a los culpables y asentó colonos macedonios en Samaría[397]. La *Crónica* de Eusebio habla

163-208. Cf. A. Strobel, *Machaerus*, en *Bibel und Qumran: Festschrift H. Bardtke* (1968) 198-225; idem, ADAJ 19 (1974) 101-27.

[394] Cf. Josefo, *Ant.*, XVII,13,1 (340); XVIII,2,2 (31); Plinio, NH XIII,4/44; Tolomeo, V,16,7 = ed. Didot I,2 (1901) V,15,5. Sobre la Arquelais que figura en el mapa en mosaico de Madaba, cf. A. Schulten, «AAG Phil.-hist. Kl.» n.s. 4,2 (1900) 6; M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map* (^{2}1940) 27, 36. Según la *Tab. Peut.*, Arquelais se halla en la vía de Jericó a Escitópolis, a 12 millas romanas de Jericó y a 24 de Escitópolis. Una de estas cifras, probablemente la segunda, es demasiado baja; cf. vol. I, p. 460, n. 12. Cf. también J. Guérin, *Samarie* I, 235-38; Conder y Kitchener, *The Survey of Western Palestine* II, 387, 395s; G. A. Smith, *Historical Geography*, 354; A. Alt, PJB 27 (1931) 46; Abel, *Géog. Pal.* II, 249.

[395] Para una presentación histórica detallada, cf. A. H. M. Jones, *The Urbanisation of Palestine:* JRS 21 (1931) 78-85.

[396] Cf. en general J. Guérin, *Samarie* II, 188-210; Conder y Kitchener, *The Survey of Western Palestine* II, 160s, 211-15 (con plano); G. A. Reisner, C. S. Fisher, A. G. Lyon, *Harvard Excavations at Samaria* I-II (1924); J. W. Crowfoot, K. M. Kenyon, E. L. Sukenik, *Samaria-Sebaste* I, *The Buildings at Samaria* (1942); Abel, *Géog. Pal.* II, 443-46; nótese también A. Parrot, *Samarie, capitale du royaume d'Israel* (1955); M. T. Petrozzi, *Samaria* (1973) con bibliografía, resumen histórico y guía arqueológica. Cf. también *Eretz Shomron* (Israel Exploration Society 1973; en hebreo).

[397] Curcio Rufo, IV,8: *Oneravit hunc dolorem nuntius mortis Andromachi, quem praefecerat Syriae: vivum Samaritae cremaverant. Ad cuius interitum vindicandum, quanta maxime celeritate potuit, contendit, advenientique sunt traditi tanti sceleris auctores;* Eusebio, *Chron.*, ed. Schoene II, 114 (ad. an. Abr. 1680, siguiendo el texto armenio): *Andromachum regionum illarum procuratorem constituit quem incolae urbis Samaritarum interfecerunt: quos Alexander ab Egipto reversus punivit: capta urbe Macedonas ut ibi habitarent collocavit.* Así también Sincello, ed. Dindorf I, 496: τὴν Σαμάρειαν πόλιν ἑλὼν Ἀλέξανδρος Μακεδόνας ἐν αὐτῇ κατῴκισεν.

también de una nueva fundación por Perdicas[398], que pudo llevar a cabo durante su campaña contra Egipto, poco antes de su muerte (321 a. C.). Sin embargo, esta nueva fundación tan poco tiempo después de la colonización por Alejandro Magno parece inverosímil; podría tratarse de un mismo hecho, y que Perdicas hubiera actuado por orden de Alejandro[399]. Las consecuencias de este episodio parecen reflejarse en el hallazgo, el año 1962, de una caverna en el Wadi Dâliyeh que contenía unos doscientos esqueletos, con monedas tirias y de otras procedencias, así como sellos arameos y papiros fechados en los últimos años del Imperio persa[400].

Los efectos más amplios de aquella colonización son inseguros. En efecto, Josefo narra también que los samaritanos se ganaron el favor de Alejandro y que gracias a su consentimiento pudieron edificar el templo separatista del Monte Garizín, que sería destruido por Juan Hircano el año 128 a. C. (*Ant.*, XIII,9,1 [255-256]). Bajo los cimientos del templo adrianeo de Zeus Hypsistos se han descubierto los que parecen ser restos del podio de aquel templo[401]. Al mismo tiempo, hay indicios de la reconstrucción y reocupación de Siquén (Tell Balâtah) desde comienzos del período helenístico hasta el siglo II a.C.[402] Josefo (*Ant.*, XI,8,6 [340]) identifica a Siquén como la principal ciudad de los apóstatas samaritanos; los que allí practicaban sus cultos se identificaron a sí mismos ante Antíoco Epífanes como «los sidonios de Siquén» (τῶν ἐν Σικίμοις Σιδωνίων; *Ant.*, XII,5,5 [257]). Josefo

398 Para el texto, cf. n. 404, *infra*.

399 Por ejemplo, J. Willrich, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung* (1895) 16-18. Discusión del tema y bibliografía en R. Marco, *Josephus* VI (ed. Loeb) apéndice. C. Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 103-4, opina que la constitución como ciudad le fue dada por Perdicas en 323-321 a.C. Cf., sin embargo, H. Seyrig, «Syria» 42 (1965) 27-28.

400 Aún no han sido publicados los hallazgos. Noticias y una importante exposición preliminar en F. M. Cross, *The Discovery of the Samaria Papyri:* BA 26 (1963) 110-21; *Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times:* HThR 59 (1966) 201-11; *Papyri of the Fourth Century B.C. from Dâliyeh*, en D. N. Freedman y J. C. Greenfield (eds.), *New Directions in Biblical Archaeology* (1971) 45-69.

401 Cf. R. J. Bull, G. E. Wright, *Newly Discovered Temples on Mt. Gerizim of Tell en Râs on Mt. Gerizim in Jordan*, HThR 58 (1965) 234-37; *The* Excavation BA 31 (1968) 58-72.

402 G. E. Wright, *The Samaritans and Shechem:* HThR 55 (1962) 357-62.

(*Bello*, I,2,6 [63]; *Ant.*, XIII,9,1 [255]) afirma también que Siquén fue destruida al mismo tiempo que el templo del Garizín. A pesar de ello, se mantuvieron el culto samaritano y el apego a la montaña más en concreto (*Ant.*, XVIII,4,1-2 [85-89]). Hay, por consiguiente, muchas incertidumbres acerca de las relaciones entre las sucesivas ciudades griegas de Samaría y Sebaste y sobre la población de sus inmediaciones, por no hablar del problema de si la zona formaba una unidad política y administrativa.

Al igual que en tiempos antiguos, Samaría era aún una importante fortaleza. Por este motivo la arrasó Tolomeo Lago el año 312 a.C., cuando hubo de entregar a Antígono la región de Celesiria, que había conquistado recientemente[403]. Unos quince años más tarde (hacia el 296 a.C.), Samaría, que sin duda había sido reconstruida entre tanto, fue nuevamente devastada por Demetrio Poliorcetes en sus luchas contra Tolomeo Lago[404]. A partir de entonces cesan las noticias específicas sobre la historia de la ciudad. Polibio da cuenta de que Antíoco el Grande ocupó el territorio de Samaría durante su primera y segunda conquistas de Palestina (218 y 200 a.C.)[405], pero nada se dice sobre el destino de la ciudad. Es interesante el hecho de que la región de Samaría, lo mismo bajo los Tolomeos que bajo los Seléucidas, constituía, al igual que Judea, una provincia aparte, dividida en varios distritos, νομοί[406]. Hacia finales del siglo II a.C., cuando los Seléuçidas eran ya incapaces de contener el expansionismo judío, Samaría fue a continuación de Siquén víctima de la política de conquista emprendida por los judíos. Ya bajo Juan Hircano (hacia el año 107 a.C.), la ciudad, que por entonces era una πόλις ὀχυρωτάτη

---

[403] Diodoro, XIX,93,7. Cf. n. 68 (Gaza), 132 (Jope), 181 (Tolemaida), *supra*.

[404] Eusebio, *Chron.*, ed. Schoene II, 118 (ad Ol., 121,1 = 296 a.C., siguiendo el texto armenio): *Demetrius rex Asianorum, Poliorcêtes appellatus, Samaritanorum urbem a Perdica constructam (s. incolis frequentatam) totam cepit.* El mismo pasaje según Jerónimo (Schoene II, 119; ed. Helm, 127-28): *Demetrius rex Asiae cognomento Poliorcetes Samaritanorum urbem vastat quam Perdicca ante construxerat.* Sincello, ed. Dindorf I, 519: Δημήτριος ὁ Πολιορκητὴς τὴν πόλιν Σαμαρέων ἐπόρθησεν. También I, 522. Sobre datos acerca de la reconstrucción, probablemente en este período, cf. Crowfoot, Kenyon, Sukenik, *Samaria-Sebaste I* (1942) 117-18 (una torre redonda, posiblemente de finales de siglo IV).

[405] Polibio, V,71,11; XVI,39,3 = Josefo, *Ant.*, XII,3,3 (136).

[406] Cf., en general, *Ant.*, XXI,4,1 (154); 4 (175); 1 Mac 10,30.38; 11,28.34; cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 134-35.

fue conquistada por sus hijos Antígono y Aristóbulo después de un año de asedio y abandonada a una devastación total (*Ant.*, XIII,10,2-3 [275-83]); *Bello*, I,2,7 [64-65])[407].

Alejandro Janeo ocupó la ciudad o sus ruinas (*Ant.*, XIII,15,4 [396]). Fue segregada de los dominios judíos por Pompeyo y nunca volvió a unirse orgánicamente a ellos (*Ant.*, XIV,4,4 [75]; *Bello*, I,7,7 [156]). Su reconstrucción fue obra de Gabinio (*Ant.*, XIV,5,3 [88]); *Bello*, I,8,4 [166]). Quizá por este motivo fueron llamados «gabinianos» sus habitantes (Γαβινεῖς)[408]. Augusto concedió la ciudad a Herodes (*Ant.*, XV,7,3 [217]; *Bello*, I,20,3 [396]). No recuperaría hasta este momento su prosperidad. Anteriormente había sido una ciudad pequeña, pero relativamente fuerte; ahora, bajo Herodes, sería considerablemente ampliada, hasta el punto de que, con un perímetro de veinte estadios, no era inferior a las más importantes ciudades. Herodes asentó en ella seis mil colonos, algunos de ellos soldados licenciados y otros, gente de los alrededores. Los colonos recibieron excelentes lotes de tierra. Por añadidura, las fortificaciones fueron renovadas y ampliadas. Finalmente, con la erección de un templo a Augusto y otras magníficas construcciones, la ciudad alcanzó también los esplendores de la cultura moderna[409]. Herodes dio a la restaurada ciudad el nombre de Σεβαστή (*Ant.*, XV,8,5 [392]; *Bello*, I,21,2 [403]; Estrabón, XVI,2,34 [760]) en honor del emperador, que había asumido recientemente el título de Augusto. Sus monedas ostentan la leyenda Σεβαστηνῶν o Σεβαστηνῶν Συρ(ίας) y una era especial que se inicia con la restauración, probablemente en el año 25 a.C.[410] La ciudad es mencionada también en la literatura rabínica bajo su nuevo nombre de Sebaste *(sbsṭy)*[411]. La afirmación de Josefo en el sentido de que

---

407 Sobre la cronología, cf. pp. 279s del vol. I. Sobre un fuerte construido en el siglo II a. C. y aparentemente demolido después de la conquista judía, cf. *Samaria-Sebaste* I, 28-31.

408 Lo atestigua únicamente Cedreno, ed. Bekker I, 323: τὴν τῶν Γαβινίων (léase Γαβινιέων) πόλιν τὴν ποτε Σαμάρειαν (Herodes) ἐπικτίσας Σεβαστὴν αὐτὴν προσηγόρευσε. Es claro que Cedreno confunde aquí a Herodes el Grande con Herodes Antipas y a éste con Agripa I.

409 Sobre los importantes restos de la Sebaste herodiana y posterior, cf. en especial Reisner, Fisher, Lyon, *Harvard Excavations in Samaria* I (1924) 167-223; *Samaria-Sebaste* (1942) 51-91.

410 Sobre las monedas, cf. BMC *Palestine*, xxxvii-xli, 78-81. Sobre la fecha, cf. p. 379 del vol. I, n. 9.

411 Arak. 3,2 (los «placenteros huertos de Sebaste») *phrdswth sbsṭy*

Herodes le otorgó una «excelente constitución», ἐξαίρετον εὐνομίαν (*Bello*, I,21,2 [403]) apenas nos dice nada. Es posible que la región samaritana estuviera subordinada a la ciudad de Sebaste, como Galilea lo estaba con respecto a Séforis (y Tiberíades) o Judea a Jerusalén.

En tiempos de Pilato se produjo un cierto malestar entre los samaritanos; por entonces se menciona un «consejo de los samaritanos», Σαμαρέων ἡ βουλή, lo que sugiere que el territorio contaba con una organización política unitaria (*Ant.*, XVIII,4,2 [88])[412]. En el ejército de Herodes había soldados de Sebaste; estas mismas tropas apoyarían a los romanos contra los judíos en los conflictos que entablaron en Jerusalén después de la muerte de Herodes (*Bello*, II,3,4 [52]; 4,2-3 [57ss]; *Ant.*, XVII,10,3 [266]). En el reparto subsiguiente de Palestina, Sebaste, junto con el resto de Samaría, correspondió a Arquelao (*Ant.*, XVII,11,4 [320]; *Bello*, II,6,3 [96]) y después del destierro de éste, a los prefectos romanos, luego a Agripa I durante algún tiempo y de nuevo a los procuradores. Durante este último período, las tropas procedentes de Sebaste fueron un importante elemento de las guarniciones romanas estacionadas en Palestina (cf. vol. I, 363-65). Al estallar la revolución fue atacada Sebaste por los judíos (*Bello*, II,18,1 [460]). Con su población predominantemente pagana, no cabe duda de que la ciudad permanecería al lado de los romanos, como hiciera ya con ocasión de las perturbaciones que se produjeron a la muerte de Herodes (*Ant.*, XVII,10,9 [289]; *Bello*, II,5,1 [69]). Los samaritanos instalados en las inmediaciones de Siquén (cf. *supra*), por su parte, adoptaron una actitud muy distinta. Reunidos en el Monte Garizín, planearon sublevarse, pero fueron exterminados por un destacamento enviado por Vespasiano (*Bello*, III,7,32 [307-15]).

Bajo Septimio Severo, Sebaste se convirtió en colonia romana[413]. A partir de entonces, sin embargo, su importancia fue

---

se aducen aquí como ejemplo de propiedad especialmente valiosa. Cf. Neubauer, *Géographie du Talmud*, 171s; Kraus, *Lehnwörter* II, 370.

[412] Podría tratarse simplemente de una referencia al consejo de la ciudad griega de Samaría, cuyo territorio (χώρα) incluía en esta época el área en que vivía la población samaritana. Cf., sin embargo, Avi-Yonah, *Holy Land*, por ejemplo mapa de la p. 92, en que se supone, al parecer, que el área samaritana no estaba situada en el territorio de Sebaste; lo mismo en Safrai y Stern (eds.), *The Jewish People in The First Century* I (1974) 99-100. En tal caso se aludiría a un consejo común de los samaritanos distinto de la *boule* de la ciudad de Sebaste.

[413] *Digesto* L, 15,1,7 (Ulpiano): *Divus quoque Severus in Sebaste-*

disminuyendo ante la creciente prosperidad de Neápolis[414]. Eusebio se refiere a ella simplemente como «una pequeña ciudad»[415]. Sin embargo, su territorio era lo bastante extenso como para incluir aún a Dotáyim, situada doce millas romanas al norte[416].

25. *Gaba*, Γάβα o Γαβά. Este nombre, que corresponde al hebreo *gb'* o *gb'h* (= colina) es frecuente como topónimo en Palestina, pero la Gaba de que ahora nos ocupamos se hallaba, de acuerdo con la clara descripción dada por Josefo, junto al Carmelo, en la Gran Llanura, en la vecindad de la región de Tolemaida y en los confines de Galilea, lo que indica que su emplazamiento ha de situarse en la vertiente nordeste del Carmelo; cf. en especial *Bello*, III,3,1 [35-36] y *Vita*, 24 (114-18). Herodes asentó allí una colonia de jinetes licenciados; por este motivo fue conocida la ciudad también como πόλις ἱππέων (*Bello*, III,3,1 [36]; *Ant.*, XV,8,5 [294])[417]. Por el modo en que la ciudad es mencionada en los dos pasajes (*Bello*, III,3,1 [35-36]; *Vita*, 24 [118]) resulta claro que no pertenecía al territorio de Galilea. Dado que su población era predominantemente pagana, fue atacada por los ju-

---

nam civitatem coloniam deduxit. Sobre monedas, COL. L. SEP. SEBASTE. En cuanto a las monedas, cf. n. 410, *supra.*

414 Amiano Marcelino, XIV,8,11, nombra a Neápolis, pero no a Sebaste, entre las ciudades más importantes de Palestina.

415 Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 154: Σεβαστήν, τὴν νῦν πολίχνην τῆς Παλαιστίνης. Cf. Esteban de Biz., s. v. Σεβαστή... ἔστι δε καὶ ἐν τῇ Σαμαρειτίδι πολίχνιον.

416 Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 76: Δωθαείμ διαμένει ἐν ὁρίοις Σεβαστῆς,ἀπέχει δὲ αὐτῆς σημείοις ιβ' ἐπὶ τὰ Βόρεια μέρη. Cf. Avi-Yonah, *Holy Land*, 161-63.

417 El último pasaje, *Ant.*, XV,8,5 (294), dice según el texto tradicional: ἔν τε τῷ μεγάλῳ πεδίῳ, τῶν ἐπιλέκτων ἱππέων περὶ αὐτὸν ἀποκληρώσας, χωρίον συνέκτισεν ἐπί τε τῇ Γαλιλαίᾳ Γάβα καλούμενον καὶ τῇ Περαίᾳ τὴν 'Εσεβωνῖτιν. De ahí podría deducirse que Herodes fundó tres colonias: 1) una de emplazamiento desconocido en la Gran Llanura; 2) un lugar llamado Gaba en Galilea; 3) Esebonítide en Perea. Sin embargo, las dos primeras son con seguridad la misma; el τε después de ἐπί ha de omitirse, y el significado de ἐπὶ τῇ Γαλιλαίᾳ, como demuestra el contexto, es «para dominar a Galilea». Ello confirma asimismo la idea de que Gaba se halla situada en la falda oriental del Carmelo. Por otra parte, la lectura fluctúa aquí, lo mismo que en *Bello*, III,3,1 (36) entre Γάβα y Γάβαλα, pero es preferible la primera.

díos al estallar la gran sublevación (*Bello*, II,18,1 [459]); Gaba, en respuesta, tomaría parte activa en la lucha contra ellos (*Vita*, 24 [115-18]).

La ciudad es probablemente la «Geba» del Carmelo a que se refiere Plinio[418]. No hay acuerdo unánime en cuanto a su localización precisa[419]. Eusebio menciona una «Gabe» a dieciséis millas romanas de Cesarea, pero esta distancia resulta excesivamente corta para una localidad situada al nordeste del Carmelo[420]. Es aún más dudoso que las monedas que ostentan la inscripción Κλαυδι(έων) Φιλιπ(πέων) Γαβηνῶν estén relacionadas con nuestra Gaba. Los títulos en cuestión sugieren más bien una Gaba perteneciente al territorio del tetrarca Filipo[421], que podría ser la «Gabe» mencionada por Plinio cerca de Cesarea Panias. Por otra parte, quizá sea más verosimil que el título de «*philippeioi* derive de L. Marco Filipo, procónsul de Siria en el año 61-60 a.C., fecha en que parece comenzar la era de esta ciudad[422]. Finalmente, sigue dudosa la identificación de la Γάβαι situada en *Palaestina secunda* mencionada por Hierocles[423].

Guérin creía haber descubierto nuestra Gaba en la aldea de Sheikh Ibreikh, situda en una colina cerca del Carmelo; la situa-

---

418 Plinio, NH V,19/75.

419 Cf. E. Kuhn, *Die städt. u. bürgel. Verf.* II, 320, 350 s, y *Über die Entstehung der Städte der Alten*, 424; A. Schlatter, *Zur Topographie und Geschichte Palästinas* (1893) 292-94; ZDPV 19 (1896) 227. Cf. A. Alt, *Die Reiterstadt Gaba:* ZDPV 62 (1939) 3-21; Abel, *Géog. Pal.* II, 321-22; B. Maisler, *Beth She'arim, Gaba and Harosheth of the Peoples:* HUCA 24 (1952-53) 75-84; Avi-Yonah, *Holy Land*, 140-41; cf. Schalit, *König Herodes*, 363.

420 Euseb., *Onomast.*, ed. Klostermann, 70: καὶ ἔστι πολίχνη Γαβὲ καλουμένη ὡς ἀπὸ σημείων ις' τῆς Καισαρείας *et alia villa Gabatha in finibus Diocaesareae* παρακειμένη τῷ μεγάλῳ πεδίῳ τῆς Λεγεῶνος. Las palabras en traducción latina, interpoladas a partir de Jerónimo, habrían sido suprimidas en el texto de Eusebio por *homoioteleuton*. Su omisión habría hecho parecer que la pequeña ciudad de Gabe estaba a 16 millas romanas de Cesarea, y al mismo tiempo en la Gran Llanura de Legeon (Meguiddó), cosa que resulta imposible.

421 Sobre las monedas, cf. de Saulcy, *Numismatique*, 339-43; lám. XIX, n°s 1-7; BMC *Syria*, lxxxii-iii, 300. Llevan una era que comienza en el año 61 a.C.; cf. A. Alt., *Kleine Schriften* II, 425.

422 Plinio, NH V,18/74. Cf. E. Schwartz, NGG (1906) 370. Sobre la sugerencia acerca de L. Marco Filipo, cf. A. H. M. Jones, JRS 25 (1935) 230, a quien sigue H. Herzfelder, RN 39 (1936) 288, así como H. Seyrig, «Syria» 36 (1959) 69, n. 1.

423 Hierocles, *Synecd*, ed. Parthey, 44.

ción corresponde admirablemente a la descripción topográfica de Josefo, pero no puede ser correcta la identificación[424].

26. *Esbón* o *Ješbón*, *ḥšbwn* en hebreo, 'Εσεβών en los LXX y en Eusebio, más tarde 'Εσβοῦς. Según Eusebio, la ciudad se encontraba a veinte millas romanas al este del Jordán, frente a Jericó[425]. Esta descripción concuerda precisamente con el emplazamiento de la moderna Hešban, al este del Jordán, en el mismo grado de latitud que la extremidad septentrional del Mar Muerto, donde aún pueden verse unas extensas ruinas[426].

A Ješbón se alude frecuentemente como capital de un reino amorreo[427]. En Isaías y Jeremías, por el contrario, aparece como una ciudad moabita[428]. Como tal la describe también Josefo, incluso en tiempos de Alejandro Janeo, que la conquistó y anexionó al territorio judío (*Ant.*, XIII,15,4 [397]; Sincello I, 558). No es posible seguir con exactitud su historia posterior. En todo caso, fue ocupada por Herodes el Grande, que rehizo sus fortificaciones con vistas al dominio de Perea y estableció en ella una colonia militar (*Ant.*, XV,8,5 [294])[429]. Josefo afirma que el territorio de Esbón señalaba el límite oriental de Perea, lo que sig-

---

[424] Guérin, *Galilée* I, 395-97. *The Survey of Western Palestine* I, 343-51. Pero esta identificación es rechazada por Avi-Yonah, *Holy Land*, 140-41. Šeik Abreik, sin embargo, es Bet-Še'arim, conocida como una importante necrópolis de los siglos III y IV. Cf. EAEHL I, s.v.

[425] Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 84: 'Εσεβών... καλεῖται δὲ νῦν 'Εσβοῦς, ἐπίσημος πόλις πῆς Ἀραβίας, ἐν ὄρεσι τοῖς ἀντικρὺ τῆς 'Ιεριχοῦς κειμένη, ὡς ἀπὸ σημείων κ´ τοῦ 'Ιορδάνου.

[426] Sobre relatos anteriores, cf. de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte* I (1865) 279ss (con un plano de las ruinas); Conder, *The Survey of Eastern Palestine* I (1889) 104-9. Sobre su historia, cf. E. Kuhn, *Die städtische und bürgel. Verf.* II, 337, 386s. Cf. también Abel, *Géog. Pal.* II, 348-49. Para una breve historia del lugar y un informe preliminar de las excavaciones, cf. S. H. Horn, *The 1968 Heshbon Expedition:* BA 32 (1969) 26-41. Para noticias más amplias, cf. ADAJ 12-13 (1968) 51-52; 17 (1972) 15-22; 19 (1974) 151-56.

[427] Nm 21,26ss; Dt 1,4; 2,24ss; 3,2ss; 4,46; Jos 9,10; 12,2ss; 13,10.21; Jue 11,19ss. Cf. también Jdt 5,15.

[428] Is 15,4; 16,8.9; Jr 48,2.34.45; 49,3. Cf. Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967) índice, s.v.

[429] Es seguro que así ha de entenderse el pasaje citado en n. 372. Nótese, sin embargo, que A. H. M. Jones, JRS 25 (1935) 230, niega que ésta fuera la Ješbón poblada por Herodes, sobre la base de que subsiguientemente pasó a formar parte de la provincia de Arabia. La forma 'Εσεβωνῖτις designa el *distrito* de Esbón. La ciudad en sí es

nifica que no pertenecía a la Perea judía (*Bello*, III,3,3 [47])[430]. Cuando estalló la guerra judía, fue asaltada por los rebeldes (*Bello*, II,18,1 [458]). Al ser creada la provincia de Arabia el año 106 d.C., Esbón o Esbus, como fue llamada entonces, debió de quedar incluida en ella desde el principio. En efecto, ya Tolomeo la asigna a Arabia[431]. Las escasas monedas halladas hasta ahora corresponden a Elagabal y posiblemente también a Caracalla; demuestran que la ciudad era entonces conocida por Aurelia Esbus[432]. En tiempos de Eusebio era una plaza importante. En los siglos IV y V se mencionan obispos cristianos de Esbus (Esbundorum, 'Εσβουντίων)[433].

27. *Antípatris*, 'Αντιπατρίς[434]. La ciudad estaba situada en las inmediaciones de una aldea llamada Καφαρσαβᾶ[435] o Χαβαρσαβᾶ[436], y también Καπερσαβίνη[437]. La forma Καφαρσαβᾶ sugiere decididamente que este lugar se identifica con la rabínica

---

'Εσεβών. A veces aparece Σεβωνῖτις en vez de 'Εσεβωνῖτις; *Bello*, II,18,1 (458); III,3,3 (47); cf. nota siguiente.

430 'Εσεβωνῖτις o Σεβωνῖτις, no Σιλβωνῖτις ha de leerse en este caso, lo mismo que en *Bello*, II,18,1 (458); cf. Schalit, *Namenwörterbuch*, s.v. 'Εσεβωνῖτις.

431 Tolomeo, V,17,6 = Didot I,2 (1901) V,16,4. La ciudad es llamada aquí 'Εσβοῦτα (también en el Código de Vatopedi; cf. *Géographie de Ptolémée* [1867] lvii; también la ed. Didot), que es propiamente el acusativo de Ἔσβους.

432 F. de Saulcy, *Numismatique*, 393s; lám. XXIII, n°s 5-7; BMC *Arabia*, xxxiii, 29-30.

433 Cf. n. 380, *supra*. Eusebio menciona también frecuentemente la ciudad en diversos pasajes del *Onomasticon;* cf. el índice de Klostermann, 196, s.v. Cf. R. Le Quien, *Oriens christianus* II, 863; *Patrum Nicaenorum nomina*, ed. Gelzer y otros (1898): *Scriptores sacri et profani*, fasc. 2, índice, s.v. Cf. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* II (^{4}1924) 201-2.

434 Cf. J. Guérin, *Samarie* II, 357-67; Conder y Kitchener, *The Survey of Western Palestine* II, 134-258-62; también RE s.v. *Antipatris;* cf. también Abel, *Géog. Pal.* II, 245-46; Avi-Yonah, *Holy Land*, 145-47.

435 Josefo, *Ant.*, XVI,5,2 (142-43).

436 *Ant.*, XIII,15,1 (390) según la mayor parte de los manuscritos; la traducción latina dice *Cafarsaba;* Niese lee, de acuerdo con *Cod. Pal.* Χαβερσαβᾶ. Cf. Schalit, *Namenwörterbuch*, s.v. Καφαρσαβᾶ.

437 Tal es sin duda la lectura, no καὶ Περσαβίνη, en el pasaje del *Chron. paschale*, ed. Dindorf I,367: ὁ αὐτὸς δὲ καὶ 'Ανθηδόνα ἐπικτίσας 'Αγρίππειαν ἐκάλεσεν ἔτι δὲ καὶ Περσαβίνην εἰς ὄνομα 'Αντιπάτρου τοῦ ἰδίου πάτρος. El pasaje paralelo de Sincello, ed.

kpr sb'[438] y la contemporánea Kfar Saba, al nordeste de Haifa. Sin embargo, el emplazamiento de la última no encaja perfectamente con los datos relativos a Antípatris, concretamente que se halla a 150 estadios de Jope[439], en la entrada al país montañoso[440] y sobre la vía principal que lleva de Cesarea a Lida[441]. Sin embargo, de acuerdo con Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 68, Antípatris estaba a seis millas romanas al sur de Galgulis, que al parecer se identifica con la localidad de Jaljûliye, situada algunos kilómetros al sudeste de Kfar Saba. Ello significaría que Antípatris ha de situarse unos 13 km al sur de Kfar Saba, en un terreno bien irrigado, mientras que la propia Kfar Saba se halla en terreno árido[442].

En aquel emplazamiento, una llanura boscosa y bien irrigada, fundó Herodes una nueva ciudad a la que en honor de su padre Antípatro dio el nombre de Antípatris (*Ant.*, XVI,5,2 [142-43];

Dindorf I, 595 dice: ἔτι τε Παρσανάβαν εἰς τιμὴν Ἀντιπάτρου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἀντιπατρίδα ὠνόμασε.

438 tNid. 8,5; bNid. 62a; jDem. 22c. Cf. A.-S. Marmardji, *Textes géographiques arabes sur la Palestine (1951) 174.*

439 *Ant.*, XIII,15,1 (390). Niese lee 160, siguiendo al *Cod. Pal.*, aunque esta lectura no cuenta con el apoyo de otros manuscritos.

440 *Bello*, I,4,7 (99).

441 El *Itinerarium Burdigalense*, 600,4 (en Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, 25, CCL clxxv, 20-21) da como distancia de Cesarea a Antípatris 16 millas romanas, de Antípatris a Lida 10 millas romanas; sobre las cifras, cf. F.-M. Abel, RB (1923) 354. Otros textos aseguran que Antípatris estaba situada en la vía de Cesarea a Lida y Jerusalén; cf. Hch 23,31; Josefo, *Bello*, II,19,1 (515) y 9 (554); IV,8,1 (443-44); Jerónimo, *Peregrinatio Paulae = Ep. 108 ad Eustochium*, 8. Un papiro del año 307-24 d.C., *P. Ryl.*, 627 líns. 240-43 da 11 millas de Lida a Antípatris, 17 de Antípatris a «la Allage» (presumiblemente *mutatio*, «parada») y 16 millas de allí a Cesarea.

442 Antípatris suele situarse hoy normalmente en o cerca de Tell Afeq o Roš ha 'Ayin, en la llanura de Sarón; en tal caso podría ser la localidad llamada Πηγαί («manantiales») que menciona un papiro de Zenón de mediados del siglo III a.C., PSI 406. Cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 246; Vogel, *Bibliography*, s.v. Aphek y EAEHL I, s.v. *Aphek*. Pero no hay todavía datos claros acerca de la ciudad herodiana. BMC *Palestine*, xv-xvi, 11, presenta una muy dudosa moneda de Antípatris. Si esta localización aproximada es correcta, sólo sería exacta una de las afirmaciones de Josefo, la de que Antípatris fue fundada «en la llanura de Kapharsaba», *Ant.*, XVI,5,2 (142): ἐν τῷ πεδίῳ τῷ λεγομένῳ Καφαρσαβᾶ. La otra, que Chabarsaba «es llamada actualmente Antípatris», sería errónea, *Ant.*, XIII,15,1 (390): Χαβαρσαβᾶ, ἥ νῦν Ἀντιπαπρὶς καλεῖται.

Bello, I,21,9 [417]). Aparece en la literatura rabínica con este mismo nombre, *'nṭypṭrs*[443], y también en los escritos de Tolomeo, Eusebio y Esteban de Bizancio[444]. En el siglo IV d.C. había decaído notablemente; el *Itinerarium Burdigalense* alude a ella simplemente como una *mutatio* (parada), no como una *civitas;* Jerónimo la describe como *semirutum oppidulum*[445]. Sin embargo, todavía aparece un obispo de Antípatris en las Actas del Concilio de Calcedonia (año 451 d.C.)[446]. En otros documentos se atestigua su existencia en tiempos posteriores[447]. De hecho, es mencionada en el siglo VIII d.C. como una ciudad habitada por cristianos[448].

28. *Fáselis,* Φασαηλίς[449], fue fundada por Herodes en honor de su hermano Fasael en el Valle del Jordán al norte de Jericó, en una zona hasta entonces sin cultivar, pero que de este modo se revalorizó para el cultivo (*Ant.,* XVI,5,2 [145]; *Bello,* I,21,9 [417]). A su muerte, la ciudad, junto con sus ricas plantaciones de palmeras, pasó a su hermana Salomé (*Ant.,* XVII,8,1 [189]; 11,5 [321]; *Bello,* II,6,3 [98]), y después de la muerte de ésta, a la emperatriz Livia (*Ant.,* XVIII,2,2 [31]; *Bello,* II,9,1 [16]). Plinio se refiere también a los dátiles excelentes que se obtenían de sus palmeras[450]. La ciudad es mencionada además por Tolomeo,

---

443 Git. 7,7; bGit. 76a; Neubauer, *Géographie du Talmud,* 86-90; Krauss, *Lehnwörter* II, 70,599; *Enc. Jud.* 3, col. 78.

444 Tolomeo, V,16,16 = ed. Didot I, 2 (1901) V,15,5; Eusebio, *Onomast.,* 68,72; Esteban de Biz., s.v.

445 Cf. los pasajes citados en n. 441, *supra.*

446 R. Le Quien, *Oriens christianus* III, 579s.

447 Hierocles, *Synecd.,* ed. Parthey, 43; *Notitia episcopat., ibid.,* 143.

448 Teófanes, *Chronographia,* ad ann. 743 d.C., ed. Bonn I, 658.

449 Cf. J. Guérin, *Samarie* I, 228-32; Conder y Kitchener, *The Survey of Western Palestine* II, 388,392s y el gran mapa inglés, hoja XV; Abel, *Géog. Pal.* II, 408-9; N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine:* AASOR 25/8 (1945-49) 414-15; RE s.v. *Phasaelis;* L. Mowry, *Settlements in the Jericho Valley in the Roman Period:* BA 15 (1952) 26-42, especialmente 31-32; G. Harder, *Herodes-Burgen und Herodes-Städte im Jordangraben:* ZDPV 78 (1962) 49-63, especialmente 54-60; Thomsen, *Loca sancta,* 113; Avi-Yonah, *Holy Land,* 100, 164.

450 Plinio, NH XIII,4/44: *Sed ut copia ibi atque fertilitas, ita nobilitas in Iudaea, nec in tota, sed Hiericunte maxime, quamquam laudatae et Archelaide et Phaselide atque Liviade, gentis eiusdem convallibus.*

Esteban de Bizancio y el geógrafo de Ravena[451]. Su nombre se conserva en la moderna Kirbet Fasayil, situada en un fértil distrito en los bordes de la llanura del Jordán. El riachuelo que desde allí fluye hacia el Jordán es conocido como Wadi Fasayil[452].

29. *Cesarea Panias*[453]. Tò Πάνειον significa la gruta dedicada a Pan en la fuente del Jordán[454]. Polibio es el primero en mencionarla por este nombre en relación con Antíoco el Grande, que obtuvo allí una victoria decisiva el año 200 a.C. sobre el general egipcio Scopas, como fruto de la cual cayó en su poder toda Palestina[455]. Sobre la base de esta única referencia temprana se saca la conclusión de que el lugar estaba helenizado ya en el siglo III a.C. La población de la región, en cualquier caso y como demuestra su historia posterior, era principalmente no judía.

---

[451] Tolomeo, V,16,7 = ed. Didot I, 2 (1901) V,15,5; Esteban de Biz., s.v.; *Geographus Ravennas*, ed. Pinder y Parthey (1860) 84. La ciudad es mencionada también en la Edad Media (en Burchardo y Marino Sanuto); cf. estos pasajes en Guérin, *Samarie* I, 231s.

[452] Cf. especialmente el mapa esquemático de Hassler, *Op. cit.*

[453] Cf. Kuhn, *op. cit.* II, 334; J. Guérin, *Galilée* II, 308-23; Conder y Kitchener, *The Survey of Western Palestine* I, 95, 109-13, 125-28; RE III, cols. 1290s. Sobre la historia de la ciudad en la Edad Media, cf. Gildemeister, ZDPV 10 (1887) 188s; C. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.* I (1888) 242-61; M. van Berchem, *Le château de Bâniâs et ses inscriptions:* JA, 8.ª serie 12 (1888) 440-70; *Inscription arabe de Banias:* RB (1903) 421-24; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 418s. Sobre la topografía de los alrededores, cf. el mapa del Golán por Schumacher en ZDPV 9 (1886). Vistas de la gruta de Pan en *Oxford Bible Atlas* (^{2}1974) 114. Para las incripciones, cf. CIG n.os 4537-39, *Addenda*, 1179; J. K. Bailie, *Fasciculus inscr. graec. III, potissimum ex Galatia Lycia Syria etc.* (1849) 130-33; F. de Saulcy, *Voyage autour de la Mer Morte, Atlas* (1853) lám. XLIX; Le Bas-Waddington, *Inscriptions* III, n.os 1891-94; IGR III,1108-9, Brünnow y Domaszewski, *Die Provincia Arabia* II, 249; cf. también Abel, *Géog. Pal.* II, 297-98; Avi-Yonah, *Holy Land*, 164-67; G. Hölscher, RE s.v. *Panias*, XVIII (1949) cols. 594-600 (la exposición más completa).

[454] El Paneion es descrito como una gruta (σπήλαιον, ἄντρον) en Josefo, *Ant.*, XV,10,3 (364); *Bello*, I,21,3 (404-6); III,10,7 (509): δοκεῖ μὲν Ἰορδάνου πηγὴ τὸ Πάνειον; Esteban de Biz., s.v. Πανία. La montaña cercana era llamada con el mismo nombre que la gruta, Eusebio, HE VII,17: ἔν ταῖς ὑπορείαις τοῦ καλουμένου Πανείου ὄρους πηγαῖς. (τὸ Πάνειον es en realidad un adjetivo que requiere ir referido a un sustantivo como ἄντρον o ὄρος).

[455] Polibio, XVI,18,2 (cf. Walbank, *ad loc.*); XXVIII,1,3.

En los primeros años del reinado de Herodes, la región de Panias pertenecía a un cierto Zenodoro. Después de su muerte, ocurrida el año 20 a.C., Augusto la otorgó a Herodes (cf. vol. I, p.380), quien edificó un magnífico templo a Augusto en la vecindad de la gruta de Pan (*Ant.*, XV,10,3 [363]; *Bello*, I,21,3 [404]). La población que allí se hallaba fue originalmente llamada Πανειάς o Πανεάς, lo mismo que la zona circundante[456]. Pero fue Filipo, el hijo de Herodes, el que la transformó en una hermosa ciudad. Sentó sus fundamentos y la llamó Καισάρεια en honor de Augusto (*Ant.*, XVIII,2,1 [28]; *Bello*, II,9,1 [168]). La fundación tuvo lugar muy a comienzos del reinado de Filipo, pues las monedas de la ciudad llevan una era que propiamente empieza en el año 3 a.C. o en el 2 a.C. como muy tarde[457]. A la muerte de Filipo, el territorio de Panias fue administrado durante algunos años por los romanos. Posteriormente pasó a poder de Agripa I, luego al de los procuradores romanos y finalmente, a partir del año 53 d.C., al de Agripa II, que amplió Cesarea y la llamó Νερωνίας en honor de Nerón (*Ant.*, XX,9,4 [211]), designación que a veces ostentan las monedas[458]. De Josefo, *Vita*, 13 (74) se deduce que la población era aún predominantemente no judía. Por ello acostumbraban a pasar allí sus días de descanso Tito y Vespasiano durante la guerra judía, entre juegos y otros festejos[459].

El nombre de Neronias no parece que fuera nunca generalmente aceptado. En el siglo I d.C. nuestra Cesarea era designada habitualmente como Καισάρεια ἡ Φιλίππου[460], para diferen-

---

456 Πανιάς o Πανεάς es propiamente un adjetivo, el femenino de Πάνειος (como ἀγριάς, λευκάς, ὀρειάς son los femeninos poéticos de ἄγριος, λευκός, ὄρειος). La misma palabra, por consiguiente, sirve para designar la región (entonces el complemento es χώρα, como en *Ant.*, XV,10,3 360; *Bello*, II,9,1 [168]; Plinio, NH V,18/74: «Panias in qua Caesarea») y la ciudad o localidad, y en este caso es πόλις o κώμη el complemento, como en *Ant.*, XVIII,2,1 (28).

457 Cf. F. de Saulcy, *Numismatique*, 313-24; lám. XVIII; BMC *Syria*, lxxx-ii, 298-99; BMC *Palestine*, 239; cf. H. Seyrig, «Num. Chron.» 10 (1950) 286-87. La afirmación de la *Crónica* de Eusebio, en el sentido de que la fundación data de tiempos de Tiberio, carece de todo valor; cf. *infra*, sobre Tiberíades. Siguiendo a Eusebio, también Jerónimo en la *Crónica* y en *Comm. in Mt.* 16,13 (cf. n. 463, *infra*).

458 Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period* (1967) 85-87; cf. vol. I, pp. 605s.

459 Josefo, *Bello*, III,9,7 (444); VII,2,1 (23-24).

460 Mt 16,13; Mc 8,27; Josefo, *Ant.*, XX,9,4 (211); *Bello*, III,9,7 (443); VII,2,1 (23); *Vita*, 13 (74).

ciarla de las otras Cesareas; su nombre oficial en las monedas, especialmente durante el siglo II, es Καισ(άρεια) Σεβ(αστὴ) ἱερ(ὰ) καί ἄσυλ(ος) ὑπὸ Πανείῳ[461]. En otros documentos aparece a partir del siglo II como Καισάρεια Πανιάς, nombre que predomina también en las monedas del siglo III[462]. A partir del siglo IV desaparece por completo el nombre de Cesarea y la ciudad se designa en forma simplificada Πανεάς[463]. Parece que éste fue en todo momento el nombre más habitual entre la población nativa[464] y es el que más se utiliza (en la forma *pnyys*) en la literatura rabínica[465]. No puede mantenerse ya la tesis de que Cesa-

---

[461] Cf. F. de Saulcy, *Numismatique*, cf. n. 457, *supra*.

[462] Tolomeo, V,15,21, ed. Didot, V,14,17; VIII,20,12 (Καισάρεια Πανιάς); CIG 4750 = OGIS 687 = SB 8257 = H. y E. Bernand, *Les inscriptions grecques et latines du colosse de Memnon* (1960) n.º 69; CIG 4921 = SB 8418 = E. Bernand, *Les inscriptions grecques et latines de Philae* II, n.º 170, en ambos casos con Καισαρείας Πανιάδος; Le Bas-Waddington, *Inscriptions* III, 1620b = L. Moretti, *Iscrizioni agonistiche greche* (1953) 72 (de Afrodisias de Caria, *ca.* 165 d.C., en memoria de un atleta que ganó allí por dos veces el *pankration*): Καισάρειαν Πανιάδα; *Tabula Peut. (Caesareapaneas); Geographus Ravennas*, ed. Pinder y Parthey, 85; también las monedas, en de Saulcy, *Numismatique*, 317, 322s.

[463] Cf. en especial AE (1936) 129, un miliario del siglo III de la vía *a Tyro metropoli Paneam*. Eusebio, que menciona frecuentemente la ciudad en el *Onomasticon*, la llama siempre Πανεάς (cf. el índice en la ed. de Klostermann). Este es también el nombre que reciben generalmente en la literatura patrística; cf., por ejemplo, Eusebio, HE VII,17-18; Jerónimo, *Com. in Esaiam* (CCL LXXIIIA, 479: *In confinio Caesareae Philippi, quae nunc vocatur Paneas*); *In Hiezech.* 27,19 (CCL LXXV, 374: *Ubi hodie Paneas, quae quondam Caesarea Philippi vocabatur*) y *In Mt 16,13* (CCL LXXVIII, 139: *In honorem Tiberii sic Caesaris Caesaream, quae nunc Paneas dicitur, construxit*); Sozom., HE V,21; Filostorgio, VII,3 (cf. también Müller, FHG IV, 546); Cirilo de Escitópolis, *Vita Sabae*, 24; Malalas, ed. Dindorf, 237; Focio, *Bib.*, 271 = ed. Bekker, 505; las actas de los concilios, en Le Quien, *Oriens christianus* II, 831; *Patrum Nicaenorum nomina*, ed. Gelzer, etc. (1898) índice, s.v.; los itinerarios cristianos, en Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, 128 (Euquerio), 138 (Teodosio), 268 (Adamano); cf. CCL CLXXV, índice, s.v. *Paneas*; Hierocles, *Synecd.*, ed. Parthey, 43. Sobre la supuesta estatua de Cristo en Panias, cf. pp. 67-68 *supra*. cf. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* I (^{4}1924) 145-46.

[464] Cf. Eusebio, HE VII,17: ἐπὶ τῆς Φιλίππου Καισάρειας, ἣν Πανεάδα Φοίνικες προσαγορεύουσι.

[465] Par. 8,11; Bek. 7,4 (en ambos pasajes se menciona la «Cueva de

rea pasó a ser colonia romana durante el Imperio de Elagabal[466].

En la referencia del Nuevo Testamento (Mc 8,27) a las «aldeas de Cesarea de Filipo» (αἱ κῶμαι Καισαρείας τῆς Φιλίππου) no ha de verse únicamente una «relación espacial» de las aldeas con la ciudad, sino que las primeras pertenecían y estaban sometidas a la segunda. El emplazamiento de la ciudad, que no ofrece duda alguna, permanece sin excavar.

30. *Julias* anteriormente Betsaida[467]. Sobre el emplazamiento de una aldea llamada Betsaida, al norte del lago de Genesaret, fundó Filipo una nueva ciudad a la que dio el nombre de Ἰουλιάς en honor de Julia, la hija de Augusto (*Ant.*, XVIII,2,1 [28]; *Bello*, II,9,1 [168]). Su emplazamiento, al este del Jordán, a corta distancia de su desembocadura en el Lago Genesaret, ha quedado establecido sin lugar a dudas por las repetidas y consistentes afirmaciones de Josefo[468]. Si es correcto el dato de que se dio a la ciudad su nombre por el de Julia, su fundación debió de tener lugar muy al comienzo del reinado de Filipo, ya que en el año 2 a.C. fue desterrada Julia por Augusto a la isla de Pandateria[469]. Sería inconcebible que Filipo diera su nombre a una ciu-

Panias», *m'rt pnyyt*); J. Levy, *Chald, Wörterb.* II, 273s; Neubauer, *Géographie du Talmud*, 236-38; Krauss, *Lehnwörter* II, 463; Avi-Yonah, *Holy Land*, 150-52.

466 K. Regling, «Zeitsch. für Numism.» 24 (1904) 133s, asignó una moneda con la inscripción *Aur. Alexandros Caisar* (= Severo Alejandro como César, 221 ó 222 d.C.) y *Col. Cesaria Itur.*, sobre la base de la adición de *Itur.*, a nuestra Cesarea Panias. Pero se trata con seguridad de una moneda de Cesarea junto al Líbano, la antigua Arka, lugar de nacimiento de Severo Alejandro; cf. vol. I, pp. 611-612, y J. Starcky, *Arca du Liban:* «Les Cahiers de l'Orient» 10 (1971-72) 103-13. Regling mismo llamó la atención sobre la semejanza de esta moneda con las de Orthosia, situada en las inmediaciones de Arka. Para confirmar esta tesis, cf. BMC *Phoenicia*, lxxiii, y cf. H. Seyrig, *Une monnaie de Césarée du Liban:* «Syria» 36 (1959) 39-43.

467 Cf. Kuhn, *op. cit.* II, 352; Guérin, *Galilée* I, 329-38; Abel, *Géog. Pal.* II, 279-80; Avi-Yonah, *Holy Land*, 96, 105. Se identifica normalmente con Tell el 'Araj, al nordeste de la desembocadura del Jordán en el Lago Genesaret; cf. Avi-Yonah, *Gazetteer*, 40-41.

468 Cf. en especial *Bello*, III,10,7 (515) y *Ant.*, XVIII,2,1 (28) sobre el Labo Genesaret; *Vita*, 72 (399) cerca del Jordán; *Ant.*, XX,8,4 (159) y *Bello*, II,13,2 (252) en Perea. También Plinio, NH V,15/71, menciona Julias en la orilla oriental del Lago de Genesaret.

469 Veleyo, II,100,3; Dión, IV,10,4. Cf. Suetonio, *Aug.*, 65; Tácito, *Ann.*, I,53. Cf. PIR^2 I, 634.

dad después de tal acontecimiento[470].

Sobre la historia posterior de la ciudad, lo único que sabemos es que fue otorgada por Nerón a Agripa II (*Ant.*, XX,8,4 [159]; *Bello,* II,13,2 [252]). Es mencionada también por Plinio, Tolomeo y el geógrafo de Ravena[471].

Por la forma en que Josefo relata los hechos, parece que Filipo se limitó a cambiar el nombre de la aldea de Betsaida por el de Julias, y que la nueva localidad no pasó de ser únicamente una κώμη[472]. Pero en otro pasaje (*Ant.*, XX,8,4 [159]), diferencia a Julias como πόλις de las aldeas circunvecinas. Fue, por consiguiente, una πόλις propiamente dicha a partir del momento de su nueva fundación. Pero el hecho de que no haya indicios de que allí se acuñara moneda podría sugerir lo contrario[473].

No discutiremos aquí si la Betsaida del Nuevo Testamento ha de identificarse con la localidad de que ahora nos ocupamos[474].

31. *Séforis,* Σέπφωρις[475]. La versión semítica de este topónimo varía entre *ṣpwrin* y *ṣpwry*. El primer nombre es posiblemente el más antiguo, mientras que el segundo sería la forma abreviada[476]. Los nombres griegos y latinos Σεπφουρίν, Sapho-

---

470 La Crónica de Eusebio sitúa erróneamente la fundación de Julias en tiempos de Tiberio; cf. *infra,* sobre Tiberíades, pp. 243ss.

471 Plinio, NH V,15/71; Tolomeo, V,16,4 = ed. Didot I, 2 (1901) V,15,3; *Geogr. Ravennas,* ed. Pinder y Parthey, 85.

472 *Ant.*, XVIII,2,1 (28): κώμην δὲ Βηθσαϊδὰ πρὸς λιμνῇ τῇ Γεννησαρετίδι, πόλεως παρασχὼν ἀξίωμα πλήθεί τε οἰκητόρων καὶ τῇ ἄλλῃ δυνάμει, Ἰουλίᾳ θυγατρὶ τῇ καίσαρος ὁμώνυμον ἐκάλεσεν.

473 Así A. H. M. Jones, JRS 21 (1931) 80.

474 Sobre tal identificación, cf. G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land,* 457s; F. Buhl, *Geogr. des alten Palästina,* 242. En contra de tal identificación, cf. HDB I, 282-83 y cf. G. Schille, ZDPV 73 (1957) 142. P. Baldi, SBFLA (1959/60) 120/46; Avi Yonah, s.v. *Beth-Saida,* IDB I, 396-97; *Holy Land,* 105.

475 Cf. Kuhn, *op. cit.* II, 372; R. Guérin, *Galilée* I, 369-76; Conder y Kitchener, *The Survey of Western Palestine* I, 279s, 330-38; RE s.v. *Sepphoris,* II A (1923) cols. 1546-49; L. Waterman, *Preliminary Report of the University of Michigan Excavations at Sepphoris, Palestine, 1931* (1937); sobre su historia, cf. Yeivin, *ibid.*, 17ss: *Historical and Archaeological Notes;* Abel, *Géog. Pal.* I, 305s; Avi-Yonah, *Holy Land,* 135-38.

476 No se menciona este lugar en el Antiguo Testamento, pero aparece frecuentemente en la literatura rabínica. La Misná lo recoge en los siguientes cuatro pasajes: Qid. 4,5; B.M. 8,8; B.B. 6,7; Arak. 9,6; figura muy frecuentemente en la Tosetfa (cf. el índice de Zuckermandel). Cf. Neubauer, *Géographie du Talmud,* 191-95; Bacher, *Die Aga-*

rim, Safforine, corresponden a *ṣpwryn*[477], y Σαπφουρεί, Sepori, Sabure, a *ṣpwry*[478]. Josefo emplea constantemente la forma grecizada Σέπφωρις[479]. Sus habitantes son llamados Σεπφωρηνοί en las monedas[480].

La mención más antigua de Séforis aparece en Josefo al comienzo del reinado de Alejandro Janeo, cuando Tolomeo Latiro hizo un infructuoso esfuerzo por apoderarse de Séforis por la fuerza (*Ant.*, XIII,12,5 [338]). Cuando Gabinio dividió el territorio judío en cinco *synedria*, por los años 57-55 a.C., transfirió el *synedrium* de Galilea a Séforis (*Ant.*, XIV,5,4 [91]; *Bello*, I,8,5 [170])[481]. Por aquella época, en consecuencia, debía de ser la ciudad más importante de Galilea. También se alude a ella como plaza fuerte con guarnición durante la conquista de Palestina por Herodes el Grande, que pudo capturarla sin dificultad únicamente porque las tropas de Antígono habían evacuado la plaza (*Ant.*, XIV,15,4 [414]; *Bello*, I,16,2 [304]). Parece que Séforis fue uno de los centros de la sublevación que se produjo a la muerte de Herodes. Varo envió allí una parte de su ejército, incendió la ciudad y vendió como esclavos a sus habitantes (*Ant.*, XVII,10,9 9[289]; *Bello*, II,5,1 [68]). Con ello se produjo un giro completo en su historia; dejó de ser una ciudad judía y se volvió leal al Imperio, posiblemente con una población mixta. Herodes Antipas,

da der palästinensischen Amoräer III, índice, s.v. *Sepphoris;* JE XI, 198-200. La ortografía fluctúa entre *ṣpwryn* (o *ṣpwrym*, *ṣypwryn*) y *ṣpywry* (o *ṣpwry*), a semejanza de las formas *Modein*, *Modeim* y *Modei*. En ambos casos quizá sea el plural la forma original.

477 Σεπφουρίν: Epifanio, *Haer.*, 30,11; *Saphorim:* Jerónimo, *Praef. in Ionam* (CCL LXXVI, p. 378); *Safforine:* Jerónimo, *Onomast.*, ed. Klostermann, 17, 14. En Jn 11,54, el texto griego y latino del Codex D tiene la adición Σαμφουριν, Sapfurim a continuación de χώραν. También en este caso, como demuestra la forma del nombre, se alude ciertamente a Séforis.

478 Σαπφουρεί: Tolomeo, V,16,4 = ed. Didot (I.2 1901) V,15,3 (queda decisivamente atestiguada la forma Σαπφουρεῖ sin adición, entre otros, también por el códice de Vatopedi; cf. *Géographie de Ptolémée* [1867] lvii); *Sapori: Geog. Raven.*, ed. Pinder y Parthey, 85; *Sabure: Notitia dignitatum*, ed. Seeck, 73.

479 Unicamente en *Ant.*, XIV,5,4 (91) es muy incierta la tradición. Aparecen, entre otras, las formas Σαφούροις, Σαπφόροις, Σαμφώροις, Σεπφώροις (cf. Niese). Cf. Schalit, *Namenwörterbuch*, 110.

480 Cf. de Saulcy, *Numismatique*, 325s, lám. XVII, n. 1-4; BMC *Palestine*, xi-xiii, 1-4.

481 Cf. pp. 351s del vol. I.

bajo cuyo poder quedó desde entonces, la reedificó y la convirtió en «el ornato de Galilea» (*Ant.*, XVIII,2,1 [27]): πρόσχημα τοῦ Γαλιλαίου παντός[482]. En la revuelta de los años 66-70, parece que la población era predominantemente judía, pero no por ello dejó de apoyar a los romanos en sus operaciones contra los rebeldes[483]. Quizá aluda la Misná a este cambio en un pasaje en que se supone que el «*antiguo* gobierno de Séforis» era puramente judío[484]. Es posible que, al ser reconstruida por Herodes

---

[482] Los restos que han llegado hasta nosotros, que no todos han de ser atribuidos a la fase inicial, incluyen un teatro, un acueducto y una basílica cristiana tardía; cf. Waterman, *op. cit.*, 1-16.

[483] Que era, sin embargo, predominantemente judía se advierte especialmente por *Bello*, III,2,4 (32): προθύμως σφᾶς αὐτοὺς ὑπέσχοντο κατὰ τῶν ὁμοφύλων συμμάχους.

[484] Qid. 4,5. Leemos en este pasaje que ha de tenerse por israelita a toda persona que demuestre descender de un sacerdote o levita que ejerciera como tal o de un miembro del Sanedrín, es decir, cualquier persona de cuyos antepasados se sepa que fueron funcionarios públicos o limosneros y, en particular, según R. Yosé, todo *my šhyh ḥtwm b'rky hyšnh šl šypwryn.* Para explicar este difícil pasaje podría aducirse que *ḥtwm*, propiamente «sellado», equivale aquí a «confirmado, reconocido, acreditado por documentos» (cf. el uso de σφραγίζω en Jn 3,33; 6,27). Sobre la base de los mejores manuscritos, el término que sigue a *ḥtwm* en el texto común debería suprimirse. *'rky* = ἀρχή (no «archivo», como pensó Krauss). En consecuencia, son posibles dos interpretaciones: 1) «Todo el que (por lo que hace a sus antepasados) fue reconocido en el antiguo gobierno de Séforis como uno de sus miembros». En este caso se supondría que todos los miembros del antiguo gobierno de Séforis eran israelitas de pura sangre; 2) «Todo el que fuera reconocido *por* el antiguo gobierno de Séforis», a saber: como israelita de sangre limpia. También en este caso se daría por supuesto que el antiguo gobierno de Séforis estaba integrado por individuos de sangre israelita limpia. Parece preferible la primera explicación a la luz del contexto. Por supuesto, es incierto en qué momento fue reemplazado el antiguo gobierno puramente israelita de Séforis por una administración mixta o pagana. Pudo ocurrir durante el reinado de Adriano, cuando tantos cambios se produjeron como consecuencia de la insurrección judía. Por entonces sería además cuando Séforis recibió el nuevo nombre de Diocesarea (cf. *infra).* Parece probable, sin embargo, que Séforis dejó de ser una ciudad puramente judía a partir del tiempo de su nueva fundación por Herodes Antipas. También el caso de Tiberíades demuestra que la constitución de las ciudades fundadas por Herodes Antipas no se organizaba de acuerdo con las normas judías. Josefo afirma incluso, en relación con las de Galilea, que fue por obra suya como se introdujo allí por vez primera una forma judía de administra-

Antipas, Séforis fuera elevada al rango de capital de Galilea[485]. Pero este mismo príncipe otorgó luego esta dignidad a la recién edificada ciudad de Tiberíades, a la que subordinó Séforis[486].

Así permaneció hasta que, bajo Nerón, Tiberíades fue separada de Galilea y otorgada a Agripa II, como resultado de lo cual pasó nuevamente Séforis a ser la capital de la región[487]. Quizá recibiera entonces el nombre de Eirenópolis Neronias Sepphoris[488]. Estas dos ciudades, por tanto, ocuparon alternativamente la misma posición con respecto a Galilea, como ocurrió con respecto a Judea (cf. pp. 266-268, *infra*).

Por entonces era Séforis la fortaleza más importante de Galilea[489] y la ciudad más grande de la provincia después de Tiberíades[490]. Tuvo mucha importancia, en consecuencia, el hecho de

---

ción; *Bello*, II,20,5 (570-71), han de tenerse también en cuenta las monedas de Séforis con la efigie de Trajano.

485 Josefo, *Ant.*, XVIII,2,1 (27) observa: ἦγεν [o ἤγαγεν] αὐτην αὐτοκρατίδα. Ello podría significar que le fue otorgado el autogobierno: αὐτοκρατίδα = ἀυτόνομον. Pero podría indicar también que el resto de Galilea le estaba todavía subordinado o que se le subordinó nuevamente. Difícilmente podría admitirse la explicación de αὐτοκρατίς en el sentido de «capital», aparte de que resulta difícil una interpretación segura de este pasaje por el hecho de que varían las lecturas. Dindorf propone ἀνῆκεν αὐτὴν αὐτοκράτορι, mientras que Niese lee ἠγόρευεν αὐτὴν Αὐτοκρατίδα. Lo cierto es que frecuentemente se supone, como en la ed. Loeb, *ad. loc.*, que la llamó Αὐτοκρατωρίς formando este apelativo a partir del término griego equivalente a *imperator* = emperador. De ser ello cierto, nada podría deducirse de ahí sobre sus relaciones con la zona circundante.

486 *Vita*, 9 (37): Justo dijo de Tiberíades: ὡς ἡ πόλις ἐστὶν ἀεὶ τῆς Γαλιλαίας, ἄρξειεν δὲ ἐπί γε τῶν Ἡρώδου χρόνων τοῦ τετράρχου καὶ κτίστου γενομένου, βουληθέντος αὐτοῦ τὴν Σεπφωριτῶν πόλιν τῇ Τιβεριέων ὑπακούειν.

487 *Vita*, 9 (38): ἄρξαι γὰρ εὐθὺς τὴν μὲν Σέπφωριν, ἐπειδὴ Ῥωμαίοις ὑπήκουσε, τῆς Γαλιλαίας.

488 Sobre la identificación de una reducida serie de monedas cuyas leyendas fragmentarias pueden combinarse para formar la lectura completa ΕΙΡΗΝΟΠΟΛΙ ΝΕΡΩΝΙΑ ΣΕΠ (ΦΩΡΙΣ), cf. H. Seyrig, *Eirenopolis-Neronias-Sepphoris:* NC 10 (1950) 284-89.

489 *Bello*, II,18,11 (511): ἡ καρτερωτάτη τῆς Γαλιλαίας πόλις Σέπφωρις; cf. *Bello*, III,2,4 (34). La ἀκρόπολις es mencionada en *Vita*, 67 (376); cf. Arak, 9,6; *qṣrh hyšnh šl ṣypwryn*, «la antigua ciudadela de Séforis»; tŠab. 13,9; *qṣṭr' šbṣypwry*.

490 *Vita*, 65 (346): τῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ πόλεων αἱ μέγισται Σέπφωρις καὶ Τιβεριάς. *Vita*, 45 (232): εἰς Σέπφωριν μέγιστην τῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ πόλιν. *Bello*, III,2,4 (34): μεγίστην μὲν οὖσαν τῆς

que al estallar la revuelta judía no la apoyara, sino que permaneciera desde el principio al lado de los romanos. Cuando Cestio Galo marchó contra Jerusalén, Séforis adoptó una actitud amistosa hacia él[491] y permaneció leal a los romanos durante el invierno del 66/77 d.C., cuando Josefo organizaba la sublevación en Galilea[492]. La tomó por la fuerza y de ahí que no pudiera evitar que fuera saqueada por sus tropas galileas[493]. En consecuencia, Cestio Galo envió a la ciudad cercada de nuevo una guarnición que rechazó a Josefo cuando éste forzó una segunda entrada[494]. Poco después llegó Vespasiano a Galilea con su ejército; Séforis solicitó y obtuvo de él una segunda guarnición romana[495].

De la historia subsiguiente de la ciudad sólo tenemos noticias fragmentarias. Sus habitantes son llamados todavía Σεπφωρηνοί en monedas de Trajano. Poco más tarde, sin embargo, recibió el

Γαλιλαίας πόλιν ἐρυμνοτάτῳ δ' ἐπιτετειχισμένην χωρίῳ. Según *Vita*, 25 (123), Tiberíades, Séforis y Gabara eran las tres ciudades mayores de Galilea.

491 *Bello*, II,18,11 (511).

492 Josefo, *Vita*, 8 (30); 22 (104); 25 (124); 45 (232); 65 (346). Parece seguro que dos pasajes de *Bello* lo contradicen. Según *Bello*, II,20,6 (574), Josefo dejó la fortificación de la ciudad a los mismos seforitas, ya que en todo caso los encontró «dispuestos para la guerra» (προθύμους ἐπὶ τὸν πόλεμον), es decir, contra los romanos. También, según *Bello*, II,21,7 (629), al plantearse el conflicto entre Josefo y los más fanáticos entre los partidarios de la guerra, Séforis apoyó a los segundos. Pero el verdadero significado de estos dos pasajes aparece claro a partir de las afirmaciones más específicas contenidas en *Vita*. Los seforitas pretendían únicamente estar preparados para servir a la causa de la revolución a fin de mantener a todo el partido de los sublevados a prudente distancia; fortificaron la ciudad no en contra, sino a favor de los romanos; cf. en especial *Vita*, 65 (347). Al verse sin protección por parte de los romanos durante un tiempo considerable en el invierno del año 66/67, se vieron obligados a maniobrar entre los dos partidos revolucionarios opuestos, lo que al parecer les permitió mantener relaciones amistosas con ambos; cf. *Vita*, 25 (124) y en especial *Vita*, 45 (232). En el contexto de esta situación ha de entenderse el pasaje de *Bello*, II,21,7 (629).

493 *Vita*, 67 (373-80).

494 *Vita*, 71 (394-97). La observación contenida en *Vita*, 15 (82), δὶς μὲν κατὰ κράτος ἑλὼν Σεπφωρίτας, se refiere a esta doble toma de Séforis.

495 *Vita*, 74 (411); *Bello*, III,2,4 (31); 4,1 (61). La anterior guarnición enviada por Cestio Galo pudo ser retirada entre tanto o ser reemplazada o reforzada ahora con tropas de Vespasiano.

nombre de Diocesarea, que aparece en las monedas a partir de la época de Antonino Pío. Su designación oficial en las monedas es Διοκαι(σάρεια) ἱερά ἄσ(υλος) καί αὐτό(νομος)[496]. Entre los autores griegos prevaleció el nombre de Diocesarea[497]. Pero la designación original se mantuvo todavía y hasta terminaría por sobreponerse a la otra más tardía[498].

El territorio de Diocesarea era tan extenso que incluía, por ejemplo, la aldea de Dabira en el Monte Tabor[499].

32. *Julias* o *Livias*[500]. El Antiguo Testamento menciona una ciudad llamada Bet-Harán (*byt hrm* o *byt hrn*) al este del Jordán, en el territorio del rey amorreo de Ješbón (Jos 13,27; Nm 32,37). En el Talmud de Jerusalén, *byt rmt'* se da como nombre más reciente de Bet-Harán[501]; también Eusebio y Jerónimo identifican

---

496 Cf. de Saulcy, *Numismatique*, 325-30; lám. XVII, n. 1-7; BMC *Palestine*, xi-xiii, 1-4. Sobre la identidad de Séforis y Diocesarea, cf. Epifanio, *Haer.*, 30,11; Jerónimo, *Onomast.*, ed Klostermann, 17, 13s, y su *Prologus in Ionam* (CCL LXXVI, p. 378); Hegesipo, *De bello iud.*, I,30,7.

497 Eusebio llama a la ciudad exclusivamente Διοκαισάρεια; cf. índice de la ed. Klostermann. Cf. también, aparte de la literatura citada en la nota anterior, Sócrates, HE II,33; Sozomeno, HE IV,7; Teófanes, *Chronographia*, ed. Bonn I, 61; Cedreno, ed. Bekker I, 524; R. Le Quien, *Or. christ.* III, 714.

498 Sobre el uso continuado del nombre de Séforis, cf. n. 476-78, *supra*. Sobre la Séforis tardía, cf. A. Büchler, *The Political and Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the Second and Third Centuries* (1909); *The Minim of Sepphoris and Tiberias in the Second and Third Centuries*, en *Studies in Jewish History* (1956) 245-74; M. Avi-Yonah, *A Sixth-Century Inscription from Sepphoris:* IEJ 11 (1961) 184-87.

499 Eusebio, *Onomast.*, 78: Δαβειρά... ἐν τῷ ὄρει Θαβώρ ἐν ὁρίοις Διοκαισαρείας. Gabata, la moderna Gavat (Jebata), a unas 7-8 millas romanas de Diocesarea, también pertenecía a este territorio; cf. n. 477, *supra;* sobre su territorio, cf. Avi-Yonah, *Holy Land*, 135-39.

500 Cf. E. Kuhn, *Die städtische und bürgerl. Verfassung* II, 352s.; *Über die Entstehung der Städte der Alten* (1878) 426; *The Survey of Eastern Palestine, Memoirs, etc.* I, por Conder (1889) 238s; Thomsen, *Loca sancta*, 83s; N. Glueck, BASOR 91 (1943) 20-21; *Explorations in Eastern Palestine* IV: AASOR 25-28 (1951) 38-91; Abel, *Géog. Pal.* II, 273; G. Hassler, ZDPV 78 (1962) 60-63; Avi-Yonah, *Holy Land*, 96, 105. M. Donner y H. Cüpper, ZDPV 83 (1967) 22-23, sugieren que esta región está descrita en el mapa de mosaico de Madaba (láms. II-III de Avi-Yonah). Cf. también *Enc. Jud.* 4, col. 736.

501 jŠeb. 38d (sobre Šeb. 9,2). Perea aparece aquí dividida en tres

la bíblica Bet-Harán con la localidad que ellos conocen como Βηθραμφθά o *Bethramtha*[502]. El segundo nombre se identifica en todo caso con Βηθαράματος, donde Herodes el Grande poseía un palacio que fue destruido durante la insurrección que siguió a su muerte[503]. Esta Bethramphtha fue luego reconstruida y fortificada por Herodes Antipas, que le dio el nombre de Julias en honor de la esposa de Augusto (*Ant.*, XVIII,2,1 [27]; *Bello,* II,9,1 [168]). Eusebio y otros autores dan el nombre de Livias en vez de Julias[504]; también en otros documentos se alude frecuentemente a la ciudad como Livias[505]. La esposa de Augusto se llamaba realmente Livia y fue admitida en la *gens Iulia* únicamente por decisión de su esposo, por lo que llevó el nombre de Julia sólo después de la muerte de éste[506]; de ahí parece deducirse

---

partes, conforme a la configuración del territorio: montaña, llanura y valle *(hr, šplh, 'mq).* En la montaña se encuentra, por ejemplo, Maqueronte; en la llanura, Ješbón; en el valle, *byt hen y byt nmrh; byt rmth* y *byt nmrym* se dan, por consiguiente, como los nombres más recientes de ambas localidades. En la Tosefta (tŠeb. 7,11), ambas ciudades son llamadas *byt nmrh rmt'*. ¿Se ha omitido aquí *byt* delante de *rmt'*? ¿O es que era conocida simplemente por *rmt'*?

[502] Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 48-49.

[503] *Bello,* II,4,2 (59). En el pasaje paralelo, *Ant.*, XVII,10,6 (277) aparece corrupto el nombre. En lugar de ἐν Ἀμάθοις o de ἐν Ἀμμαθοῖς, como dice el texto tradicional ha de leerse ἐν Ἀραμαθοῖς (con la omisión de «Bet») o ἐν Βηθαραμαθοῖς.

[504] Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 48: βηθραμφθά...αὐτὴ δέ ἐστιν ἡ νῦν καλουμένη Λιβιάς; Jerónimo, *ibid.*, 49: *Bethramtha... ab Herode in honorem Augusti Libias cognominata;* Eusebio, *Chron.* ed. Schoene II, 148-49: *Herodes Tiberiadem condidit et Liviadem* (según Jerónimo y el Armenio); Sincello, ed. Dindorf I, 605: Ἡρώδης ἔκτισε Τιβεριάδα εἰς ὄνομα Τιβερίου Καίσαρος · ὁ αὐτὸς Λιβιάδα. La identidad de Livias con la Betharamphtha-Julias de Josefo queda, por consiguiente, fuera de toda duda razonable. Cf. en definitiva H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (1972) 87-91.

[505] Plinio, NH XIII,4/44; Tolomeo, V,16,9 = ed. Didot (I.2 1901) V,15,6 (Λιβιάς según los más importantes manuscritos y también el códice de Vatopedi, entre otros); Eusebio, *Onomast,* frecuentemente; Hierocles, *Synecd.*, ed. Parthey, 44; la *Notitia episcopat.*, *ibid.*, 144; las *Actas de los concilios,* en Le Quien, *Oriens christ.* III, 655s; *Vita S. Ioannis Silentiarii,* 18; *Geograph, ravenn.*, ed. Pinder y Parthey, 84 *(Leviada,* como nominativo) Gregorio de Tours, *De gloria martyr.* I,18; H. Raabe, *Petrus der Iberer* (1895) 81s; cf. CCL CLXXVI; índices, 370.

[506] Sobre el testamento de Augusto, cf. Tácito, *Ann.*, I,8: *Livia in familiam Iuliam nomenque Augustum adsumebatur.* Sobre el nombre

que Livias fue el más antiguo de los dos nombres y que más tarde fue cambiado por el de Julias. Pero, al igual que en el caso de Cesarea de Filipo y Neronias, el nuevo nombre oficial no fue capaz de suplantar al original. Josefo es el único que utiliza la designación oficial de Julias. Incluso llama Julias a la ciudad durante la etapa de la guerra judía, cuando fue ocupada por Plácido, uno de los generales de Vespasiano[507].

La más exacta descripción del emplazamiento de la ciudad se debe a Teodosio, peregrino que recorrió Palestina en el siglo VI. Le siguió Gregorio de Tours, según el cual se halla al otro lado del Jordán, frente a Jericó y a doce millas romanas de esta ciudad, en las inmediaciones de unos manantiales de aguas calientes[508]. Con estos datos concuerda Eusebio, que sitúa la ciudad frente a Jericó y en el camino que lleva a Ješbón[509].

Teodosio y Plinio alaban los dátiles de Julias[510].

---

de Julia en vez de Livia en los autores (por ejemplo, Tácito, *Ann.*, I,14; V,1; Suetonio, *Calig.*, 16; Dión, LVI,46,1; Plinio, NH X,55/154; Josefo, frecuentemente) y en monedas e inscripciones, cf. PIR^2 L 301. Sobre monedas palestinenses de Julia, cf. de Saulcy, *Numismatique*, 73-76; BMC *Palestine*, 215-58.

[507] *Bello*, IV,7,6 (438); 8,2 (454). La ciudad no es mencionada en ningún pasaje de Josefo. *Ant.*, XX,8,4 (159); *Bello*, II,13,2 (252) se refieren con seguridad a Betsaida = Julias, mientras que en *Ant.*, XIV,1,4 (18), de acuerdo con el *Códice Pal.*, ha de leerse Λιββά en lugar de Λιβιάς; es la misma localidad que en *Ant.*, XIII,15,4 (397) recibe el nombre de Λεμβά. Cf. ed. Niese y A. Schalit, «Eretz Israel» 1 (1951) 104-21, especialmente 117.

[508] Teodosio en Geyer, *De situ terrae sanctae*, 19 (*Itinera Hierosolymitana*, CSEL XXXIX, 145 = CCL CLXXV, 121): *Civitas Leviada trans Jordanen, habens de Hiericho milia XII... ibi aquae calidae sunt, ubi Moyses lavit, et in ipsas aquas calidas leprosi curantur;* Gregorio de Tours, *De gloria martyrum*, I,18: *Sunt autem et ad Levidam [al. Leviadem] civitatem aquae calidae,... ubi similiter leprosi mundantur; est autem ab Hiericho duodecim millia.*

[509] Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 12, 16, 48. Cf. *Vita S. Ioannis Silentiarii*, 18. Los datos concuerdan con el emplazamiento de Tell er-Râme, en la orilla sur del Wadi Hesban, casi exactamente a medio camino entre Jericó y Ješbón (cf. especialmente el mapa, muy exacto, de *The Survey of Eastern Palestine* I [1889] y el texto, *ibid.*, 238s). Cf. G. Hassler, *op. cit.* en n. 449. Bet-ramta = Livias, por consiguiente, se sitúa con seguridad en el paraje indicado. Cf. *The Survey of Eastern Palestine*, 101-229-30; cf. N. Glueck, AASOR 25-28 (1951) 378-79.

[510] Plinio, NH XIII, 4/44 (n. 505, *supra*); Teodosio, *loc. cit.*: *Ibi habet dactalum Nicolaum maiorem.* Cf. vol. I, p. 390. n. 36.

33. *Tiberíades,* Τιβεριάς[511]. La más importante de las fundaciones de Herodes Antipas fue la nueva capital que construyó en la orilla occidental del Lago de Genesaret y a la que dio el nombre de Τιβεριάς en honor del emperador Tiberio. Situada en las inmediaciones de unas famosas fuentes de agua caliente, se halla situada «en la mejor zona de Galilea» (τοῖς κρατίστοις... τῆς Γαλιλαιάς *Ant.*, XVIII,2,3 [36]; *Bello,* II,9,1 [168]; cf. vol. I, p. 444)[512]. Parece que su construcción tuvo lugar considerablemente más tarde que la de Séforis y Livias, pues mientras que Josefo menciona la edificación de estas dos ciudades muy al principio del reinado de Herodes Antipas, no alude a la fundación de Tiberíades hasta la entrada en el cargo de Pilato, ocurrida el año 26 d.C. (*Ant.*, XVIII,2,1-3 [26ss]). Ello parece indicar que Tiberíades surgió hacia el año 26 d.C. Eusebio fecha la fundación de la ciudad exactamente en el año catorce de Tiberio, pero su noticia es cronológicamente inútil[513]. Sin embargo, la era de la ciudad, tal

---

[511] Cf. Guérin, *Galilée* I, 250-64; Conder y Kitchener, *The Survey of Western Palestine* I, 361s, 379, 418-20; Marmardji, *Textes géographiques arabes,* 127-33; Abel, *Géog. Pal.* II, 483-84; Avi-Yonah, *The Foundation of Tiberias:* IEJ 1 (1950) 160-69; H. W. Hoehner, *Herodes Antipas* (1972) 91-100; T. Rajak, *Justus of Tiberias:* CQ 23 (1973) 345-68, en especial 346-51. Puede verse una útil presentación de la ciudad, su historia y sus restos, su topografía y los manantiales de aguas calientes en Kindler, *The Coins of Tiberias* (1961) 14-34.

[512] Sobre las fuentes calientes, cf. Plinio NH V,15/71: *Tiberiade aquis calidis salubri;* Josefo, *Ant.*, XVIII,2,3 (36); *Bello,* II,21,6 (614); IV,1,3 (11); *Vita,* 16 (85); Šab. 3,4; 22,5; Neg 9,1; Makš 6,7; tŠab 12,13; Antonino Mártir, 7, en Geyer, *Itinera Hierosolymitana,* 163 = CCL CLXXV, 132: *In civitatem Tiberiada, in qua sunt thermae... salsae.* La moderna Tiberíades se halla a unos 2 km al norte de los manantiales y no hay motivos para suponer que la ciudad antigua estuviera en otro emplazamiento. Para una clara descripción de la topografía del lugar, cf. J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament* (1969) 44-45. El lugar en que se hallaban las fuentes era conocido por ᾿Αμμαθούς (así ha de leerse con seguridad *Ant.*, XVIII,2,3 (36) y probablemente *Bello,* IV,1,3 (11); cf. el hebreo *ḥmth,* jErub. 22d; tErub. 7,2. Sobre las excavaciones realizadas en las fuentes de Hamat, cf. Vogel, *Bibliography,* s.v. Incluyen una sinagoga que en su forma primitiva debió de estar en uso como tal en el siglo I d.C.

[513] Eusebio, *Chron.*, ed. Schoene II, 146-49, enumera la construcción de ciudades por los hijos de Herodes en el orden siguiente: Filipo fundó Cesarea y Julias; Herodes Antipas, Tiberíades y Livias. Todas las fundaciones se fechan en la época de Tiberio; se pasa en completo silencio Séforis. No cabe la menor duda de que las afirmaciones

como aparece en monedas del tiempo de Trajano, indica que debió de ser fundada entre los años 17 y 20 d.C.[514].

La población de Tiberíades aparece muy mezclada. Para conseguir que la ciudad fuera poblada, Herodes Antipas se vio obligado a establecer en ella una verdadera *colluvies hominum*, en parte a la fuerza (cf. vol. I, 444). La actitud que adoptaron durante la gran sublevación judía, sin embargo, demuestra que en su mayor parte se trataba de judíos. La constitución de la ciudad, sin embargo, era totalmente helenística[515]: la ciudad estaba gobernada por un consejo (βουλή) de seiscientos miembros[516]; a su frente estaba un ἄρχων[517] con un comité de los δέκα πρῶτοι[518]

---

de Eusebio proceden de Josefo, *Bello*, II,9,1 (167-8), dado que las fundaciones son mencionadas exactamente en el mismo orden, es decir, después de la subida de Tiberio al trono, y pasando también en silencio a Séforis. Los datos aportados por Eusebio, en consecuencia, no sólo carecen de valor independiente, sino que derivan del texto relativamente inexacto de Josefo en *Bello* e ignoran su presentación más exacta de *Ant*., XVIII,2,1-3 (26-28).

514 Sobre las monedas, cf. de Saulcy, *Numismatique*, 333-38; lám. XVII, n. 9-14; BMC *Palestine*, xviii-xv, 5-10; Avi-Yonah, IEJ 1 (1950) 178-79; A. Spijkerman, *Some Rare Jewish Coins:* SBFLA 15 (1962-63) 303-4. Una datación más precisa en el año 18 d.C., tal como sugiere Avi-Yonah, es especulativa. Cf. también A. Kindler, *The Coins of Tiberias in the Roman Period*, en O. Avissar (ed.), *El Libro de Tiberíades* (1973, en hebreo) 50-59.

515 Cf. Kuhn, *Die städtische und bürgerl. Verfassung* II, 353s; *Über die Entstehung der Städte der Alten*, 427s; A. H. M. Jones, *The Greek City* (1940).

516 *Bello*, II,21,9 (641); cf. en general *Vita*, 12 (64), 34 (169), 55 (284), 58 (300), 61 (313), 68 (381).

517 *Vita*, 27 (134), 53 (271), 54 (278), 57 (294); *Bello*, II, 21,3 (599). Se menciona aquí un Jesús hijo de Safías como *archon* de Tiberíades por la época de la sublevación. Una de sus funciones era presidir las reuniones del consejo, *Vita*, 58 (300).

518 *Vita*, 13 (69), 57 (296); *Bello*, II,21,9 (639) = *Vita*, 33 (168). Cf. en especial *Vita*, 13 (69); τοὺς τῆς βουλῆς πρώτους δέκα; *Vita*, 57 (296): τοὺς δέκα πρώτους Τιβεριέων. Sobre estos δέκα πρῶτοι, que con tanta frecuencia aparecen en las comunidades helenísticas, cf. E. Kuhn, *op. cit.* I, 55; J. Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung* I (1881) 213s; W. Liebenam, *Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche* (1900) 552s; RE IV, cols. 2417ss; O. Seeck, *Decemprimat und Dekaprotie:* «Klio» (1901) 147-87; E. G. Turner, 'Δεκάπρωτοι': JEA 22 (1936) 7-19; A. H. M. Jones, *The Greek City* (1940) 139. No eran los más ancianos o respetados del consejo, sino una comisión rotativa elegida de entre aquellas personas, con funciones oficiales definidas, como lo

además de unos *hyparchoi*[519] y un *agoranomos*[520]. Fue elevada además al rango de capital de Galilea, quedándole subordinada la misma Séforis (cf. pp. 437-439, *supra*). Las monedas de Tiberíades acuñadas en tiempos de Herodes Antipas llevan la simple inscripción Τιβεριάς[521].

Al ser depuesto Herodes Antipas, Tiberíades pasó a ser posesión de Agripa I. Una moneda de esta época lleva también la inscripción Τιβεριέων[522]. Al morir Agripa, la ciudad pasó bajo la autoridad de los procuradores romanos de Judea. Al mismo tiempo debió de recibir nuevos privilegios políticos o al menos sería favorecida de algún modo por parte del emperador Claudio, ya que en monedas de tiempo de Trajano y Adriano, los habitantes se describen como Τιβεριεῖς Κλαυδεῖς[523]. La ciudad conservó su rango como capital de Galilea ininterrumpidamente hasta el reinado de Nerón (Josefo, *Vita*, 9 [37s]). Fue entonces (probablemente el año 61 d.C.) entregada a Agripa II y separada consecuentemente de Galilea (*Ant.*, XX,8,4 [159]; *Bello*, II,13,2 [252]; *Vita*, 9 [38])[524]. Formaba, por consiguiente, parte del terri-

demuestra la designación frecuente de δεκαπρωτεύσας. Su función principal consistía en la recogida de impuestos, de cuyo pago respondían con sus propiedades privadas; cf. *Digesto*, 14,1,1: *Munerum civilium quaedam sunt patrimonii, alia personarum. Patrimonii sunt munera rei vehicularis, item navicularis, decemprimatus: ab istis enim periculo ipsorum exactiones sollemnium celebrantur; Digesto*, 14,18,26: *Mixta munera decaprotiae et icosaprotiae, ut Herennius Modestinus... decrevit: nam decaproti et icosaproti tributa exigentes et corporale ministerium gerunt et pro omnibus defunctorum (?) fiscalia detrimenta resarciunt.* La conexión entre los *dekaprotoi* y la exacción de tributos está probada ahora exclusivamente por una inscripción de Yotape de Cilicia: [δεκαπρω]τεύσαντος πλειστά[κις] ἐπὶ τῆ[ς εἰσαγω]γῆς τῶν κυριακῶν φόρων, cf. AE (1965) 318. Nótese que Josefo, durante el tiempo en que administró Galilea, entregó ciertos valores propiedad del rey Agripa a los *decem primi* de Tiberíades, haciéndoles responsables de su custodia; cf. *Vita*, 13 (69), 57 (296).

519 *Bello*, II,21,6 (615): τοῖς κατὰ τὴν πόλιν ὑπάρχοις.

520 *Ant.*, XVIII,6,2 (149). Sobre el oficio de ἀγορανόμος, cf. Esteban de Biz., s.v.; RE I, cols. 884s; W. Liebenam, *Städteverwaltung im röm. Kaiserreiche*, 362ss, 539-42. Jones, *The Greek City*, 188, 215-17, 230, 240, 255. También las fuentes rabínicas conocen el oficio de *'grwnymws* cf. Krauss, *Lehnwörter* II, 11s.

521 Cf. Y. Meshorer, *Jewish Coins of Second Temple Period* (1967) 133-34.

522 F. W. Madden, *History*, 110; *Coins of the Jews*, 138.

523 Cf. n. 514.

524 Sobre la fecha, cf. vol. I, p. 605s.

torio de Agripa II cuando estalló la guerra en el año 66. La actitud de sus habitantes ante el conflicto fue muy variada; algunos trataron de mantenerse de parte de Agripa y los romanos, mientras que otros —la masa de los no propietarios— apoyaban la revuelta. No faltaron los que adoptaron una actitud cautelosa (*Vita*, 9 [32ss]; cf. también *Vita*, 12 [66]), mientras que se llama al partido revolucionario ἡ τῶν ναυτῶν καὶ τῶν ἀπόρων στάσις. Predominó finalmente el partido revolucionario y los demás hubieron de plegarse a sus decisiones. Uno de sus jefes fue Jesús, hijo de Safías, que por entonces era de la ciudad[525]. Sin embargo, aún después de la victoria del partido revolucionario, un sector de la población mantuvo el contacto con Agripa y solicitó repetidamente, aunque en vano, su ayuda[526].

Al lograr Vespasiano dominar la mayor parte de Galilea y avanzar hasta Tiberíades, la ciudad no ofreció resistencia; abrió voluntariamente sus puertas pidió clemencia, que le fue otorgada por consideración a Agripa. Vespasiano permitió que sus soldados entraran en Tiberíades, pero perdonó a la ciudad y la restituyó a Agripa[527]. No sabemos si éste la conservó hasta su muerte. Luego pasó Tiberíades a depender directamente de la autoridad romana en el año 85/6 ó en el 92/3 (fecha probable de la muerte de Agripa) o posiblemente el año 100, fecha en que noticias tardías sugieren que murió Agripa[528]; el hecho está atestiguado por monedas de los reinados de Trajano y Adriano. Eusebio la describe como τόλις ἐπίσημος[529]. Durante los siglos III y IV d.C. fue centro de estudios rabínicos y por ello es mencionada frecuentemente en la literatura talmúdica[530]. Pero a partir del siglo II tuvo también templos paganos, un 'Αδριάνειον, por ejemplo, que se describe como ναὸς μέγιστος[531]. En cuanto a su importancia comercial durante el siglo II, está atestiguada por

---

[525] Josefo, *Vita*, 12 (66), 27 (134), 53 (271), 54 (278), 57 (294); *Bello*, II,21,3 (599); III,9,7-8 (455-61). Sobre los conflictos de la actitud de Tiberíades en esta época, cf. en especial T. Rajak, *Justus of Tiberias:* CQ 23 (1973) 345-68.

[526] *Bello*, II,21,8-10 (630-40); *Vita*, 32-34 (155-73), 68-70 (381-93).

[527] *Bello*, III,9,7-8 (445-61).

[528] Sobre estas cuestiones, cf. vol. I, pp. 615-618.

[529] *Onomast.*, ed. Klostermann, 16.

[530] A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, 208-14; W. Bacher, *Die Agada der paläst. Amoräer* III (1899) índice, s.v. *Tiberias;* S. Krauss, *Lehnwörter* II, 255s; S. Klein, *Sefer ha-Yishuv* (1939) s.v.: JE XII, 142-43; *Enc. Jud.* 15, cols. 1130-33.

[531] Epifanio, *Haer.*, 30,12.

dos inscripciones halladas en Roma, según las cuales, los mercaderes de Tiberíades tenían su propia *statio* (gremio y edificio correspondiente) en la capital imperial[532]. Durante esta época y en adelante fue un centro capital de vida judía[533].

En cuanto a algunas de estas localidades, como Antípatris, Fáselis, Julias y Livias, no es posible establecer con certeza si realmente pertenecían a la categoría de ciudades independientes, dotadas formalmente de la constitución propia de una *polis* griega[534]. Ha de tenerse por verdadera *polis* toda ciudad que acuñara su propia moneda[535]. Pero las acuñaciones efectivas eran en muchos casos sorprendentemente discontinuas, aparte de que nuestros conocimientos sobre este hecho dependen de la vaguedad de las pruebas. Criterio más satisfactorio sería la posesión de un territorio definido (χώρα), pero también en este caso son incompletas las pruebas y éstas se refieren a épocas muy diversas[536]. Podría ocurrir que no todas estas ciudades fueran verdaderas *poleis* y que algunas de ellas estuvieran incluidas como piezas subordinadas en la organización general de la zona. Pero ha sido necesario incluirlas en esta sección porque algunas al

[532] IGR I, 132 = 1384 = Moretti, IGUR I, 82: Στατίων [Τιβε]ριέων τῶν καί κλ[α]υδιοπολιτῶν Συρίᾳ Παλε[σ]τείνῃ. La restauración [Τιβε]ριέων es con seguridad correcta. Cf. L. Robert, BE (1939) n. 13. La inscripción se fecha entre comienzos y mediados del siglo II d.C. y antes del año 194 d.C. IGR I, 111 = IGUR I, 83: Ἰαμῆνος Ἰωήνου υἱὸς Τιβεριεὺς τῇ στατίωνι. Las *stationes municipiorum* cerca del Foro en Roma son mencionadas también por Plinio, NH XVI,86/236; Suetonio, *Nero, 37.* Cf. en especial L. Robert, *Hellenica* VII (1949) 202-5; L. Moretti, *Sulle stationes municipiorum del Foro Romano:* «Athenaeum» 36 (1958) 106-16. Nótese también un cierto Τιβεριεύς de Roma, CIJ I, 502, y otro de Cartago, Robert, BE (1955) = SEG XVIII, 775, y otro de Tenaros, CIJ I, 1256.

[533] Cf. en especial M. Avi-Yonah, *The Jews of Palestine* (1976) índice, s.v.

[534] Sobre el concepto de la fundación de una *polis* griega, cf. V. Tcherikover, *Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander bis auf die Römerzeit:* «Philologus» *Supp.* XIX 1 (1927) 112-37; cf. G. M. Cohen, *The Seleucid Colonies: Studies in Founding, Administration and Organization:* «Historia Einzelschrift» 30 (1978) especialmente 83-86.

[535] Sobre la importancia de este criterio, cf. A. H. M. Jones, *The Hellenisation of Palestine:* JRS 21 (1931) 78-85.

[536] Sobre el período helenístico, cf. U. Kahrstedt, *Syrische Territorien im hellenistischen Zeit:* AAG XIX.2 (1926); sobre el romano, cf. Avi-Yonah. *Holy Land,* 127-80.

menos de las ciudades fundadas por Herodes y sus hijos pertenecían a la clase descrita. Por otra parte, es posible que el número de *poleis* dotadas de autogobierno no se agote con la lista de ciudades que damos aquí[537], por lo que ésta no ha de tomarse como definitiva[538].

En cuanto al período imperial romano, habría que añadir otras *poleis* formalmente constituidas como tales, pero han sido omitidas deliberadamente por el hecho de que no alcanzaron ese estatuto hasta fecha más tardía (como muy pronto, a partir del año 70 d.C.). Tal fue el caso, en particular, de Flavia Neápolis (fundada hacia el año 72-73 d.C.), Capitolias en la Decápolis (hacia el 97-98 d.C.), Dióspolis = Lida, Eleuterópolis (ambas bajo Septimio Severo), Nicópolis = Emaús (bajo Elagabal) y varias comunidades pertenecientes a la provincia de Arabia, como Bostra, Adraa y otras. Elia Capitolina (= Jerusalén) fue también una *polis* en el pleno sentido del término a partir de Adriano. Lo cierto es que todavía en la época del segundo templo, si bien no sería correcto caracterizarla como una *polis* en sentido estricto, no sólo mostraba muchos de los rasgos arquitectónicos de una ciudad griega[539], sino que además poseía numerosas instituciones que guardaban un estrecho parecido con las de una *polis*[540]. Sobre Neápolis y Capitolias, cf. pp. 663-665 del vol. I.

Sobre la situación de los judíos en las comunidades predominantemente gentiles no hay otros datos que los recogidos al tratar de las localidades en cuestión. Especialmente instructiva es la historia de Cesarea (n.° 9). Hasta tiempos de Nerón, gentiles y

---

[537] Aún en el caso de que consiguiéramos establecer el número de *poleis* existentes en un determinado momento, así como la extensión de sus territorios, todavía nos faltaría por saber claramente cuáles eran sus relaciones administrativas con las toparquías enumeradas por Josefo y Plinio el Viejo. Cf. pp. 257-263, *infra*.

[538] Por ejemplo, es posible que, al menos en el período antiguo, Filoteria, situada junto al Lago de Genesaret, mencionada por Polibio, V,70,3-4, constituyera una *polis*. Se identifica con la localidad de Bet-Yerá, donde quedan importantes ruinas de época grecorromana; cf, EAEHL s.v. *Beth Yerah*.

[539] Cf. pp. 396s del vol. I, y el ya popular relato de las extensas excavaciones realizadas en la Ciudad Vieja desde 1967, *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City 1968-74* (1975); cf. también B. Mazar, *The Mountain of the Lord* (1975). Aún no se ha publicado un informe detallado de estas excavaciones.

[540] Cf. en especial V. A. Tcherikover, *Was Jerusalem a «Polis»?*: IEJ 14 (1964) 61-78.

judíos disfrutaban allí de iguales derechos (ἰσοπολιτεία *Ant.*, XX,8,7 [173]; 9 [183]), lo que significaba que podían votar y ser elegidos para los puestos del consejo de la ciudad. Dado que ello originaba no pocos conflictos, cada uno de los dos partidos trataba de cambiar la situación. Ambos aspiraban a imponerse. De ahí resultaban tres posibilidades: 1) igualdad; 2) exclusión de los judíos en cuanto a los privilegios cívicos; 3) exclusión de los gentiles en cuanto a los mismos privilegios. No cabe duda de que se produjeron las tres situaciones. Sin embargo, en las antiguas ciudades filisteas y fenicias, los judíos difícilmente poseerían los privilegios cívicos. Vivían por millares en aquellas ciudades, pero su presencia en ellas era simplemente tolerada. Lo cierto es que tenemos pruebas de la tensión existente entre los judíos y la población gentil en la sangrienta persecución que sufrieron los primeros en muchas de aquellas ciudades a resultas de la revuelta, como ocurrió con Ascalón, Tolemaida y Tiro. En otros lugares, gentiles y judíos disfrutarían de igualdad de derechos, como en Yamnia y Jope, por ejemplo, donde los judíos superaban en número a los gentiles ya desde los tiempos de los Macabeos. Es dudoso que en alguna de las ciudades que hasta ahora hemos nombrado estuvieran privados los gentiles de los derechos cívicos; ni siquiera es probable que tal fuera el caso de Tiberíades o Séforis. De todos modos, la tercera posibilidad está representada por Jerusalén y, en general, por las ciudades situadas en el territorio estrictamente judío. No es posible aportar mayores precisiones a causa de la falta de datos; baste el hecho de haber establecido la situación general. Sobre la organización de las comunidades judías en aquellas ciudades, véanse los apartados § 27,II y § 31,II.

II. LA REGION JUDIA *

Bibliografía

A. Momigliano, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano:* «Ann. della r. Scuola Normale Superiore di Pisa» ser. i, vol. III (1934-XII) 54-80 (reimpresión Amsterdam 1967).
A. Schalit, *Ha-mishṭar ha-Roma'i be-'Ereẓ Yisra'el* (1937).
A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces* (1937, ²1971) cap. X.
F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine* II (1938) 141-60.
R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (1961) 137-38, 152-55. Trad. castellana: *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona ²1964).
A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (1965) 127-43.
M. Avi-Yonah, *The Holy Land: From the Persian to the Arab Conquests* (1966) 52-107.
A. Schalit, *König Herodes* (1969) 183-223.
J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (1969). Trad. castellana: *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid ²1977).
S. Safrai y M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century* I (1974) cap. 6: *The Province of Judaea* (M. Stern); cap. 7: *Jewish Self-Government* (S. Safrai).
Cf. también bibliografía en vol. I, pp. 323s.

El territorio judío propiamente dicho, dejando aparte Samaría, comprendía los tres distritos de Judea, Galilea y Perea, con excepción de aquellas porciones del territorio que pertenecían a las ciudades griegas (cf. § 22,I). Los gentiles que vivían en aquella región, en caso de que los hubiera, no formaban sino una minoría; puede asegurarse que los consejos de ciudadanos establecidos en aquellas zonas estaban integrados exclusivamente por judíos. En efecto, no cabe duda de que las ciudades judías contaban también con sus corporaciones comunitarias representativas a las que estaba confiada la administración de los asuntos locales. Desde tiempos inmemoriales se hablaba en Israel de «los ancianos de la ciudad», *zqny h'yr,* como autoridades locales (cf. Dt 19,12; 21,2ss; 22,15ss; 25,7ss; Jos 20,4; Jue 8,14; Rut 4,2ss; 1 Sm 11,3; 16,4; 30,26ss; 1 Re 21,8.11). Casi nunca se expresa su número, pero debió de ser muy amplio. En Sukkot, por ejemplo, había setenta y siete ancianos (Jue 8,14) que representaban a la comunidad en todos los sentidos y a la vez ejercían funciones judiciales (cf., por ejemplo, Dt 22,15ss).

* Esta sección ha sido revisada por el Dr. P. S. Alexander (Universidad de Manchester).

Aparte de estos ancianos, se hace mención explícita de «jueces» *(šptym)* y «funcionarios» *(šṭrym)*; ambas categorías se nombran en Dt 16,18. En 2 Cr 19,5ss se narra cómo Josafat estableció «jueces en cada una de las fortalezas del territorio de Judá». Dado que se hace referencia explícita a los jueces junto con los ancianos (Dt 21,2; Esd 10,14), ambos grupos se diferencian claramente entre sí, pero probablemente sólo en cuanto que los jueces eran ancianos especialmente encargados de la administración de justicia. Del mismo modo, los funcionarios serían también ancianos; ellos eran sin duda el órgano ejecutivo de la comunidad. Esta organización local se mantuvo sin cambios sustanciales hasta llegar a la época posexílica. De ahí que también durante los períodos persa y griego se hable frecuentemente de los «ancianos» de una ciudad (Esd 10,14; Jdt 6,16.21; 7,23; 8,10; 10,6; 13,12). En cuanto al período romano, hay pruebas de la existencia de unos consejos locales, por ejemplo en la afirmación de Josefo en el sentido de que Albino, por avaricia, liberó a cambio de una suma de dinero a ciertas personas que habían sido encarceladas por su consejo local (βουλή) bajo acusación de robo[1]. Ello demuestra que era la misma βουλή la que ejercía las funciones de policía y judicial simultáneamente. Es posible, sin embargo, sobre todo en las grandes ciudades, que hubiera otros tribunales especiales aparte de la βουλή. Es posible que se aluda a sanedrines locales en Mc 13,9 = Mt 10,17, donde se dice que los creyentes serán entregados εἰς συνέδρια. A la misma categoría pertenece el συνέδριον mencionado en Mt 5,22, mientras que los πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων que se reúnen con Jesús en Cafarnaún (Lc 7,3) serían miembros del consejo local[2]. Sin embargo, es sobre todo la Misná la que hace suponer la existencia

[1] *Bello,* II,14,1 (273): καὶ τοὺς ἐπὶ λῃστείᾳ δεδεμένους ὑπὸ τῆς παρ' ἑκάστοις βουλῆς ἢ τῶν προτέρων ἐπιτρόπων ἀπελύτρου τοῖς συγγενέσι.

[2] Cf. los πρεσβύτεροι τῆς κώμης de Egipto; F. Preisigke, *Wörterbuch* III, 147; M. Strack, *Die Müllerinnung in Alexandrien:* ZNW 4 (1903) 213-34; H. Hauschildt, Πρεσβύτεροι *in Aegypten im I-III Jahrh. n. Chr.*: *ibid.*, 235-42. Cf. L. Mitteis y U. Wilcken, *Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde* I.1 (1912) 43, 84, 217; A. Tomsin, *Étude sur les «presbúteroi» des villages de la* chôra *égyptienne:* «Bull. Cl. lett. sc. mor. Acad. roy. Belg.» 38 (1952) 95-130, 467-532. Una excelente colección y estudio de datos comparativos procedentes de inscripciones de la región siria relativos a la estructura organizativa de las aldeas en G. M. Harper, *Village Administration in the Province of Syria:* YCS 1 (1928) 103-68.

de tribunales locales en los distritos judíos[3]. Josefo alude a «funcionarios rurales» en tiempos de Herodes[4].

[3] Nótese, por ejemplo, la fórmula *prosbul (prwsbwl, prwzbwl):* «Yo afirmo ante vosotros, fulano y fulano, *jueces en tal localidad,* que en lo referente a cualquier deuda que se me deba, la recuperaré en cualquier momento que yo lo desee» (Šeb. 10,4). Sobre el significado del término *prosbul,* cf. p. 479, *infra.* Según Šeb. 10,3, el *prosbul* fue instituido por Hillel; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* I (1971) 217-20, ha analizado esta tradición. Otras referencias a tribunales locales aparecen en Sot. 1,3; San. 11,4. Entre las disposiciones tomadas por Esdras, bB.Q. 82a enumera la creación de tribunales locales, que debían reunirse los lunes y los jueves, es decir en los dos días de mercado.

[4] *Ant.*, XVI,7,3 (203); κωμογραμματεῖς; *Bello,* I,24,3 (479): κωμῶν γραμματεῖς. Sobre los κωμογραμματεύς de Egipto, cf. Preisigke, *Wörterbuch* III, 130; idem, RE XI, cols. 1281-84, s.v. *Komogrammateus.* Cf. también Harper, *op. cit.* en nota 2. Jones, CERP[2] cap. X, argumenta que, hablando en general, Palestina fue administrada por Herodes y los procuradores romanos conforme al sistema tolemaico (de que pudieron sobrevivir ciertos elementos desde la época en que los Tolomeos controlaban aquella zona; sobre la Palestina tolemaica, cf. Rostovtzeff, SEHHW I, 346ss y V. Tcherikower, *Palestine under the Ptolemies:* «Mizraim» 4-5 [1937] 9ss). La unidad básica era la κώμη, administrada por un κωμογραμματεύς designado por el gobierno central. Las κώμαι estaban agrupadas en τοπαρχίαι, cada una de las cuales quedaba bajo el control de un στρατηγός y era gobernada desde una de las aldeas, considerada por ello «capital de distrito» (μητρόπολις). Avi-Yonah sugiere además que, al menos en tiempos de Herodes el Grande, las toparquías estaban a su vez agrupadas en cinco μερίδες, cada una de ellas bajo un μεριδάρχης; *Ant.*, XV,7,3 (217); cf. *Ant.*, XII,5,5 (261-64); 1 Mac 10,65; éstas eran Judea propiamente dicha, Idumea, Samaría, Galilea y Perea; cf. *Holy Land*, 98; *Atlas of Israel* (1970) IX/7. La μερίς como región administrativa que comprende varias toparquías está atestiguada en el nomo arsinoíta de Egipto; cf. E. Kiessling, RE XV, col. 1028. Los paralelos con Egipto son válidos, ya que la documentación para esta zona (en contraste con Palestina) es riquísima. Sobre la administración de Egipto, cf. F. Preisigke, *Städtisches Beamtenwesen im römischen Aegypten* (1903); P. Jouguet, *La vie municipale dans l'Égypte romaine* (1911); L. Mitteis y U. Wilcken, *Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde* I/1 (1912) 8-11; 34-43; E. R. Bevan, *A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty* (1927) 132ss; M. Rostovtzeff, CAH VII, 116-26; W. Schubart, *Verfassung und Verwaltung des Ptolemäerreiches* (1937); J. David Thomas, *The Epistrategos in Ptolemaic and Roman Egypt I: The Ptolemaic Epistrategos* (1974). Cf. en definitiva R. S. Bagnall, *The Administration of the Ptolemaic Possessions outside Egypt* (1976).

Por lo que respecta al número de miembros que integraban estos tribunales locales, se ha estimado a partir de la Misná que los más reducidos estaban formados por tan sólo tres personas. Pero esta interpretación se basa en un malentendido, ya que los pasajes verdaderamente significativos se refieren únicamente a asuntos y decisiones para cuya estimación y ejecución sólo se requería que intervinieran tres personas. Se estimaba, en efecto, que tres individuos bastaban para resolver cuestiones de dinero o relacionadas con robos y agresiones o con la compensación por daños[5]; también entraba en esta clase de asuntos la condena de un malhechor a ser azotado, la determinación de la luna nueva o la intercalación del año[6], la imposición de las manos (sobre el sacrificio por el pecado en nombre de la comunidad) y la acción de romper el cuello de una novilla (a causa de haber hallado a un individuo asesinado). Otros casos que caían bajo la competencia de los tres eran lo relativo a la *ḥaliṣah* y la negativa de una doncella a aceptar el esposo que le habían elegido su madre o sus hermanos, así como el rescate de los frutales durante los cuatro primeros años de su crecimiento, el rescate del segundo diezmo cuyo importe no había sido fijado previamente y la recompra de los objetos consagrados[7]. Pero en ningún lugar se mencionan tribunales integrados únicamente por tres miembros. La interpretación correcta de la Misná queda clara a través del pasaje que dice: «Los pleitos relacionados con dinero *(dyny mmwnwt)* son sentenciados por tres jueces. Cada una de las partes elige un juez y luego ambas partes eligen un tercero. Así lo establece R. Meír. pero los sabios dicen: los dos jueces eligen al tercero»[8]. Lo cierto es que los tribunales locales más reducidos constaban de siete magistrados. De ahí que podamos tomar la afirmación de Josefo en el sentido de que Moisés estableció que «siete hombres se encargarán del gobierno en cada ciudad... y que se designarán dos hombres de la tribu de Leví para cada tribunal como funcionarios subordinados (ὑπηρέται)» como una descripción del estado de cosas en tiempos del propio Josefo, ya que en el Pentateuco no aparece esta norma[9]. Así se confirma el hecho de que el

[5] San. 1,1.

[6] San. 1,2; cf. R. H. 2,9; 3,1.

[7] San. 1,3; cf. Yeb. 13,1-2.

[8] San. 3,1.

[9] *Ant.*, IV,8,14 (214): ἀρχέτωσαν δὲ καθ' ἑκάστην πόλιν ἄνδρες ἑπτά... ἑκάστῃ δὲ ἀρχῇ δύο ἄνδρες ὑπηρέται διδόσθωσαν ἐκ τῆς Λευιτῶν φυλῆς. También al exponer la ley de los depósitos (Ex 22,6ss), Josefo presupone la existencia de tribunales formados por siete

mismo Josefo, cuando se propuso establecer una constitución modelo para los judíos de Galilea, creó un tribunal de siete miembros en cada ciudad[10].

Podría argumentarse que una afirmación como la de Josefo sugiere que en Galilea no hubo instituciones de este tipo hasta la época de la revuelta. Pero el orgullo con que Josefo afirma haber sido el primero en crear esta institución judía modelo ha de tomarse *cum mica salis:* lo que hizo en realidad fue tomar medidas para afianzarla. También el Talmud menciona «los siete hombres más importantes de la ciudad *(šb'h ṭwby h'yr)*» como la autoridad competente en asuntos sobre todo de índole financiera de la comunidad[11]. La afirmación de Josefo en el sentido de que cada tribunal local había de contar con dos levitas en calidad de ὑπηρέται (cf. n. 9, *supra*) no carece del todo de analogías en el Antiguo Testamento[12]. Según la Misná, ciertos casos especiales exigían la intervención de los sacerdotes en el estrado de los jueces[13].

---

jueces, *Ant.*, IV,8,38 (287): εἰ δὲ μηδὲν ἐπίβουλον δρῶν ὁ πιστευθεὶς ἀπολέσειεν, ἀφικόμενος ἐπὶ τοὺς ἑπτὰ κριτὰς ὀμνύτω τὸν θεόν κ τ λ.

[10] *Bello,* II,20,5 (571): ἑπτὰ δὲ ἐν ἑκάστῃ πόλει δικαστὰς [κατέστησεν]. Estos tribunales de siete jueces intervienen únicamente en pleitos de menor cuantía y no en τὰ μείζω πράγματα καὶ τὰς φονικὰς δίκας, cuya resolución quedaba reservada al consejo de los setenta establecido por Josefo.

Según CD 10,4-6, el tribunal de la comunidad de Damasco constaba de seis jueces israelitas y otros cuatro magistrados elegidos de entre los hijos de Leví y Aarón. Un tribunal semejante de diez miembros aparece en Meg. 4,3; San. 1,3. Sobre un tribunal de doce jueces (dos sacerdotes y diez laicos), cf. 4Q159 2-4, líns. 3-4 (DJD V, 8). Sobre un tribunal esenio de cien miembros, cf. *Bello*, II,8,9 (145).

[11] bMeg. 26a: «Raba dijo: Esta ley (de la Misná sobre la venta de las sinagogas y su mobiliario) se suponía aplicable únicamente en el caso de que los siete hombres más destacados de la ciudad (*šb'h ṭwby h'yr*) no hubieran dispuesto de ellos en venta pública»; cf. bMeg. 26b: «Rabina estaba en posesión del solar de una sinagoga desmantelada. Acudió a R. Aší para preguntarle si podía plantar allí semillas. R. Aší respondió: Anda y cómprasela a los siete hombres principales de la ciudad en la asamblea del pueblo *(mšb'h ṭwky h'yr bm'mr 'nšy h'yr)* y entonces podrás sembrarla». Cf. además J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia* V (1970) 263-264.

[12] Dt 21,5; 1 Cr 23,4; 26,29; cf. Dt 16,18. Cf. R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (1961) 154.

[13] Cf. San. 1,3: «La propiedad entregada en prenda como caución por compromisos de evaluación, si es propiedad mueble, ha de ser pagada entre tres jueces (R. Yehudá dice: Uno de ellos ha de ser sacerdote);

Parece que en las ciudades más populosas, los tribunales estaban formados por veintitrés miembros. La Misná observa que un sanedrín inferior *(snhdryn qṭnh)* ha de constar de veintitrés y que cada ciudad que cuente con una población de ciento veinte habitantes o, según R. Nehemías, de doscientos treinta varones adultos ha de contar con un tribunal de este tipo, de forma que a cada jefe de diez corresponda un juez (Ex 18,21)[14]. Tampoco en este caso hay garantías de que la realidad correspondiera a estas disposiciones; sin embargo, al no existir normas bíblicas que exigieran la creación de tribunales de veintitrés miembros (nótese con cuánta dificultad tratan de fundamentar esta decisión los rabinos en la Escritura; San. 1,6), es razonable suponer que se trata de una institución real. Según la Misná, los tribunales de veintitrés miembros serán también competentes para sentenciar casos mayores de derecho criminal *(dyny npšwt)*[15]. Mt 5,21-22 presta algún apoyo a esta afirmación, pues ha de leerse en el sentido de que implica que el juicio y condena de los criminales no quedaban reservados exclusivamente a la competencia del Gran Sanedrín.

Al igual que en las ciudades griegas, también en los territorios judíos estaban subordinadas las aldeas y las ciudades más pequeñas a las mayores. La distinción entre una ciudad *(ʿyr)* y una aldea *(ḥṣr* o a veces *kpr)* se presupone en todo el Antiguo Testamento, en el sentido de que la primera era un asentamiento amurallado y la segunda un núcleo de población abierto (cf. en especial Lv 25,29-31), si bien se diferencia asimismo entre ciudades amuralladas y no amuralladas (Dt 3,5; Est 9,19). También Josefo y el Nuevo Testamento distinguen frecuentemente entre πόλις y κώμη. Un pasaje del Nuevo Testamento menciona κωμοπόλεις en Palestina (Mc 1,38), es decir, ciudades que, por lo que respecta

---

si son terrenos, ante nueve y un sacerdote, y lo mismo por el compromiso de evaluación de hombres»; cf. Ket. 1,5; San. 4,7; Sifre Deut. § 153. Sobre las funciones judiciales de los sacerdotes en el período bíblico, cf. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 154.

[14] San. 1,6; cf. Krauss, *Sanhedrin-Makkot* (1933), 93-93.

[15] San. 1,4. Sobre los tribunales judíos, cf. Enẓiḳlopedia Talmudith III, 150, s.v. *byt dyn;* H. H. Cohn, *Enc. Jud.* 4, col. 719, s.v. *Beth Din and Judges;* además, J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain* II (1914) 94-106, 127-52; S. Assaf, *Battei ha-din ve-sidreihem 'aḥarei ḥaṭimat ha-talmud* (1924). M. Avi-Yonah, *Holy Land*, 99, sugiere que «en cada aldea había un tribunal de tres, un tribunal de siete en la toparquía, de veintitrés en una *meris*, y al frente de todo el sistema estaba el Gran Sanedrín de setenta y uno». Es pura conjetura.

a su constitución, tenían únicamente la categoría de aldeas[16]. La Misná distingue constantemente tres conceptos: una gran ciudad *(krk)*, una ciudad *(ʿyr)* y una aldea *(kpr)*. La diferencia entre las dos primeras parece consistir en el tamaño, ya que incluso una ciudad corriente *(ʿyr)* podía estar amurallada, y habitualmente lo estaba[17].

La subordinación de las aldeas a las ciudades está indicada ya en el Antiguo Testamento con cierta frecuencia. En la lista de ciudades del libro de Josué, sobre todo en los capítulos 15 y 19, se hacen numerosas alusiones a «las ciudades y sus aldeas» *(hʿrym wḥṣryhn)*. En otros pasajes se mencionan «una ciudad y sus hijas» *(bnwtyh*; Nm 21,25.32; 32,42; Jos 15,45-47; 17,11; Jue 11,26; Neh 11,25ss; 1 Cr 2,23; 5,16; 7,28s; 8,12; 18,1; 2 Cr 13,19; 28,18; Ez 16,46ss; 26,6; 30,18). A la vez, la ciudad más importante de un distrito es llamada «madre» (2 Sm 20,19). En cualquier caso, está suficientemente claro que en todas partes dependían las aldeas de las ciudades. Es muy probable que hubiera la misma relación entre las ciudades grandes y las pequeñas, ya que frecuentemente se aplica el término «hija» a las segundas y también a las aldeas; hay varios casos en que ello queda fuera de toda duda (Nm 21,25; Jos 15,45-47; 1 Cr 2,23). Sabemos que tal era la situación en tiempos del Antiguo Testamento y hemos de suponer que lo mismo ocurriría en épocas posteriores (cf. en especial 1 Mac 5,8: τὴν Ἰαζὴρ καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῆς; 5,65: τὴν Χεβρὼν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῆς). Peculiar de Transjordania y en particular de la región de Traconítide es la aparición de «aldeas capitales» (μητροκωμίαι), es decir aldeas con la categoría de «ciudad capital» (μητρόπολις)[18]. Así, Faena, la moderna Mis-

[16] Cf. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (1965) 127ss. Sobre los términos κώμη, πόλις y κωμόπολις cf. J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* I (^{2}1881) 3-20; F. F. Abbott y A. C. Johnson, *Municipal Administration in the Roman Empire* (1926) 21ss; G. McL. Harper, *Village administration in the Roman Province of Syria:* «Yale Classical Studies» 1 (1928) 143ss; A. H. M Jones, *The Greek City* (1940) *passim*. El término κωμόπολις aparece en Estrabón, XII,2,6 (p. 537); XII 3,31 (p. 557); XII,6,1 (p. 568) y en los autores bizantinos.

[17] Meg. 1,1; 2,3; Ket. 13,10; Qid. 2,3; B.M. 4,6; 8,6, Arak. 6,5. Para «ciudad murada», cf. la expresión *ʿcyr ḥwmh* en Arak. 9,3ss; Kel. 1,7. Cf. también Str.-B. II,3 (a Mc 1,38) = también *ʿArukh* (ed. Kohut) y los *Lexica* de Levy y Jastrow, s.v. Para un estudio de los términos, cf. J. Rabinowitz, *Mishnah Megillah* (1931) 38, 40; L. Tetzner, *Die Mischna: Megilla* (1968), 17-21.

[18] Cf. E. Kuhn, *Die städtische und bürgerliche Verfassung des rö-*

miye, es llamada μητροκωμία τοῦ Τράχωνος[19]. Otras μητροκωμίαι de esta región eran Borecat, la actual Breike, al sur de Traconítide, hacia el Haurán[20]; Acraba, en la porción occidental de Traconítide (= la moderna 'Akraba, aproximadamente a 18 km al este de El Quneitra)[21]; Bacatos, llamada por Epifanio μητροκωμίαν τῆς 'Αραβίας τῆς Φιλαδελφίας, y Sûr de Traconítide, descrita en una inscripción del año 326 d.C. como μητροκωμία[22]. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que estos documentos datan únicamente de entre los siglos II al IV d.C. Por otra parte, la población de esta zona, aunque mezclada, era predominantemente gentil.

Contamos con datos explícitos sobre la subordinación de determinadas áreas rurales a algunas de las ciudades más importantes. Así, en la reorganización llevada a cabo por Gabinio, el

---

mischen Reichs II (1865) 380ss; J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* I (^{2}1881) 427, n. 1; Jones, CERP^{2} 282s. Cf. también los léxicos, incluido *Thes. Ling. Lat.*, s.v. *metrocomia.*

19 CIG 4551 = Le Bas-Waddington *Inscr.* III n.° 2524 = OGIS 609 = IGR III, 1119. La inscripción data de tiempos de Cómmodo o de Severo Alejandro, probablemente del segundo; cf. OGIS *loc. cit.* Sobre Faena, cf. G. Hölscher, RE XIX, col. 1562, s.v. Brunnow y Von Domaszewski, *Die Provincia Arabia* III, 277; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie,* 376 y mapa II A/1. Inscripciones en Le Bas-Waddington, *Inscr.*, 2524-37.

20 Le Bas-Waddington, *Inscr.* III, 2396. Cf. Benzinger, RE III, col. 730, s.v. *Borechath;* Dussaud, *Topographie,* 372.

21 Dussaud, «Nouvelles archives des missions scientifiques» 10 (1902) 700 = OGIS 769 = IGR III, 1112 = Y. Aharoni, *Three New Boundary Stones from the Western Golan:* «Atiqot» 1 (1955) 112 n.° 9: Diocleciano y sus corregentes λίθον διορίζοντα ὅρους μητροκωμίας 'Ακράβης καὶ ῎Ασιχων στηριχθῆναι ἐκέλευσαν, φροντίδι Λουκίου καὶ 'Α[κακίου κ]ηνσιτόρ[ων] (reconstrucción de Aharoni). Sobre otra inscripción similar referente a la determinación de los límites en tiempo de Diocleciano, cf. OGIS 612 = IGR III, 1252. Sobre una tercera, muy mutilada, de Yermana, al SE de Damasco (cf. Dussaud, *Topographie,* mapa IV A/2), cf. Jalabert, *Inscr. gr. et lat. de Syrie:* «Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université de Beyrouth» 1 (1906) 150s = Aharoni, «Atiqot» 1 (1955) 111, n.° 7. Sobre 'Aqraba, cf. Dussaud, *Topographie,* 327, 341 y mapa I, D/2.

22 Epifanio, *Anacephal.*, I,249 (ed. Dindorf) = *Bakatha* en Epifanio, *Adv. haer.*, II, 543 (ed. Dindorf). No ha sido identificado su emplazamiento; cf. I. Benzinger. RE II, col. 2782, s.v. *Bakatha.* Sobre Sûr, cf. *Syria. Pub. Princeton University Arch. Exped. Syria 1904-5, 1909* III A (1921) n.° 397^{2}; cf. Harper, *op. cit.*, 130.

país fue dividido en cinco regiones, cada una de ellas bajo la autoridad de un συνέδριων o σύνοδος. Los συνέδρια tenían sus sedes en 1) Jerusalén (para Judea central); 2) Jericó (para el valle del Jordán); 3) Amato (para Perea); 4) Séforis (para Galilea) y 5) (?) Adora (para Idumea)[23]. Esta organización no duró mucho; en época posterior, bajo los tetrarcas herodianos, Galilea fue nuevamente gobernada desde una sola capital, Séforis o Tiberíades (cf. § 23,I, n.ºs 31,33). Se trata de un caso interesante en que una provincia judía queda subordinada a una ciudad que, a su vez, no es puramente judía[24].

También hemos de tener en cuenta los datos relativos a la división del país en toparquías. Según Josefo, Judea estuvo dividida en las siguientes once κληρουχίαι o τοπαρχίαι: 1) Jerusalén; 2) Gofna; 3) Acrabatta; 4) Tamna; 5) Lida; 6) Ammaus; 7) Pelle; 8) Idumea; 9) Ebgadí; 10) Herodium; 11) Jericó. Al final de esta lista de ciudades y, al parecer, como caso distinto de ellas, Josefo menciona a Yamnia (Yavné) y Jope (Jafa) como «dotadas de jurisdicción sobre sus distritos circundantes»[25]. Pero en otro pasaje, aludiendo al legado de Salomé a Livia, habla de Yamnia como de una toparquía[26]. Plinio ofrece también una lista de las toparquías de Judea semejante a la de Josefo, pero si bien incluye las mencionadas más arriba con los números 2, 3, 4, 5, 6, 10 y 11, les añade las tres siguientes: Iopica (= Jope), Betholethephene y Orine[27]. Que se nombre Orine en lugar de Jerusalén no implica

---

[23] *Ant.*, XIV,5,4 (91); *Bello*, I,8,5 (170); cf. también pp. 351s del vol. I; cf. también p. 275; *infra*.

[24] La relación era realmente de subordinación, ya que Josefo habla enfáticamente de ἄρχειν y de ὑπακούειν; cf. pp. 237-239 y nn. 486-87, *supra*.

[25] *Bello*, III,3,5 (54-55): μερίζεται δὲ εἰς ἕνδεκα κληρουχίας, ὧν ἄρχει μὲν ὡς βασίλειον τὰ Ἱεροσόλυμα, προανίσχουσα τῆς περιοίκου πάσης, ὥσπερ ἡ κεφαλὴ σώματος, αἱ λοιπαὶ δὲ μετ' αὐτὴν διῄρηνται τὰς τοπαρχίας, Γόφνα δευτέρα, καὶ μετ' αὐτὴν Ἀκραβαττά, Θαμνὰ πρὸς ταύταις καὶ Λύδδα καὶ Ἀμμαοῦς καὶ Πέλλη καὶ Ἰδουμαία καὶ Ἐγγαδδαὶ καὶ Ἡρώδειον καὶ Ἱεριχοῦς · μεθ' ἃς Ἰάμνεια καὶ Ἰόππη των περιοίκων ἀφηγοῦνται.

[26] *Ant.* XVIII,2,2 (31): Ἰαμνειάν τε... καὶ τὴν τοπαρχίαν πᾶσαν; *Bello*, II,9,1 (167): τήν τε αὐτῆς τοπαρχίαν καί Ἰαμνειάν.

[27] Plinio, NH V,14/70: «Relinqua Iudaea dividitur in toparchias decem quo dicemus in ordine: Hiericuntem palmetis consitam, fontibus riguam, Emmaum, Lyddam, Iopicam, Acrabatenam, Gophaniticam, Thamniticam, Betholethephenen, Orinen, in qua fuere Hierosolyma longe clarissima urbium orientis non Iudaeae modo, Herodium cum op-

realmente una diferencia, ya que ἡ ὀρεινή es el país montañoso de Judea, en el que, según el mismo Plinio, se incluye Jerusalén. Corresponde al *hr hmlq* de los textos rabínicos[28]. La «Betholethephene» de Plinio y la «Pelle» de Josefo son la misma localidad, designada en el primer caso por su nombre indígena y por el griego en el segundo. No ha de confundirse con la Pella, más famosa, de Perea[29]. El mismo Josefo habla en otra ocasión de una «toparquía de Betheleptenpha», que debe de ser la misma que la «Betholethephene» de Plinio[30]. Plinio no menciona las toparquías de Idumea y Engadí que nombra Josefo, probablemente por no considerarlas pertenecientes en sentido estricto a Judea. En consecuencia, la única diferencia sustancial entre Josefo y Pliniose reduce a la cuestión de si el primero acierta al considerar a Yamnia y el segundo a Jope como toparquías de Judea.

Las toparquías de Judea, por consiguiente, podrían clasificarse del modo siguiente: en el centro, 1) Jerusalén; al norte, 2) Gofna[31] y 3) Acrabatta[32]; al noroeste, 4) Tamna[33], 5) Lida[34] y 6) (?) Jope[35]; al oeste, 7) Emaús[36] y 8) (?) Yamnia[37]; al sudoeste, 9) Betletefa[38]; al sur, 10) Idumea[39]; al sudeste, 11) Engadí[40], y 12) Herodium[41], y al este, 13) Jericó[42]. Fuera de Judea, Josefo menciona dos toparquías en Perea: Julias y Abila, y dos en Galilea: Tariquea y Tiberíades[43].

[Sigue el texto en p. 264] Las notas 31-43 en pp. siguientes

---

pido inlustri eiusdem nominis». Sobre las variantes textuales, cf. D. Detlefsen, *Die geographischen Bücher der Naturalis Historia des C. Plinius Secundus* (1904).

[28] Cf. Josefo, *Ant.*, XII, 1,1 (7): ἀπό τε τῆς ὀρεινῆς Ἰουδαίας καὶ τῶν περὶ Ἱεροσόλυμα τόπον; Lc 1,39.65. La expresión aparece frecuentemente en los LXX, sobre todo en Judit (cf. Hatch-Redpath, *Concordance*, s.v.). Sobre *hr hmlk*, cf. Šeb. 9,2-3; tŠeb. 7,10-11; bBer. 44a.

[29] Cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 153,277; E. Honigmann, RE XIX, 350.

[30] *Bello*, IV, 8,1 (445); τὴν Βεθλεπτηνφῶν τοπαρχίαν. Hay numerosas variantes del nombre: Βεθλεπτημφων, Βετελεπτηφων, Βεθλεπτηφων, *Bethlepton* (cf. aparato de Niese y Schalit, *Namenwörterbuch*, 20). También en el texto de Plinio: *Betholethephenen, Betholtthephenen, Betolethenepenen.* Nótese, sin embargo, que *Bethleptephenen* es simplemente una conjetura de Harduin (cf. aparato de Detlefsen). El primer elemento del nombre = semítico *byt;* el segundo elemento parece contener un número excesivo de consonantes; la /n/ o /m/ delante de la /p/ y la /p/ delante de la /t/ son las intrusiones más verosímiles. En consecuencia, la forma original del nombre era probablemente *Bethletepha.*

31 Según la *Tab. Peut.*, Gofna se halla situada en la vía que lleva de Jerusalén a Neápolis (Siquén), a 16 millas romanas al norte de Jerusalén (cf. Miller, *Itineraria romana*, 833, s.v. *Cofna*) o, según Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 168, 16, a 15 millas romanas: Γόφνά... ἀπέχουσα Αἰλίας σημείοις ιε΄ κατὰ τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Νεάπολιν ἄγουσαν. En tiempos de Casio era un lugar de cierta importancia; Casio vendió a sus habitantes como esclavos por no pagar el tributo que les había impuesto (*Ant.*, XIV,11,2 [275]; *Bello*, I,11,2 [222]); cf. también p. 362 vol. I. La Γοφνιτικὴ τοπαρχία es mencionada por Josefo en otros lugares, *Bello*, II,20,4 (568); cf. también *Bello*, V,2,1 (50); VI,2,2 (115). En Tolomeo V,16,7 = ed. Didot I/2 (1901) V,15,5, la forma del nombre es Γούφνα; cf. también Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 74,2; Jerónimo: *Gufna*, pero en el mapa de Madaba, Γοφνα; cf. Avi-Yonah, *Madaba Mosaic Map* (1954) n.° 46. En los textos rabínicos, *byt swpnyn, gwpn'*: tOho. 18,16; jTaa. 69a; bBer. 44a. Es la moderna Jifna; cf. *Atlas of Israel*, I/11, 15K. Cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 339; Avi-Yonah, *Map of Rom. Pal.*, 11; idem, *Enc. Jud.* 7, col. 691.

32 Acrabatta estaba aún más al norte que Gofna, a 9 millas romanas al sudeste de Neápolis (= Siquén: Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 14): 'Ακραββείν... κώμη δέ ἐστιν μόγις [l.μεγίστη] διεστῶσα Νέας πόλεως σημείοις ϑ'). Según M.Sh. 5,2 *'qrbt* (v.l. *'qrbt*), estaba a un día de viaje hacia el norte desde Jerusalén, igual que Lida lo estaba hacia el oeste, lo que se aproxima mucho a la realidad. En el *Libro de los Jubileos*, 29,14, se habla de esta localidad (etiópico *Aqrabet;* latino Acrabin) junto con Bet-Šán y Dotán. La 'Ακραβατηνὴ τοπαρχία aparece frecuentemente en Josefo y Eusebio; Josefo, *Bello*, II,12,4 (235); 20,4 (568); 22,2 (652); III,3,4 (48); IV,9,3 y 4 (504-11); Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 14, 86, 108, 156, 160. Es la actual 'Aqraba; cf. *Atlas of Israel*, I/11, 13L. Cf. también Conder y Kitchener, *Survey of Western Palestine* II, 386, 389ss; Guérin, *Samarie* II, 3-5; Abel, *Géog. Pal.* II, 339; Avi-Yonah, *Map of Rom. Pal.*, 24 (donde el nombre de la ciudad se da incorrectamente como *Acrabbein*). No ha de confundirse con una cadena de colinas del sur de Judea que lleva el mismo nombre (Nm 34,4; Jos 15,3; Jue 1,36; Eusebio, *Onomast.*, 14), de donde la 'Ακραβαττίνη mencionada en 1 Mac 5,3 = Josefo, *Ant.*, XII,8,1 (328) suele derivarse; cf. G. Hölscher, *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit* (1903) 69; *idem*, ZDPV 29 (1906) 133s; Abel, *Les Livres des Maccabées* (1949) 89. La «subida de *'qrbym»* en Nm 34,4 es identificada por el Tg. Ps.Jon. con la «subida de *'qrbyt* (así tanto la ed. príncipe como BM MS 27031 contra la ed. de Ginsburger).

33 Tamna es, sin duda alguna, la antigua *tmnt srh* o *tmnt ṯḥrs* situada en la zona montañosa de Efraín, donde fue sepultado Josué (Jos 19,50; 24,30; Jue 2,9). Eusebio menciona frecuentemente esta localidad como una gran aldea del territorio de Dióspolis (= Lida); cf. en especial *Onomast.*, ed. Klostermann, 96: Θαμνά... διαμένει κώμη μεγάλη ἐν ὁρίοις Διοσπόλεως, y observa además que en sus tiempos todavía

se mostraba allí la tumba de Josué (p. 70: δείκνυται δὲ ἐπίσημον εἰς ἔτι νῦν αὐτοῦ τὸ μνῆμα πλησίον Θαμνὰ κώμης, *ibid.*, p. 100: Θαμναθσαρά... αὕτη ἐστι Θαμνά... ἐν ᾗ εἰς ἔτι νῦν δείκνυται τὸ τοῦ Ἰησοῦ μνῆμα). Así, también Jerónimo en su descripción de la peregrinación de santa Paula, *Epist. 108 ad Eustochium,* 13: «Sepulcra quoque in monte Ephraim Iesus filii Nave et Eleazari filii Aaron sacerdotis e regione venerata est, quorum alter conditus est in Tamnathsare a septentrionale parte monte Gaas». Es la moderna Kirbet Tibneh, a unos 12 km al ONO de Jifna. Todavía se muestra allí la tumba tradicional de Josué. Cf. Guérin, *Samarie* II, 89-104; Abel, *Géog. Pal.* II, 481; idem, RB 34 (1925) 209ss; Avi-Yonah, *Map of Rom. Pal.,* 16; idem, *Enc. Jud.* 15, col. 1147. En tiempo de Casio, Tamna sufrió la misma suerte que Fogna; Josefo, *Ant.*, XIV, 11,2 (275); Cf. *Bello,* I,11,2 (222). La toparquía de Tamna es mencionada por Josefo y Eusebio en otros pasajes; cf. *Bello,* II,20,4 (567); IV,8,1 (444); Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 24, 56. Cf. también Tolomeo, V,16,8 (= ed. Didot, V,15,5). Existen además otras localidades con el nombre de *tmnh* o *tmnth* que es preciso distinguir de nuestra Tamna: 1) *tmnh/tmnth* en la frontera entre las tribus de Dan y Judá (Jos 15,10; 19,43; Jue 14,1ss; 2 Cr 28,18); anteriormente se localizaba en K. Tibnah, aproximadamente a 4 km al SO de Bet-Šemeš (= Ḥ. Timna, *Atlas of Israel* [1970] I/11, 18G); cf. Robinson, *Biblical Researches* II, 343; Conder y Kitchener, *op. cit.* II, 417, 441; Abel, *Géog. Pal.* II, 481, pero es más probable que haya de identificarse con Tell el-Batasi, aproximadamente a 7,5 km al NO de Bet-Šemeš en medio de Naḥal Sorek (= Tel Bataš; *Atlas of Israel,* I/11, 17G); cf. Y. Aharoni, PEFQSt 90 (1958) 27ss; Y. Kaplan, «Eretz Israel» 5 (1959) 9ss; B. Mazar, IEJ 10 (1960) 66. 2) *tmnh* en la región montañosa de Judea (Gn 38,12-14; Jos 15,57). 3) No es posible determinar con seguridad que se alude con la Θαμναθά de 1 Mac 9,50.

[34] Lida (hebreo *ld*; más tarde llamada *Diópolis*), la conocida ciudad situada en el camino de Jope (Jafa) a Jerusalén, es mencionada también en *Bello,* II,20,1 (567) como una de las toparquías de Judea. En una ocasión la caracteriza Josefo como una κώμη... πόλεως τὸ μέγεθος οὐκ ἀποδέουσα, *Ant.*, XX 6, 2 (130). Sobre su historia, cf. en especial 1 Mac 11,34; Josefo, *Ant.*, XIV,10,6 (208); 11,2 (275); *Bello,* II,19,1 (515); IV,8,1 (444); cf. I,11,2 (222). Cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 370; Avi-Yonah, *Map of Rom. Pal.*, 15.

[35] Griego Ἰόππη; hebreo *ypw;* cf. además § 23,I, n. 132, *supra.*

[36] Emaús o Amaús (más tarde Nicópolis) es la moderna 'Imwas (*Atlas of Israel,* I/11, 17G), aproximadamente a 16 km al SSE de Lida. Por su emplazamiento al pie del país montañoso era una plaza que no carecía de importancia militar, y como tal es mencionada frecuentemente a partir del período macabeo (1 Mac 3,40.57; 4,3; 9,50). Para su historia posterior, cf. en especial *Ant.*, XIV,11,2 (275); *Bello,* I,11,2 (222); *Ant.*, XVII,10,9 (191); *Bello,* II,5,1 (69); IV,8,1 (444). Es mencionada también en *Bello,* II,20,4 (567) como una toparquía judía. Es

llamada *'m'ws* en los textos rabínicos (Arak. 2,4; Ker. 3,7; cf. también A. Neubauer, *Géogr. du Talmud*, 100-2). Aparece en Tolomeo, V,16,7 (= ed. Didot, I/2 [1901] V,15,5) como 'Εμμαοῦς. Ha de distinguirse de la Emaús cercana a Jerusalén mencionada en *Bello*, VII,6,6 (217) y en Lc 24,13 (cf. p. 654 del vol. I). Cf. Robinson, *Biblical Researches* II,254; III, 146-50; Abel, *Geóg. Pal.* II, 314; L. H. Vincent y F.-M. Abel, *Emmaüs, sa basilique et son histoire* (1932); G. Dalman, *Sacred Sites and Ways* (1935) 226-32; Avi-Yonah, *Map. Rom. Pal.*, 17; idem, *Enc. Jud.* 6, col. 726.

[37] Griego 'Ιάμνεια; hebreo *ybnh*; cf. § 23,I, n. 124, *supra*.

[38] Probablemente la moderna Beit Nettîf (= Ḥ. Bet Nāṭif, *Atlas of Israel*, I/11, 18G). Esta es la localización correcta, pues, a juzgar por el contexto de Josefo, *Bello*, IV,8,1 (445), Betletefa queda entre Emaús e Idumea. Probablemente no ha de identificarse con la bíblica *nṭp* (Esd 2,22; Neh 7,26; cf. *nṭpty*, 2 Sm 23,28.29; 2 Re 25,23; Jr 40,8; Neh 12,28; 1 Cr 2,54; 9,16; 11,30; 27,13.15), ya que ésta tiene una localización preferible en K. Bedd Falūḥ, aproximadamente a 5,5 km al sur de Belén (cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 399; Aharoni, *Land of the Bible*, 382; Avi-Yonah, *Enc. Jud.* 12, col. 1001). Las rabínicas *byt nṭph* (Šeb. 9,5) y *nṭph* (Pea. 7,1-2) se refieren a una tercera localidad, K. el-Nāṭif, aproximadamente a 14 km al ONO de Tiberíades (= Ḥ Bet Netofa; *Atlas of Israel*, I/10, 6L); cf. Avi-Yonah, *Enc. Jud.* 4, col. 752. Sobre Beit Nettîf = Betletefa, cf. A. Schlatter, *Zur Topographie und Gesch. Palästinas* (1893) 354; Abel, *Géog. Pal.* II, 277; Avi-Yonah, *Map. Rom. Pal.*, 21; *idem, Enc. Jud.* 4, col. 747.

[39] Idumea fue judaizada por Juan Hircano, *Ant.*, XIII,9,1 (257); XV,7,9 (254); *Bello*, I,2,6 (63), y por ello actuaron los idumeos como verdaderos judíos con motivo de la sublevación; *Bello*, IV,4,14 (270). Cf. también *Bello*, II,20,4 (566). La toparquía era administrada probablemente desde Bet Guvrin, *byt gwbryn* (tOho. 18,16) = Βαιτογαβρεί Βαιτογαβρά (Tolomeo, V,16,6 = *Betogabri (Tab. Peut.;* cf. Miller, *Itin. Rom.*, 836, s.v.); más tarde se llamó Eleuterópolis; la moderna Beit Jibrim (= Bet Guvrin; *Atlas of Israel*, I/10, 19G), cf. I. Benzinger, RE V, col. 2353, s.v. *Eleutheropolis;* Abel, *Géog. Pal.* II, 272; Avi-Yonah, *Map of Rom. Pal.*, 20; idem, *Enc. Jud.* 4, col. 731.

[40] Engadí, la antigua *'yn gdy* (Jos 15,62; 1 Sm 24,1ss; Ez 47,10; Cant 1,14; 2 Cr 20,2), situada en la orilla occidental del Mar Muerto (Josefo, *Ant.*, IX,1,2 7: 'Εγγαδδὶ πόλιν κειμένην πρὸς τῇ 'Ασφαλτίδι λίμνῃ; Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 86: καὶ νῦν ἔστι κώμη μεγίστη 'Ιουδαίων 'Εγγάδδι παρακειμένη τῇ νεκρᾷ Θαλάσσῃ). Josefo la llama πολίχνη en *Bello*, IV,7,2 (402). En Tolomeo, V,16,8 (= ed. Didot I/2 [1901] V,15,5) aparece como 'Εγγάδδα. Es la moderna 'Ain Jidi (= En Gedi; *Atlas of Israel*, I/11, 21L). Famosa por sus palmerales y plantaciones de balsameras; cf. Plinio, V,17/73: «Infra hos (scil. Essenos) Engada oppidum fuit, secundum ab Hierosolymis fertilitate palmetorumque nemoribus, nunc alterum bustum». Eclo 24,14 (ὡς φοῖνιξ ... 'εν Αἰγγαδοις); Jerónimo, *Epist. 108 ad*

Eustochium, 11 = Tobler, *Palaestinae Descriptiones* (1869) 20: *Contemplata est balsami vineas in Engaddi* (Tobler corrige el texto innecesariamente). Sobre las palmeras y balsameras, cf. 389s del vol. I, n. 36). Sobre En-Gedi, cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 316; Avi-Yonah, *Map of Rom. Pal.*, 21; B. Mazar, T. Dothan, I. Dunayevsky, *En-Gedi: the first and second seasons of excavations, 1961-62:* «Atiqot» 5 (1966); B. Mazar, en D. Winton-Thomas (ed.), *Archaeology and O.T. Study* (1967) 223ss; id., *Enc. Jud.* 6, cols. 741 ss. EAEHL II. s.v. *En-Gedi.*

[41] Herodium era una importante fortaleza edificada por Herodes el Grande en el sur de Judea y en la que construyó su mausoleo, situado a 60 estadios de Jerusalén; *Ant.*, XIV,13,9 (360); XV,9,4 (324); *Bello,* I,13,8 (265); 21,10 (419); es la moderna Jebel el-Fureidis; cf. pp. 389s del vol. I, n. 64. Para otros datos arqueológicos, cf. Vogel, *Bibliography.* s.v. *Herodium;* E. Netzer, IEJ 22 (1972) 247-49; A. Segal, *Herodium:* IEJ 23 (1973) 27-29; EAEHL II, s.v.

[42] Jericó era la más importante ciudad de la zona oriental de Judea y por ello fue elegida en tiempo de Gabinio como sede de uno de los cinco συνέδρια; *Ant.*, XIV,5,4 (91); *Bello,* I,8,5 (170). Es mencionada como un distrito de Judea también en *Bello,* II,20,4 (567). Cf. también *Bello,* IV,8,2 (451); 9,1 (486). La Jericó romana estaba situada en Tulūl Abu el-'Alayiq, a poca distancia al SO de Tell es-Sultan (= la Jericó bíblica). Cf. pp. 389s del vol. I; para la bibliografía sobre las excavaciones, cf. Vogel, *Bibliography,* s.v. *Jericho,* y EAEHL, s.v.

[43] *Bello,* II,13,2 (252): τέτταρας πόλεις ... σύν ταῖς τοπαρχίαις Ἄβιλα μὲν καὶ Ἰουλιάδα κατὰ τὴν Περαίαν, Ταριχαίας δὲ καὶ Τιβεριάδα τῆς Γαλιλαίας. Cf. *Ant.*, XX,8,4 (159): Ἰουλιάδα πόλιν τῆς Περαίας καὶ κώμας τὰς περὶ αὐτὴν τεσσαρεσκαίδεκα. Estas cuatro toparquías no pueden ser la suma total de las subdivisiones administrativas de Perea y Galilea. En el caso de Perea hemos de añadir Gadara, descrita como capital de Perea en *Bello,* IV,7,3 (413), y Amato. La segunda fue sede de uno de los συνέδρια de Gabinio; Josefo, *Ant.*, XIV,5,4 (91); *Bello,* I,8,5 (170). Por otra parte, en las turbulencias que siguieron a la muerte de Herodes, según *Ant.*, XVII,10,6 (277), fueron incendiados los «edificios oficiales» (? τὰ βασίλεια) allí existentes. En consecuencia, las toparquías de Perea eran, de norte a sur, como sigue:

1) Amato = la moderna Tell 'Ammatā, situada a corta distancia al este del Jordán, donde el W. Rājeb (= W. Rājib; *Atlas of Israel,* I/11, 12N) entra en la Llanura del Jordán. Cf. W. F. Albright, AASOR 6 (1924-25) 44; N. Glueck, AASOR 25-28 (1945-49) I, 300-301. Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 22, la localiza a 21 millas romanas al sur de Pella (Ἀμμαθοῦς κώμη ἐν τῇ Περαίᾳ τῇ κατωτέρᾳ, Πέλλων διεστῶσα σημείοις κα' εἰς νότον. Cf. también Abel, *Géog. Pal.* II, 242.

2) Gadara = la moderna Tell Jadŭr, muy cerca de es-Salṭ (*Atlas of Israel,* I/11, 140). Es llamada Γάδωρα en Tolomeo, V,14,18. Cf. también Abel, *Géog. Pal.* II, 324.

Esta ordenación se haría presumiblemente con fines administrativos en primer lugar; se orientaría sobre todo a facilitar la percepción de los impuestos. Es imposible decir si los mismos distritos servían para la administración de justicia. La organización que conocemos a través de los relatos de Josefo y Plinio data probablemente tan sólo del período romano[44]. Pero ya du-

---

3) Abila = K. el-Kefrein, aproximadamente a 1,5 km al OSO de el-Kefrein (= Kafrein: *Atlas of Israel,* I/11, 170). Cf. Albright, AASOR 6 (1924-25) 49; Glueck, AASOR 25-28 (1945-49) I, 376-78. Cf. Josefo, *Ant.*, V,1 (4); *Bello,* IV,7,6 (438).

4) Julias (anteriormente Livias) = *byt rmth* (jŠeb. 38d) = *byt hrm* = (Jos 13,27) *byt ḥrn*? (Nm 32,36). Situada en la moderna Tell er-Rāmeh, aproximadamente a 2,5 km al S de K. el-Kefrein, Cf. Albright, AASOR 6 (1924-25) 49; Abel, *Géog. Pal.* II, 273; Glueck, AASOR 25-28 (1945-49) I, 389-91. Cf. también pp. 240-42, *supra.* Para el mapa de Perea, cf. *Atlas of Israel,* IX/7. Sobre Galilea, habremos de añadir a Tariquea y Tiberíades, Séforis, que durante algún tiempo fue capital de la región; cf. Josefo, *Vita,* 9 (37-38); cf. 37 (188), y probablemente también Gabara (Γάβαρα), a la que se refiere Josefo como ciudad importante de Galilea; cf. *Bello,* II,21,7 (629); *Vita,* 40 (203) y (enmendado) *Bello,* III,7,1 (132).

Las toparquías de Galilea eran, por consiguiente:

a) Para la alta Galilea, no conocemos ninguna.

b) Para la baja Galilea, en el este: 1) Tiberíades (cf. § 23,I, n. 511, *supra*) y 2) Tariquea, que se halla junto al mar de Galilea, al norte de Tiberíades; Josefo, *Bello,* III,9,7ss (443ss). Su localización viene dada por las ruinas de Majdal, al SE de Migdal (*Atlas of Israel,* I/10, 6M). Cf. Albright, AASOR 2-3 (1921-22) 29ss; Abel, *Géog. Pal.* II, 476ss; Avi-Yonah, *Map. Rom. Pal.*, 37; idem, *Enc. Jud.* 11, col. 685. En Galilea occidental: 3) Séforis (Diocesarea); cf. pp. 235-40, *supra.* 4) Gabara. Este nombre debería enmendarse por el de *Garaba* (Γάραβα) = 'Αραβά en Eusebio, *Onomast.*, ed. Klostermann, 16: κώμη καλουμένη 'Αραβὰ ἐν ὁρίοις Διοκαισαρείας. Su localización viene dada por la moderna aldea árabe de 'Arrāt al-Baṭṭūf (*Atlas of Israel,* I/10, 5L). Cf. también Abel, *Géog. Pal.* II, 322; Avi-Yonah, *Map of Rom. Pal.,* 33. Sobre todo este tema de las toparquías de Perea y Galilea, cf. Avi-Yonah, *Holy Land,* 96-97; Jones, CERP[2] 273-74.

[44] Sobre la división de las provincias romanas en distritos administrativos *(conventus),* cf. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* I ([2]1881) 500s; C. Habitch, JRS 65 (1975) 65-91 (sobre la provincia de Asia; G. P. Burton, *Proconsuls, Assizes and the Administration of Justice,* en *ibid.*, 91-106. No está claro si la división de las grandes provincias gobernadas por senadores tiene algo que ver con la división de Judea en toparquías.

rante el período griego existía un ordenamiento parecido. En tiempos de Jonatán, el año 145 a.C., se dice que tres distritos de Samaría, concretamente Afaerema, Lida y Ramatáyim, fueron cedidos por Demetrio II a Jonatán y de este modo pasaron a formar parte de Judea (1 Mac 11,34; cf. 10,30.38; 11,28.57)[45]. Estos distritos son caracterizados como τοπαρχίαι (1 Mac 11,28) o νομοί (10,30.38; 11,34.57) y serían probablemente de la misma extensión que las toparquías de época romana. Pero las toparquías de época romana no podían ser idénticas a las de tiempos de Jonatán, ya que Judea se extendía entonces por el sur y por el norte considerablemente menos que en época romana (cf. pp. 19-27, *supra*)[46]. Por otra parte, hay datos incontestables de que existían unas subdivisiones romanas ya en tiempos de Casio (año 43 a.C.), que vendió como esclavos a los habitantes de Gofna, Emaús, Lida y Tamna por no pagar el tributo que les había sido impuesto por el romano[47]. Estas cuatro ciudades son mencionadas por Josefo y Plinio como capitales de toparquías. Parece que tenían ese mismo rango ya en tiempos de Casio. La promoción de Herodium como ciudad principal de una toparquía debió de tener lugar bastante más tarde, pero la toparquía como tal sería anteherodiana.

Las fuentes resultan notablemente vagas en lo referente a la situación constitucional de las principales ciudades, que son descritas unas veces como πόλεις y otras como κώμαι. Apenas tiene importancia el hecho de que Eusebio llame casi siempre κώμαι a las localidades en cuestión, pues las condiciones habían cambiado notablemente en la época en que este autor escribía[48]. Pero el mismo Josefo tampoco mantiene una terminología constante. Por ejemplo, habla de Emaús como la μητρόπολις de su distrito y,

---

[45] Cf. p. 245 del vol. I.

[46] En los pasajes citados de 1 Mac, τοπαρχία significa lo mismo que νομός. En Egipto, sin embargo, la toparquía era una subdivisión del nomo; cf. Estrabón, XVII,1,3 (p. 787): πάλιν δ' οἱ νομοὶ τομὰς ἄλλας ἔσχον εἰς γὰρ τοπαρχίας οἱ πλεῖστοι διῄρηντο καὶ αὗται δ'εἰς ἄλλας τομάς. Cf. también n. 4, *supra*.

[47] Cf. p. 362 del vol. I.

[48] Los nombres de varias toparquías se mantuvieron hasta tiempos de Eusebio, pero la constitución en sí resultó sustancialmente alterada por la creación de nuevas «civitates» independientes, como Dióspolis y Nicópolis. Como consecuencia, Tamna, por ejemplo, ya no fue considerada capital de una toparquía, sino que fue reducida a la condición de χώμη μεγάλη ἐν ὁρίοις Διοσπόλεως (cf. n. 33, *supra*) y quedó subordinada a Lida-Dióspolis.

obviamente, también de la toparquía correspondiente[49]; por otra parte, describe a Lida simplemente como una κώμη, y hablando al parecer con mucha exactitud (cf. n. 34, *supra*). De ahí habría que deducir que, en el sentido propio del término grecorromano, ninguna de las localidades en cuestión era verdaderamente una πόλις, es decir una ciudad dotada de una constitución griega. Se hablaba de πόλεις, «ciudades», únicamente en virtud del uso popular judío. Más exacto sería llamarlas κωμοπόλεις (cf. n. 16, *supra*) o μητροκωμίαι cuando se alude a sus relaciones con las respectivas toparquías (cf. nn. 18-22, *supra*).

Tan sólo una ciudad de Judea propiamente dicha, concretamente Jerusalén, tendría el rango de πόλις en sentido estricto grecorromano. Todo el resto de Judea le estaba subordinado; Jerusalén presidía al resto de su zona circundante ὡς βασίλειον (cf. n. 25, *supra*). Su relación con Judea, en consecuencia, era la misma que existía entre las ciudades griegas y sus respectivos territorios[50]. Ello va implícito además en la manera de dirigirse a los judíos en los edictos imperiales, que es como sigue: Ἱεροσολυμιτῶν ἄρχουσι βουλῇ δήμῳ, Ἰουδαίων παντὶ ἔθνει, términos muy semejantes a los usados en las cartas dirigidas a las ciudades griegas, en que la autoridad se encarnaba en la ciudad y su consejo, por lo que actuaban además como representantes de todo su distrito[51]. Parece verosímil que el consejo de Jerusalén (el Sanedrín) era también responsable de la recogida de impuestos en toda Judea[52]: La Misná conserva el recuerdo de que los «an-

[49] *Bello*, IV,8,1 (445).

[50] Cf. E. Kuhn, *Die städtische und bürgerl. Verfassung* II, 342-45. Cf., sin embargo, V. Tcherikover, *Was Jerusalem a «Polis»?*: IEJ 14 (1964) 61ss, donde se niega esta idea. En *Ant.*, XVII,2,4 (320) —pasaje que trata de los arreglos posteriores a la muerte de Herodes— se enumera a Jope entre las πόλεις que Augusto entregó a Arquelao. Las restantes fueron Torre de Estratón, Sebaste y Jerusalén.

[51] *Ant.*, XX,1,2 (11); cf. la forma similar de encabezamiento en los edictos citados en *Ant.*, XIV,10 (185ss): Σιδωνίων ἄρχουσι βουλῇ δήμῳ, Ἐφησίων βουλῇ καὶ ἄρχουσι καὶ δήμῳ; XIV,12,4-5 (314-22); XVI,6 (160ss). Cf. también F. F. Abbott y A. C. Johnson, *Municipal Administration in the Roman Empire* (1926) n.[os] 30, 35, 36, 54, 68, 71, 75, 76, 80, 82, 83, etc.

[52] Cuando, pasadas las primeras convulsiones de la revuelta, se adoptó por breve tiempo una política más moderada, los magistrados y miembros del Consejo de Jerusalén se dispersaron por las aldeas para recoger los atrasos del tributo; *Bello*, II,17,1 (405): εἰς δὲ τὰς κώμας οἵ τε ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταὶ μερισθέντες τοὺς φόρους συνέλεγεν. Fueron recogidos rápidamente y ascendieron a una suma

cianos» de Jerusalén ejercían su autoridad sobre toda Judea[53]. Por otra parte, al menos a partir de la muerte de Herodes el Grande, la jurisdicción civil del Sanedrín de Jerusalén no se extendía más allá de Judea propiamente dicha. A partir de aquella fecha, Galilea y Perea formaban distritos administrativos separados. Sería erróneo concluir del hecho de que la rebelión de Galilea fue dirigida desde Jerusalén que este territorio caía bajo la jurisdicción del Gran Sanedrín también en tiempos de paz, ya que aquellas circunstancias eran obviamente excepcionales. Tan sólo en tiempos anteriores, especialmente bajo los Asmoneos, constituyó la totalidad del territorio judío una auténtica unidad política (cf. página 274, *infra*). Es posible, sin embargo, que en la administración del derecho judío ejerciera el Sanedrín de Jerusalén una autoridad *de facto* (por ejemplo, en el envío de Pablo a Damasco para efectuar detenciones; Hch 9,1) que no tendrían en cuenta las divisiones formales administrativas o incluso provinciales.

Si consideramos que el Consejo de Jerusalén difícilmente hubiera podido ocuparse de todas las minucias de la administración de justicia por sí mismo, es probable *a posteriori* que existieran en la ciudad uno o más tribunales inferiores además del Gran Sa-

---

de 40 talentos. Sin embargo, inmediatamente después, Agripa envió ἄρχοντες y δυνατοί a Floro, en Cesarea, con la demanda de que nombrara de entre los mismos perceptores del tributo *para el país; ibid.:* ἵνα ἐκεῖνος ἐξ αὐτῶν ἀποδείξῃ τοὺς τὴν χώραν φορολογήσοντας. Puesto que ello ocurrió después de que los tributos del territorio de la ciudad (y consecuentemente también de la toparquía de Jerusalén) ya habían sido recogidos, el hecho implicaría que por χώρα se entiende la totalidad del territorio de Judea. Sobre la práctica romana de servirse de los consejos de las ciudades para la percepción de tributos, cf. J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* I ([2]1881) 501; O. Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian* ([2]1905) 73ss; F. F. Abbott y A. C. Johnson, *Municipal Administration in the Roman Empire* (1926) 117ss; A. H. M. Jones, *The Greek City* (1940) 138-40, 151-54; RE VIIA (1948) cols. 65-68.

[53] Taa. 3,6: «Los ancianos bajaron una vez de Jerusalén a sus ciudades *(yrdw hzqnym myrwšlym l'ryhm)* y decretaron un ayuno porque en Ascalón *(b'šqlwn)* había aparecido tizón de la anchura de la boca de un horno». Este texto implica que las ciudades de Judea estaban sometidas a la autoridad de los «ancianos» de Jerusalén. Aunque Ascalón no quedaba administrativamente dentro del territorio de Judea, las autoridades religiosas la consideraban parte del país de Israel en el siglo I d.C. Fue excluida por primera vez de la tierra de Israel en virtud de la fórmula sobre límites establecida por R. Yehudá b. Elay a mediados del siglo II d.C. (Git. 1,2).

nedrín. Según una tradición conservada en la Misná, había tres de estos tribunales[54].

---

[54] San. 11,2 establece el procedimiento adecuado que ha de seguirse cuando un anciano *(zqn)* discrepa de los restantes miembros de su tribunal local sobre una cuestión fundamental de derecho. La disputa ha de llevarse ante los tres tribunales *(bty dynym)* de Jerusalén. Primero se somete al tribunal que se sienta en la puerta del Monte del Templo *(ʿl ptḥ hr bbyt)*. Si este tribunal no es capaz de resolverla, el caso pasa al segundo tribunal, que se sienta en el Atrio del Templo (ʿl ptḥ hʿzrh). Si tampoco este tribunal tiene éxito, el asunto es llevado finalmente ante el tribunal supremo *(byt dyn hgdlh)*, que se reúne en la *Liškath ha-gazit (blškt hgzyt;* cf. p. 300-301, *infra*). Sobre la interpretación de este texto, cf. S. Krauss, *Sanhedrín-Makkoth* (1933) 287ss.

III. EL GRAN SANEDRIN DE JERUSALEN

Bibliografía

A. Geiger, *Urschrift und Ubersetzungen der Bibel* (1857) 114-21.

J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (1867) 83-94, 465-68.

J. Wellhausen, *Pharisaer und Sadducaer* (1874) 26-43.

I. Jelski, *Die innere Einrichtung des grossen Synedrions zu Jerusalem und ihre Fortsetzung im spateren palastinensischen Lehrhause bis zur Zeit des R. Jehuda ha-Nasi* (1894).

A. Kuenen, *Uber die Zusammensetzung des Sanhedrin*, en *Gesammelte Schriften zur biblischen Wissenschaft* (1894) 49-81.

W. Bacher, *Sanhedrin*, en HDB IV (1902) 397-402.

A. Buchler, *Das Synedrion in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels* (1902): trabajo que supone una apertura de nuevas perspectivas, pero muy controvertido por suponer que había dos instituciones.

J. Z. Lauterbach, *Sanhedrin:* JE 11 (1905) 41-44.

G. Hólscher, *Sanhedrin und Makkot* (1910).

J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain* (1914) I, 400-402; II, 132-45. Se pronuncia a favor de la jurisdicción capital del Sanedrín antes del año 70 d.C.

H. Danby, *The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives in the Gospels.* JThSt 21 (1919-20) 51-76.

G. F. Moore, *Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era* III (1930) 32-34.

H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu:* SPAW 14 (1931) 313-22.

H. Lietzmann, *Bemerkungen zum Processe Jesu:* ZNW 30 (1931) 211-15; 31 (1932) 78-89.

H. Lietzmann, *Kleine Schriften* II (1959) 251-76.

S. Krauss, *Sanhedrin-Makkot* (1933).

E. Bickermann, *Utilitas Crucis:* RHR 112 (1935) 169-241.

E. Bickermann, *'l hsnhdryn·* «Zion» 4 (1938) 356-66.

S. Zeitlin, *Who crucified Jesus?* (1942, ²1964).

P. Benoit, *Jésus devant le Sanhédrin:* «Angelicum» 20 (1943) 143-65 = *Exégèse et théologie* I (1961) 290-311.

H. A. Wolfson, *Synedrion in Greek Jewish Literature and Philo·* JQR 36 (1945-46) 303-6.

S. Zeitlin, *The Political Synedrion and the Religious Sanhedrin:* JQR 36 (1945-46) 109-40.

S. Zeitlin, *Synedrion in Greek Literature, the Gospels and the Institution of the Sanhedrin:* JQR 37 (1946-47) 189-98.

J. Jeremias, *Zur Geschichtlichkeit des Verhors Jesu vor dem hohen Rat:* ZNW 43 (1950-51) 145-50.

S. B. Hoenig, *The Great Sanhedrin* (1953).

T. A. Burkill, *The Competence of the Sanhedrin:* «Vigiliae Christianae» 10 (1956) 80-96.
T. A. Burkill, *The Trial of Jesus:* ibid. 12 (1958) 1-18.
J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* ([3]1960). Estudio detallado, conservador.
J. Blinzler, *Das Synedrium in Jerusalem und die Strafprozessordnung der Mischna:* ZNW 52 (1961) 54-65.
P. Winter, *On the Trial of Jesus* (1961). Obra en el tono habitual sobre el tema. Se pronuncia a favor de la competencia del Sanedrín en casos capitales. La segunda edición, póstuma (1974), contiene materiales complementarios y algunos *addenda* de los editores, T. A. Burkill y G. Vermes.
H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (1961). Estudio exhaustivo de las fuentes desde un punto de vista conservador judío.
T. A. Burkill, *Sanhedrin:* IDB IV (1962) 214-18.
A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (1963).
E. Lohse, *Synedrion:* TWNT VII (1964) 863-69 = TDNT VII (1971) 860-71.
V. A. Tcherikover, *Was Jerusalem a «Polis»?:* IEJ 14 (1964) 61-78.
S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judean State* II (1967) 385-94.
Y. Efron, *hsnhdryn bḥawn wbmṣy'wt šl hbyt hšny* (El Sanedrín como ideal y como realidad en el período del segundo templo), en *DORON sive Commentationes de antiquitate classica docto viro Benzioni Katz... dedicatae* (1967) 167-204. Resumen inglés en «Immanuel» 2 (1973) 44-49.
S. G. F. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth* (1968).
J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid [2]1980) 240-250.
T. A. Burkill, *The Condemnation of Jesus: A Critique of Sherwin-White's Thesis:* NT 12 (1970) 321-42.
E. Bammel, *Ex illa itaque die concilium fecerunt...*, en E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus* (1970) 11-40.
D. R. Catchpole, *The Problem of the Historicity of the Sanhedrin, ibid.*, 47-65.
D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day* (1971).
H. Mantel, *Sanhedrin*, en *Enc. Jud.* 14 (1971) cols. 836-39.
S. Safrai, *Jewish Self-Government*, en S. Safrai y M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century* I (1974) 379-400.
E. Bammel, *Die Blutsgerichtbarkeit der römischen Provinz Judäa: JJS 25 (1974) 35-49.*
E. Rivkin, *Beth Din, Boulé, Sanhedrin: A Tragedy of Errors:* HUCA 46 (1975) 181-99.
J. A. Baumgarten, *The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation and the Sanhedrin:* JBL 95 (1976) 59-78.
H. Mantel, *Sanhedrin:* IDBS (1976) 784-86.
D. R. Catchpole, *Trial of Jesus: ibid.*, 917-19.

1. *Historia del Sanedrín*

Un consejo aristocrático, con sede en Jerusalén y dotado de poderes totales o casi totales en materia de gobierno y jurisdicción sobre el pueblo judío está claramente atestiguado por vez primera durante el período griego. Es cierto que la exégesis rabínica ve en el consejo de los setenta ancianos designado como auxiliar de Moisés conforme a los deseos de éste (Nm 11,16) el «Sanedrín» de aquella época y da por supuesto que tal institución existió ininterrumpidamente desde Moisés hasta la época talmúdica. Pero no aparece rastro del mismo durante los primeros mil años de ese período. Los «ancianos» de que ocasionalmente se habla en la Biblia como representantes del pueblo (por ejemplo, 1 Re 8,1; 20,7; 2 Re 23,1; Ez 14,1; 20,1) no estaban organizados en una corporación a semejanza del Sanedrín posterior. Por otra parte, el tribunal supremo de Jerusalén que presupone la legislación deuteronómica (Dt 17,8ss; 19,1ss), institución que el Cronista hace remontar a Josafat (2 Cr 19,8), era simplemente un tribunal con funciones exclusivamente judiciales; no era un senado que gobernara o participara en tareas esenciales de gobierno, como lo fue el Sanedrín durante el período greco-romano[1].

Hasta el período persa no es posible suponer con cierto grado de probabilidad la existencia o el progresivo desarrollo de un tribunal parecido al Sanedrín posterior. Las circunstancias eran entonces sustancialmente las mismas que prevalecían durante el período greco-romano; los judíos se constituyeron en una comunidad que se autogobernaba bajo el dominio extranjero. Los asuntos comunales exigían algún tipo de dirección emanada de la misma comunidad y a cargo de representantes o jefes del pueblo. Como tales aparecen los «ancianos» en el libro de Esdras (Esd 5,5.9; 6,7.14; 10,8) y como *ḥwrym* o *sgnym*, nobles o dignatarios, en Nehemías (Neh 2,16; 4,14; 5,7; 7,5). Nada se dice acerca de su número o de su organización. Dado que en Esd 2,2 = Neh 7,7 se alude a doce varones como jefes de los desterrados, es posible que en los primeros tiempos posexílicos estuvieran al frente de la comunidad doce jefes de los clanes[2]. Por otra parte, Neh 5,17 menciona ciento cincuenta

---

[1] Así es con seguridad como lo entiende Josefo cuando, siguiendo la analogía de la situación tardía, llama a este tribunal ἡ γερουσία; *Ant.*, IV,8,14 (218).

[2] Cf. H. E. Ryle, *The Books of Ezra and Nehemiah* (1897) 18; W. Rudolph, *Esra und Nehemiah* (1949) 19; H. Schneider, *Die Bücher Esra und Nehemia* (1959) 92-93; K. Galling, *Serubabel und der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem*, en *Verbannung und Heimkehr-*

dignatarios judíos *(sgnym)*[3]. En cualquier caso, la organización posterior se diferenciaba de la anterior por el hecho de que —tanto antes como inmediatamente después del exilio— las tribus y clanes gozaban de una amplia independencia, de forma que una dirección conjunta sólo podía existir en la medida en que los jefes de los clanes se pusieran de acuerdo a propósito de una acción conjunta, mientras que más adelante toda la comunidad estuvo bajo una autoridad central propiamente dicha. Esta autoridad central fue el resultado de una vinculación más estrecha entre los jefes de los clanes, tanto sacerdotes como laicos[4].

Por otra parte, el hecho de que el final del dominio persa trajera consigo que ya no hubiera un «gobernador» (cf. página 762 del vol. I) nombrado por el rey debió de conferir mayor importancia al consejo aristocrático[5].

Hay un dato general a favor de la existencia de tal autoridad en forma de un consejo aristocrático ya en el período persa.

Festchrift für Wilhelm Rudolph (1961) 76,96; L. H. Brockington, *Ezra, Nehemia and Esther* (1969) 52-54. La comunidad de Qumrán propugna enérgicamente en su legislación conservadora el gobierno por los jefes de las doce tribus, conforme a la organización mosaica de Israel; cf. 1QS 8,1-4; 1QSa 1,27-29; 1QM 2,2-3. «La secta estaba simbólicamente dividida en doce tribus. Del mismo modo que en el Nuevo Testamento hay doce apóstoles como nuevos jefes tribales y la carta de Santiago va dirigida a las «doce tribus de la dispersión», también en la comunidad corresponde el sistema tribal a un ideal. Parece, pues, que el Consejo supremo de la época premosaica estuvo formado por doce laicos y tres sacerdotes». Cf. G. Vermes, DSSE 17-18; cf. DSS 88, 91-92.

[3] Téngase en cuenta, sin embargo, que E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums* (1986) consideraba a los doce varones de Esd 2,2 = Neh 7,7 no como altos funcionarios, sino como jefes de los clanes de exilados durante su viaje por el desierto (p. 193. Cf. S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Esra-Nehemia* I (1964) 64-65.

[4] La misma forma de gobierno central, eco de un modelo arcaico, se manifiesta a través de los documentos de Qumrán. «Estarán unidos... bajo la autoridad de los hijos de Ṣadoq, los sacerdotes... y de la multitud de los hombres de la comunidad» (1QS 5,2-3). «Estos son los hombres que serán llamados al consejo de la comunidad... los jefes tribales y todos los jueces y funcionarios, los jefes de millar... éstos son... los miembros de la asamblea convocados al consejo de la comunidad en Israel ante los hijos de Ṣadoq, los sacerdotes» (1QSa 1,27-2,3).

[5] Cf. Hengel, *Judaism and Hellenism* II, 21, n. 178. Cf., sin embargo, A. Kindler, IEJ 24 (1974) 73-76 y D. Jeselsohn, *ibid.*, 77-78.

Siempre que se establecían constituciones nuevas de corte plenamente helenístico para las ciudades, eran al menos formalmente democráticas, con una asamblea (ἐκκλησία) y un consejo (βουλή). En Judea, sin embargo, existió durante el período griego un consejo aristocrático, una γερουσία. Es muy verosímil que esta institución tuviera sus orígenes en época prehelenística, es decir persa. Experimentaría después algunos cambios, pero sería de carácter esencialmente prehelenístico.

La autoridad decisiva, dentro de este tribunal supremo, estaría, sin duda, en manos de los sacerdotes. Hecateo de Abdera, contemporáneo de Alejandro Magno y de Tolomeo I Lago, ofrece una notable descripción de la constitución judía en un fragmento de sus *Aegyptiaca* que ha llegado hasta nosotros: «(Moisés) eligió a los varones de mejores dotes y poseedores de la mayor capacidad para encabezar su nación, y los hizo sacerdotes (τούτους ἱερεῖς ἀπέδειξε)... Designó a estos mismos para que fueran jueces en todas las disputas importantes (δικαστὰς τῶν μεγίστων κρίσεων) y les confió la custodia de las leyes y costumbres. Por ello no tienen un rey los judíos, y la autoridad sobre el pueblo es conferida regularmente a aquel sacerdote que es considerado superior a sus colegas en sabiduría y virtud (τὴν δὲ τοῦ πλήθους προστασίαν δίδοσθαι διὰ παντός τῷ δοκοῦντι τῶν ἱερέων φρονήσει καὶ ἀρετῇ προέχειν). A este llaman ellos sumo sacerdote (ἀρχιερέα) y creen que es para ellos mensajero de los mandatos de Dios»[6].

La primera mención de la γερουσία entre los judíos aparece en Josefo, referida a la época de Antíoco el Grande (223-187 a.C.)[7]. Su misma designación indica su carácter aristocrático[8].

---

[6] Hecateo, en Diodoro, XI,3 (conservado en Focio, *Cod.*, 244; para el texto, cf. F. Jacoby, FGrH III, A 264, F.6 y en especial Stern, GLAJJ I, 26; cf. traducción y comentario en pp. 28, 31. Sobre la cuestión de la autenticidad, cf. Stern, 23-24, y vol. III, § 33 de esta misma obra. Parece que Hecateo no considera hereditario el oficio de sumo sacerdote; cf. también *Carta a Aristeas,* § 98: ὁ κριθεὶς ἄξιος). De hecho, durante el período griego pasaba de padre a hijo por regla general. Cf. Stern, *op. cit.*, 31.

[7] *Ant.*, XII,3,3 (138). Sobre la cuestión de la autenticidad de esta carta, cf. en especial E. Bickermann, *La charte séleucide de Jérusalem:* REJ 100 (1935) 4, y Loeb, *Josephus* VII, App. D. Sobre la posible referencia a la *Gerousia* en Eclo 33,27 (Gr. 30,27), cf. Hengel, *Judaism and Hellenism* II, 21, n. 176.

[8] Una γερουσία se refiere siempre a un cuerpo no democrático. El consejo de Esparta en particular es descrito de este modo; lo mismo

Sus potestades debieron de ser muy amplias, ya que los monarcas helenísticos dejaban a las ciudades considerable libertad en lo tocante a los asuntos internos y se contentaban con que fueran pagados los tributos y reconocida su soberanía. Al frente del estado judío se hallaba el sumo sacerdote hereditario, que, en consecuencia, era a la vez presidente de la *Gerousia*. Ambas autoridades regían conjuntamente los asuntos internos del país.

Como resultado de la revuelta de los Macabeos, la antigua dinastía de sumos sacerdotes fue derrocada y sustituida por una nueva, la de los Asmoneos, también hereditaria a partir de Simón. También la antigua *Gerousia* debió de experimentar una sustancial transformación en virtud de la expulsión de sus elementos filohelénicos. Pero la institución como tal se mantuvo, junto a los príncipes y sumos sacerdotes asmoneos, ya que éstos tampoco se atrevieron a suprimir por completo la nobleza de Jerusalén. Hay menciones, en consecuencia, de la *Gerousia* para los tiempos de Judas (2 Mac 1,10; 4,44; 11,27; cf. 1 Mac 7,33: πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ); de Jonatán (1 Mac 12,6: γερουσία τοῦ ἔθνους; 11,23: οἱ πρεσβύτεροι Ἰσραήλ; 12,35: οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ, y de Simón (1 Mac 13,36; 14,20.28)[9]. Su existencia se supone también en el libro de Judit, que data probablemente del mismo período (Jdt 4,8; 11,14; 15,8). Al asumir el título de reyes los príncipes asmoneos, y en particular con el gobierno autocrático de Alejandro Janeo, se produce un avance hacia el gobierno puramente monárquico, como lo subrayó enérgicamente la embajada judía que se quejó ante Pompeyo precisamente por este motivo[10]. Pero la antigua *Gerousia* supo afirmarse a pesar de

ocurre con los estados dóricos en general. Cf. RE VII, 1264-68; sobre los períodos helenístico y romano (en los que, sin embargo, no detentaban poderes generales), cf. A. H. M. Jones, *The Greek City* (1940) 225-26; J. H. Oliver, *The Sacred Gerusia* (Herperia Supp. VI, 1941).

[9] Es interesante comparar 1 Mac 12,6 con 1 Mac 14,20. Trata de la correspondencia entre los judíos y los espartanos. En el primer pasaje, 1 Mac 12,6 = *Ant.*, XIII,5,8 (166), se presenta a los judíos como los que tomaron la iniciativa: Ἰωνάθαν ἀρχιερεὺς καὶ ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ λοιπὸς δῆμος τῶν Ἰουδαίων.

La respuesta de los espartanos es como sigue (1 Mac 14,20): Σίμωνι ἱερεῖ μεγάλῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς ἱερεῦσι καὶ τῷ λοιπῷ τῶν Ἰουδαίων. Obsérvese: 1) que ἡ γερουσία y οἱ πρεσβύτεροι son idénticos; 2) que en ambos casos hay una clasificación en cuatro categorías: sumo sacerdote, Gerousía, sacerdotes, pueblo.

[10] Diodoro, XL,2 = Stern, GLAJJ I, 185-87: ἀπεφήναντο τοὺς προγόνους ἑαυτῶν ἀφεστηκότας τοῦ ἱεροῦ πεπρεσβευκέναι πρὸς

todo. En todo caso, se hace referencia explícita durante el reinado de Alejandra a los τῶν Ἰουδαίων οἱ πρεσβύτεροι[11]. A partir de entonces entraron a formar parte de la *Gerousia* en número creciente los escribas, ya que la transferencia del poder a los fariseos no pudo realizarse sin la correlativa reforma de la *Gerousia*. A partir de este momento, la composición del Sanedrín representó un compromiso entre la nobleza por una parte —laicos y sacerdotes— y la intelectualidad farisea por otra[12].

En la reorganización emprendida por Pompeyo se suprimió la monarquía. Se otorgó sin embargo al sumo sacerdote la προστασία τοῦ ἔθνους (*Ant.*, XX,10,4 [244]), con lo que no sufrió alteración sustancial en cuanto a su rango la *Gerousia*[13]. Por otra parte, el sistema así impuesto fue seriamente afectado cuando Gabinio (57-55 a.C.) dividió el territorio judío en cinco σύνοδοι (*Bello*, I,8,5 [170]) o συνέδρια (*Ant.*, XIV,5,4 [91]). Dado que tres de los cinco *synedria* (Jerusalén, Gazara y Jericó) se hallaban en Judea propiamente dicha, la esfera de influencia del con-

τὴν σύγκλητον, καὶ παρειληφέναι τὴν προστασίαν τῶν Ἰουδαίων ἐλευθέρων καὶ αὐτονόμων, οὐ βασιλέως χρηματίζοντος ἀλλ᾽ ἀρχιερέως [τοῦ] προεστηκότος τοῦ ἔθνους. τούτους δὲ νῦν δυναστεύειν καταλελυκότας τοὺς πατρίους νόμους καὶ καταδεδουλῶσθαι τοὺς πολίτας ἀδίκως μισθοφόρων καὶ πλήθει καὶ αἰκίαις καὶ πολλοῖς φόνοις ἀσεβέσι περιπεποιῆσθαι τὴν βασιλείαν. Cf. *Ant.*, XIV,3,2 (58).

11 *Ant.*, XIII,16,5 (428). En Tiro y Sidón, por ejemplo, habría actuado también un senado —junto con el rey— hasta el período persa inclusive. Cf. F. C. Movers, *Die Phönizier* II,1 (1849) 529-42; E. Kuhn, *Die städtische und bürgerl. Verfassung* II (1865) 117; A. von Gutschmid, *Kleine Schriften* II (1889) 72; sin embargo, cf. S. Moscati, *I Fenici e Cartagine* (1972) cap. 3, especialmente 657s.

12 Sobre la historia de la Gerousía bajo los príncipes asmoneos, cf. J. Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte* (⁹1958) 267-71; E. Lohse, *Synedrion*, en TDNT VII, 862-63.

13 En los Salmos de Salomón, que en su mayor parte fueron compuestos en tiempos de Pompeyo, el autor se refiere a una persona o partido con que no está de acuerdo como ἵνα τί σὺ βέβηλε κάθησαι ἐν συνεδρίῳ ὁσίων, SalSl 4,1). Por el contexto está claro que συνέδριον se refiere a un tribunal de justicia, y de ahí que posiblemente se trate de la *Gerousia*. Pero a la vista de lo ambiguo de la expresión, así como de la imposibilidad de fijar una fecha más exacta a la composición de dicho texto, del pasaje citado no puede deducirse apenas ninguna información histórica. Cualquier ilustración que pueda proporcionarnos se deberá a otras circunstancias que ya nos sean conocidas.

sejo de Jerusalén, si es que conservó en alguna medida su carácter anterior, abarcaba tan sólo un tercio aproximadamente de Judea. Pero esta medida significa probablemente algo más que un simple recorte de jurisdicción, pues Josefo la describe como una transformación completa de la situación política, si bien no se aclara del todo si las cinco zonas eran fiscales o jurídicas *(conventus iuridici)*, o ambas cosas a la vez[14].

La reordenación llevada a cabo por Gabinio no duró más allá de diez años. En el 47 a.C. nombró César nuevamente a Hircano II etnarca de los judíos (cf. p. 357 del vol. I); de un episodio ocurrido por entonces, concretamente que el joven Herodes hubo de responder ante el συνέδριον de Jerusalén de sus acciones en Galilea (*Ant.*, XIV,9,3-5 [165-79]), se deduce que la competencia del consejo de Jerusalén alcanzaba de nuevo hasta la misma Galilea. Nótese que se usa aquí por vez primera el término συνέδριον; luego volverá a aparecer repetidamente, para designar el consejo de Jerusalén. Dado que no suele aplicarse a los consejos de las ciudades griegas, su uso resulta un tanto peculiar, pero ello ha de explicarse probablemente por el hecho de que el consejo de Jerusalén era considerado primariamente como un tribunal jurídico *(byt dyn)*. Ciertamente, éste es el significado que tiene συνέδριον en el uso griego posterior[15].

---

[14] Cf. pp. 351s del vol. I.

[15] Hesiquio, *Lexicon*, s.v., define συνέδριον precisamente con el término δικαστήριον (tribunal de justicia). En los LXX de Prov 22,10, συνέδριον = *dyn*. Cf. también SalSl 4,1. También en el Nuevo Testamento, συνέδριον significa simplemente «tribunal de justicia» (Mt 10,17; Mc 13,9); lo mismo en la Misná (cf. en especial San. 1,5: *snhdryn lšbṭym* = tribunales para las tribus, y 1,6: *snhdryn qṭnh* = un tribunal inferior de justicia). Esteban en su *Thesaurus*, s.v., observa acertadamente: *Praecipue ita vocatur consessus iudicum*. Lo cierto es que συνέδριον es en sí un término muy genérico que puede aplicarse a toda asamblea o corporación, por ejemplo al Senado romano; cf. H. J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions* (1974) 89. También en numerosas ciudades griegas son llamados los miembros del consejo de la ciudad en ocasiones οἱ σύνεδροι; cf., por ejemplo, TDNT VII, 861, en Dima de Acaya; cf. Dittenberger, SIG[3] 684; también en Acrefia de Beocia; cf. IG VII, 4138; cf. los paralelos recogidos en BCH 14 (1890) 17s. Sobre el uso de este término en general, cf. RE IVA cols. 1345-46. Pero esta expresión es de uso relativamente raro en relación con los consejos de las ciudades, para los que predomina, como es sabido, la de βουλή o γερουσία. Con mayor frecuencia se utiliza para designar a las asambleas representativas compuestas por delegados de distintos tipos; cf. RE IVA 1333-45; J. A. O. Larsen, *Representative*

Herodes el Grande inició su reinado ejecutando a todos los miembros del Sanedrín (*Ant.*, XIV,9,4 [175]): πάντας ἀπέκτεινε τοὺς ἐν τῷ συνεδρίῳ. Queda abierta la cuestión de si «todos» ha de tomarse al pie de la letra. En otro pasaje se dice que hizo dar muerte a cuarenta y cinco de los más destacados partidarios de Antígono (*Ant.*, XV,1,2 [5]): ἀπέκτεινε δὲ τεσσαράκοντα πέντε τοὺς πρώτους ἐκ τῆς αἱρέσεως 'Αντιγόνου. En cualquier caso, la finalidad de esta medida fue eliminar la antigua nobleza, que le era hostil, o intimidar de tal modo a sus miembros que no tuvieran más remedio que aliarse con el nuevo gobernante. El nuevo Sanedrín se formó con estos elementos más dóciles, entre los que había cierto número de fariseos que veían en el gobierno del déspota un merecido castigo divino. Hay, en efecto, pruebas de su existencia bajo Herodes, ya que el «consejo» ante el que fue acusado el anciano Hircano no pudo ser otro que el Sanedrín[16].

A la muerte de Herodes, Arquelao recibió una parte tan sólo de los dominios de su padre, concretamente las provincias de Judea y Samaría. Con ello, la competencia del Sanedrín quedó, sin duda, restringida al territorio de Judea propiamente dicha (cf. p. 267, *supra*). Esta misma situación se prolongó bajo los goberna-

---

Government in Greek and Roman History (1955); *Greek Federal States* (1968). Así tenemos, por ejemplo, el συνέδριον de los fenicios, que solía reunirse en Trípoli (Diodoro, XVI,41); el κοινὸν συνέδριον de la antigua Licia, compuesto por los representantes de treinta y tres ciudades (Estrabón, XIV,3,3 664-65); el συνέδριον κοινόν de la provincia de Asia (Arístides, *Or.* XXVI Dindorf, XLI, Keil, 103); las asambleas de los aqueos, focios y de la federación beocia (Pausanias, VII,16,9). También por este motivo encontramos menciones por separado de σύνεδροι y βουλευταί en una inscripción de Balbura de Pisidia; cf. IGR III, 473. Por otra parte, los *senatores* de los cuatro distritos macedonios, que según Livia eran llamados *synedri* (45,32,1), no eran consejeros de la ciudad, sino diputados representantes de toda una *regio;* cf. Larsen, *Greek Federal States,* 295s. El término en cuestión se aplica por vez primera a Judea en tiempos de Gabinio; posteriormente se utiliza también en relación con el consejo de Jerusalén. Todo ello inclina a suponer que fue introducido en relación con las medidas de reforma tomadas por Gabinio y que luego siguió en uso cuando cambiaron las circunstancias. Sin embargo, dado que este término tiene además un uso general, incluso en hebreo, en el sentido de «tribunal de justicia», esta explicación es válida tan sólo como hipótesis. Cf. A. D. Momigliano, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano (63 a.c. - 70 d.c.):* «Ann. Sc. Norm. Sup. Pisa» II,2,3 (1934; reimpresión 1967) 6.

[16] *Ant.*, XV,6,2 (173). Cf. A. Schalit, *König Herodes* (1969) 43-48.

dores romanos. Durante su administración, sin embargo, los asuntos internos del país fueron administrados por el Sanedrín en mayor amplitud que bajo Herodes y Arquelao. Josefo lo indica así específicamente cuando observa que, después de la muerte de Herodes y Arquelao, «la constitución del estado era aristocrática» (ἀριστοκρατία... ἦν ἡ πολιτεία), bajo la dirección de los sumos sacerdotes[17]. Considera, por consiguiente, al senado aristocrático de Jerusalén como la verdadera institución gobernante en contraste con el anterior régimen monárquico de los Herodianos.

También en el Nuevo Testamento aparece frecuentemente el συνέδριον de Jerusalén como el supremo órgano de gobierno judío, en particular como el tribunal supremo judío de justicia (Mt 5,22.26.59; Mc 14,55; 15,1; Lc 22,66; Jn 11,47; Hch 4,15; 5,21ss; 6,12ss; 22,30; 23,1ss; 24,20). En lugar de συνέδριον se usan también los términos πρεσβυτέριον (Lc 22,66; Hch 22,5) y γερουσία (Hch 5,21)[18]. A un miembro de esta corporación, José de Arimatea, se da el nombre de βουλευτής en Mc 15,43 = Lc 23,20. Josefo llama al tribunal supremo de Jerusalén el συνέδριον[19] o βουλή[20],

[17] *Ant.*, XX,10,5 (251). En toda la sección se trata únicamente de sumos sacerdotes (de los que ocupaba el cargo uno tan sólo al mismo tiempo); de ahí se sigue que el término ἀρχιερεῖς ha de tomarse como un plural de categoría; ello indicaría que el significado es que la προστασία τοῦ ἔθνους estaba en manos de los diez sumos sacerdotes.

[18] Un rasgo llamativo del último pasaje mencionado (Hch 5,21) es la fórmula τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. Dado que no cabe dudar de la identidad de los dos términos συνέδριον y γερουσία, sólo quedan dos posibilidades: el καὶ podría ser explicativo o el autor supuso erróneamente que el Sanedrín era un cuerpo más restringido que la *Gerousía* («el Sanedrín y todos los ancianos del pueblo juntos»). La fórmula empleada parece sugerir lo segundo. Cf., sin embargo, E. Haenchen, *The Acts of the Apostles, in loc.*

[19] Cf. *Ant.*, XIV,9,3 (167); 9,4 (168, 170-72, 175); 9,5 (177-78, 180); XV,6,2 (173); XX,9,1 (200); *Vita,* 12 (62). El último pasaje dice así: τὸ συνέδριον τῶν Ἱεροσολυμιτῶν. Cf. Lohse, TDNT VII, 861-62. Es posible que se refiera también al Sanedrín supremo. *Ant.*, XX,9,6 (216-18); cf. L. H. Feldman, notas a, b en *Josephus* IX (Loeb) 504-5.

[20] *Bello,* II,15,6 (331): τούς τε ἀρχιερεῖς χαὶ τὴν βουλήν. *Bello,* II,16,2 (336): Ἰουδαίων οἵ τε ἀρχιερεῖς ἅμα τοῖς δυνατοῖς καὶ ἡ βουλή. *Bello,* II,17,1 (405): οἱ ἄρχοντες καὶ βουλευταί. Cf. *Ant.*, XX,1,2 (11); *Bello,* V,13,1 (532). El lugar en que se reúne la asamblea

o se refiere al tribunal y al pueblo conjuntamente con el título de «la comunidad» (τὸ κοινόν)[21]. El tribunal supremo para asuntos jurídicos es conocido en la Misná como «el gran tribunal» (*byt dyn hgdwl*)[22] o «el Gran Sanedrín» (*snhdryn gdwl*)[23] o también como «el Sanedrín de los setenta y uno» (*snhdryn šl šbʿym-wʾḥd*)[24] o simplemente como «el Sanedrín» (*snhdryn*)[25].

Esta diversidad terminológica está en la base de la teoría que A. Büchler elaboró por primera vez[26] y que luego fue adoptada con o sin modificaciones por cierto número de investigadores[27], según la cual, «el gran tribunal», «el Gran Sanedrín» y «el Sanedrín de los setenta y uno» aluden en los documentos rabínicos a una institución competente únicamente en asuntos religiosos, el culto del templo y la interpretación del derecho religioso. Este cuerpo estaba dominado por los saduceos o por los fariseos. El

---

es llamado βουλή en *Bello,* V,4,2 (144) y βουλευτήριον en *Bello,* VI,6,3 (354).

21 *Vita,* 12,12 (65); 13 (72); 38 (190); 46 (254); 52 (267); 60 (309); 65 (341); 70 (393). Sobre el uso en Josefo, cf. en especial V. A. Tcherikover, IEJ 14 (1964) 61-75, especialmente 67-73.

22 Sot. 1,4; 9,1; Git. 6,7; San. 11,2.4; Hor. 1,5. En la mayor parte de estos pasajes se añade la expresión «que está en Jerusalén» (*šbyrwšlym*).

23 San. 1,6; Mid. 5,4. El término *snhdryn* es un préstamo del griego. También en inscripciones palmirenas se lee *bwlʾ wdmws* = ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος. Cf., por ejemplo, C. Dunant, *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre* III: *les inscriptions* (1971) n.os 44B, 45B, 48B; C. F. Jean, J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest* (1965) 33,59.

24 Šebu. 2,2.

25 Sot. 9,11; Qid 4,5; San. 4,3. El término *snhdryn* (con varios significados) aparece también frecuentemente, sobre todo en los Targumes. Cf. J. Levy, *Chald. Wörterb*., s.v.; S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud* II (1899) 401-2.

26 *Das Synedrion in Jerusalem* (1902) 193-94, 227, 232.

27 J. Z. Lauterbach, *Sanhedrin,* en JE XI, 41-44. (El Gran Sanedrín = *Gerousia* = corporación política presidida por el sumo sacerdote; el otro organismo, el Gran *Bet Din* = una asamblea religiosa). S. Zeitlin, *Who crucified Jesus?* ([4]1964) 68-83 (el Sanedrín político y el Gran *Bet Din;* el primero perdió su jurisdicción capital el año 6 d.C., pero el segundo la conservó en el ámbito religioso hasta el año 70 d.C.). H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (1961) 61-101 (un análisis detallado de la tesis de los dos sanedrines, que acepta el autor). Cf. también E. Rivkin, *Beth Din, Boulé, Sanhedrin:* HUCA 46 (1975) 181-99.

συνέδριον de las fuentes griegas (formado esencialmente por sacerdotes sería distinto de aquella comporación. Sería un consejo competente en asuntos relacionados con el templo y con ciertas cuestiones políticas. Finalmente, la βουλή, distinta de los anteriores, sería una institución administrativa de la ciudad de Jerusalén y sus habitantes[28].

Aunque la tesis de la existencia de dos o tres sanedrines aporta a primera vista una solución satisfactoria al conflicto entre las fuentes griegas y rabínicas, no se oculta su grave debilidad. No hay razón válida para distinguir, con Büchler, entre *snhdryn* y συνέδριον (ambos términos y su contenido semántico son idénticos). Tampoco es posible, a la luz de las fuentes, definir la βουλή como una institución judicial y el συνέδριον como una corporación gubernativa. Büchler y sus seguidores suponen que la situación descrita en la Misná —un consejo de expertos que decide en puntos de derecho rabínico— es válida también para el Sanedrín durante el período del segundo templo[29]. Pero esta hipótesis dista mucho de estar sólidamente establecida.

Otros dos puntos han de tenerse en cuenta: 1) El «Sanedrín de los setenta y uno» de la Misná se describe como dotado de unos poderes correspondientes no a un colegio de expertos religiosos, sino a una corporación al mismo tiempo judicial, admi-

[28] La hipótesis de los tres sanedrines propuesta por A. Geiger, *Mechilta und Sifre:* JZWL 4 (1886) 117-18, y adoptada por J. Derenbourg, *Essai,* 90-93, se basa en el supuesto de que había tribunales distintos para sacerdotes, levitas e israelitas. Cada uno de ellos constaba de veintitrés miembros. Los asuntos de interés general eran discutidos conjuntamente por los tres bajo la presidencia y vicepresidencia del sumo sacerdote —el *Nasi*— y el *Ab Bet Din,* formando así un tribunal de setenta y un jueces. Cf. Mantel, *op. cit.,* 58-60.

[29] La principal dificultad se plantea por la notoria falta de conciencia de los Tannaim acerca de la pluralidad de partidos religiosos durante el período del segundo templo, lo que implicaría la existencia de múltiples ortodoxias y a la vez una inevitable tolerancia recíproca. Cada cual poseería indudablemente su propia institución jurídica y de estudio encargada de elaborar su rama peculiar de *halaká.* Los herederos rabínicos de los fariseos, que aparecen como única autoridad reconocida después del año 70 d.C., entendían que la situación inmediatamente anterior al final del estado judío era esencialmente idéntica al nuevo régimen y afirmaban que el Sanedrín/Senado, al igual que la institución académica/*Bet Din,* estaba bajo la única dirección legítima de las *Zugot* seguidas por la dinastía de Hillel y sus sucesores.

nistrativa y gubernamental. Juzga al sumo sacerdote (pero no al rey, que está por encima del tribunal), decide en materia de cambios de límites y declara la guerra[30]. 2) Ni las fuentes griegas (Josefo, Filón y el Nuevo Testamento) ni las rabínicas parecen tener conocimiento de una pluralidad de instituciones. Tal pluralidad está atestiguada únicamente en las conjeturas formuladas por los modernos investigadores con la intención de defender la historicidad de todos los datos rabínicos. A la luz de esta consideración, la única conclusión legítima es que si por «el Gran Sanedrín» se entiende una corporación oficialmente reconocida por los poderes ocupantes y dotada de competencias judiciales y administrativas y de capacidad de exégesis legal, se trataba de una institución única bajo la presidencia del sumo sacerdote (en ausencia del rey). Cualquier otra teoría crea más dificultades de las que resuelve[31].

A partir del año 70 d.C., después de la destrucción de Jerusalén, el Sanedrín dejó de existir en su forma anterior. El relativamente amplio grado de autogobierno ejercido hasta entonces por el pueblo judío no era ya posible después de una insurrección tan violenta. Con la caída de la capital judía, también llegó el final al tribunal judío. Los romanos asumieron a partir de entonces, y directamente, las potestades gubernativas. El pueblo judío creó enseguida para sus asuntos internos un nuevo centro en el llamado tribunal *(byt dyn)* de Yavné[32]. Pero este tribunal/institu-

---

[30] San. 1,5.

[31] Cf. también S. Safrai, *Jewish Self-Government*, en *The Jewish People in the First Century* I, 381-82. Una vez más resultaría esclarecedora la situación descrita en los manuscritos del Mar Muerto. La comunidad estaba gobernada por un «consejo» compuesto por sacerdotes y dirigentes laicos. Esta única corporación se ocupaba de la administración, la enseñanza autorizada y la dispensación de la justicia; de ella se esperaba además que habría de dirigir la guerra final. Era también un cuerpo legislativo que esperaba, una vez que la comunidad hubiera extendido su autoridad a toda la nación, imponer su doctrina legal a todo el pueblo de Israel. Cf. G. Vermes, DSSE 16-23, y DSS 87-115.

[32] Cf. en especial R.H. 2,8-9; 4,1-2; San. 11,4; cf. también Bek. 4,5; 6,8; Kel. 5,4; Par. 7,6. Cf. pp. 656-674 del vol. I. Este centro del judaísmo rabínico fue transferido en el siglo II d.C. a Galilea. Su sede estuvo en Uša, Bet-Še'arim, Séforis y Tiberíades sucesivamente. Cf. Mantel, *op. cit.*, 140-74. Cf. M. Avi-Yonah, *The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest* (1976) 15-25.

ción académica era esencialmente distinto del antiguo Sanedrín; ya no era un senado político, sino un tribunal cuyas decisiones tenían al principio tan sólo un alcance teórico. Por otra parte, si bien esta institución adquirió pronto una notable autoridad sobre los judíos y llegó a ejercer jurisdicción sobre ellos, en parte con la aquiescencia de los romanos y en parte sin ella[33], el judaísmo rabínico fue con todo plenamente consciente de que había dejado de existir al antiguo Sanedrín[34].

2. *Composición del Sanedrín*

La Misná y el Talmud presentan el Gran Sanedrín, por analogía con los tribunales rabínicos de justicia posteriores, como un consejo formado exclusivamente por sabios. Ciertamente, no fue éste el caso hasta la destrucción de Jerusalén. A partir del testimonio

---

[33] Orígenes, *Epist. ad Africanum*, 14 (PG XI, cols. 82-84): Καὶ νῦν γοῦν Ῥωμαίων βασιλευόντων καὶ Ἰουδαίων τὸ δίδραχμον αὐτοῖς τελούντων, ὅσα συγχωροῦντος Καίσαρος ὁ ἐθνάρχης παρ' αὐτοῖς δύναται, ὡς μηδὲν διαφέρειν βασιλεύοντος τοῦ ἔθνους, ἴσμεν οἱ πεπειραμένοι. Γίνεται δὲ καὶ κριτήρια λεληθότως κατὰ τὸν νόμον, καὶ καταδικάζονταί τινες τὴν ἐπὶ τῷ θανάτῳ, οὔτε μετὰ τῆς πάντη εἰς τοῦτο· παρρησίας, οὔτε μετὰ τοῦ λανθάνειν τὸν βασιλεύοντα. Καὶ τοῦτο ἐν τῇ χώρᾳ τοῦ ἔθνους πολὺν διατρίψαντες χρόνον μεμαθήκαμεν καὶ πεπληροφορήμεθα. Cf. J. Juster, *Les Juifs* II, 151. Cf. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (1899) 120: «El procedimiento judío sobre casos capitales aporta la más notable prueba de la tolerancia incluso de instituciones contrarias al ordenamiento romano durante el tiempo del gobierno imperial». El mismo Orígenes mantuvo contacto con un patriarca Iullos (Ἰούλλῳ τῷ πατριάρχῃ) del que recibió instrucción en materias exegéticas, *Selecta in Psalmos*, Prefacio (PG XII, col. 1056). Su nombre aparece como *Huillus* en Jerónimo, *Contra Rufinum*, I,13 (PL XXIII, cols. 407-8): «Certe etiam Origenes Patriarchen Huillum qui temporibus eius fuit nominat... secundum Huilli expositionem». El individuo de que se trata es Hillel, hermano del Patriarca Yehudá II; cf. H. Graetz, MGWJ (1881) 433ss; M. Avi-Yonah, *The Jews of Palestine* (1976) 150, o el mismo Yehudá II; cf. W. Bacher, JE VII, 338. N. R. M. de Lange, sin embargo, sostiene que Ioullos era el jefe de la comunidad judía de Alejandría, *Origen and the Jews* (1976) 23-25. Sobre la jurisdicción judía después del año 70 d.C., cf. J. Juster, *Les Juifs* II, 90-106, 108-9, 112-15, 151-52.

[34] Sot. 9,11: «Desde que cesó el Sanedrín (*mšbṭlh snhdryn*) cesaron los cánticos en las bodas; como está escrito: 'No beberán vino con cánticos...' (Is 24,9)».

unánime de Josefo y del Nuevo Testamento, queda claro que la aristocracia de los sumos sacerdotes, apoyada por laicos distinguidos, se mantuvo al frente del Sanedrín hasta el final. Los cambios acaecidos con el paso del tiempo, por consiguiente, no lograron alterar la naturaleza original del Sanedrín, que era la de una representación de la nobleza, no la de un consejo de sabios. Pero la creciente influencia de los fariseos no pudo por menos que afectar a la larga a su composición; cuanto mayor prestigio fueron ganando aquéllos, tanto más obligada se vio la aristocracia sacerdotal a cederles espacio. No cabe duda de que este proceso se inició bajo Alejandra y progresó especialmente bajo Herodes. En efecto, el trato durísimo dado por éste a la vieja nobleza hubo de redundar necesariamente en ventaja para los fariseos. De ahí que el Sanedrín del período romano constara de una mezcla de saduceos —sacerdotes y laicos— aristócratas y sabios fariseos. Tal es contexto en que han de estudiarse los datos aportados por las fuentes antiguas.

Según la Misná, el número de miembros era de setenta y uno, evidentemente conforme al modelo del consejo de ancianos creado en tiempos de Moisés (Nm 11,16)[35]. De las dos noticias recogidas en *Ant.*, XIV,9,4 (175): Herodes dio muerte a todos los miembros del Sanedrín cuando subió al trono, y *Ant.*, XV,1,2 (5): que dio muerte a cuarenta y cinco de los más destacados de sus miembros que apoyaban a Antígono, se deduciría que el Sanedrín estaba constituido por cuarenta y cinco miembros. Pero es seguro que el término «todos» (πάντας) no ha de tomarse al pie de la letra. Por otra parte, hay muchos indicios a favor del nú-

[35] San. 1,6: «El Gran Sanedrín estaba formado por setenta y un miembros». Cf. San. 1,5; 2,4. «El Sanedrín de los 71» es mencionado también en Šebu. 2,2. En algunos otros pasajes se habla de 72 ancianos (Zeb. 1,3; Yad. 3,5; 4,2). Pero nada tiene que ver con la cuestión que tratamos ahora (en los tres pasajes apela R. Simeón b. Azzay a las tradiciones que recibió «de boca de los setenta y dos ancianos el día en que designaron a R. Eleazar b. Azarya jefe de la escuela». No se trata en este caso, por consiguiente, del Gran Sanedrín, sino de la academia de Yavné y de la deposición de Gamaliel II. Cf. R. Goldenberg, *The Deposition of Rabban Gamaliel II:* JJS 23 (1972) 167-90. Carecen asimismo de importancia las noticias sobre los supuestos setenta y dos traductores (seis de cada una de las doce tribus) de la Biblia hebrea al griego. Cf. *Carta de Aristeas* (ed. Wendland), § 46-51. Que los setenta y dos dieran origen a la traducción de los setenta es otra cuestión. Cf. también B. M. Metzger, *Seventy or Seventy-two Disciples?:* NTSt 5 (1958-59) 299-306.

mero de setenta y uno. La colonia de judíos babilónicos de Batanea estaba representada por setenta notables[36]. Cuando Josefo organizó el levantamiento en Galilea, puso al frente de la administración de la provincia a setenta ancianos[37]. Del mismo modo, después de eliminar a las autoridades existentes, los zelotas de Jerusalén instauraron un tribunal de setenta miembros[38]. También se afirma que en Alejandría había un tribunal integrado por setenta y un miembros[39]. Parece, pues, que este número se aceptaba como normal en la constitución de un tribunal supremo judío de justicia. De ahí que las tradiciones recogidas en la Misná hayan de considerarse altamente probables[40].

Nada en absoluto sabemos acerca del modo en que se reclutaban sus miembros. Pero del carácter aristocrático de aquella corporación se deduciría que sus miembros no eran cambiados anualmente ni elegidos por el pueblo, como se hacía en los consejos democráticos de las ciudades griegas, sino que ocuparían sus cargos durante mucho tiempo, quizá de por vida, y que los nuevos miembros serían elegidos por los que ya lo eran o designados por las supremas autoridades políticas (Herodes y los romanos). También la Misná sugiere que las vacantes se proveían por cooptación, ya que considera el saber rabínico como única prueba de la elegibilidad de un candidato[41]. Es probable, en cualquier caso, que también con respecto al Gran Sanedrín se observara una exigencia del derecho judío, concretamente que sólo podían ser nombrados jueces los israelitas legítimos por nacimiento[42]. La admisión se hacía mediante la ceremonia de la im-

[36] *Bello*, II,18,6 (482); *Vita*, 11 (56).

[37] *Bello*, II,20,5 (570); cf. *Vita*, 14 (79). Cf. pp. 625s del vol. I.

[38] *Bello*, IV,5,4 (336).

[39] tSukk. 4,6: «Había allí setenta y un asientos dorados (en la gran sinagoga de Alejandría) correspondientes a los 71 ancianos».

[40] Sobre el número setenta en general, cf. Nm 11,15; Jue 9,2 (los setenta hijos de Yerubaal); 2 Re 10,1 (los setenta hijos de Ajab). M. Steinschneider, ZDMG 4 (1850) 145-70; 57 (1903) 474-507.

[41] San. 4,4.

[42] Puede darse por seguro que el Sanedrín estaba formado exclusivamente por judíos. Sin embargo, la Misná estipula aún más: «Todo hombre está cualificado para juzgar casos no capitales. Pero sólo los sacerdotes, levitas e israelitas que pueden dar sus hijas en matrimonio al sacerdocio están cualificados para juzgar casos capitales» (San. 4,2). Estas son las tres primeras de las categorías enumeradas en Qid. 4,1. Se diferencian, por ejemplo, de los *mamzer* (bastardos) y del *ḥrwr*, el esclavo emancipado, a los que no estaba permitido emparentar por matrimonio con familias sacerdotales. La Misná parece suponer que

posición de manos *(smykt ydyn)*, como en la «ordenación» de Josué por Moisés (Nm 27,18-23; Dt 34, 19)[43].

En cuanto a las distintas categorías en que se repartían los miembros del Sanedrín, tanto el Nuevo Testamento como Josefo concuerdan en que los ἀρχιερεῖς eran las personalidades realmente dirigentes. En casi todos los casos en que el Nuevo Testamento enumera las diversas categorías, los ἀρχιερεῖς son mencionados en primer lugar[44]. A veces aparecen οἱ ἄρχοντες como

---

todo miembro del Sanedrín había de ser israelita nacido legítimo y que ello no necesitaba ulterior confirmación (Qid. 4,5). Como las exigencias de las clases sacerdotal y de los fariseos coincidían en este punto, es probable que tal regla fuera estrictamente observada.

[43] El verbo *smm* (imponer las manos) significa en la Misná «instalar como juez» (San. 4,4). La ceremonia en cuestión, por consiguiente, es comparativamente muy antigua. Según Dt 34,9, la imposición de manos efectuaba una transmisión del espíritu de un individuo a otro, mientras que en Nm 27,18-23 se trata evidentemente de la transmisión de un ministerio. Esta es probablemente la idea que prevalece también en el uso rabínico. La imposición de las manos era realizada originalmente por los distintos maestros, pero este privilegio fue más tarde reservado al Patriarca solo o junto con su corte (jSan. 19a). Parece que el rito de la imposición de manos dejó de observarse en el siglo II d.C. En adelante se utilizó el término *mnwy* = nombramiento; la ordenación en sí cayó en desuso con la extinción del Patriarcado en el año 425 d.C. o posiblemente ya en fecha anterior. «Cuando la ceremonia de la ordenación pasó a ser prerrogativa oficial del Patriarca, la costumbre de imponer las manos... perdió su significado y fue abolida», J. Z. Lauterbach, *Ordination*, en JE IX, 429. Cf. también L. Löw, *Gesammelte Schriften* IV (1898) 215. Cf. general sobre el *smykh* rabínico. A. Epstein, *Ordination et autorisation:* REJ 46 (1903) 197-211. J. Z. Lauterbach, *Ordination*, en JE IX (1905)) 428-30. J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne* (1925); J. Newman, *Semikhah (Ordination): A Study of its Origin, History and Function* (1950); E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und N.T.* (1951); D. Daube, *The Laying on of Hands*, en *The New Testament and Rabbinic Judaism* (1956) 224-46; H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (1961) 38, 206-21; idem, *Ordination and Appointment in the Period of The Temple:* HThR 57 (1964) 325-46; S. Zeitlin, *The Semikah Controversy between the School of Shammai and Hillel;* JQR 56 (1966) 240-44; A. Rofe, *Semikhah*, en *Enc. Jud.* 14 (1971) cols. 1140-47.

[44] Aparecen las siguientes fórmulas: 1) ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς y πρεσβύτεροι (o con los dos últimos en orden inverso): Mt 27,41; Mc 11,27; 14,43.53; 15,1; 2) ἀρχιερεῖς y γραμματεῖς: Mt 2,4; 20,18; 21,15; Mc 10,33; 11,18; 14,1; 15,31; Lc 22,2.66; 23,10; 3) ἀρχιερεῖς y

alternativa[45]. Así ocurre particularmente en Josefo, que designa a las autoridades supremas de Jerusalén unas veces combinando ἀρχιερεῖς con δυνατοί, γνώριμοι, y βουλή[46] o eligiendo ἄρχοντες en vez de la primera expresión[47], pero nunca de manera que ἀρχιερεῖς aparezca junto con ἄρχοντες.

Por otra parte, los ἀρχιερεῖς aparecen muchas veces solos como personalidades dirigentes del Sanedrín[48]. Independientemente de la dificultad que hoy suponga determinar exactamente el significado de este término (cf. pp. 312-316, *infra*), nunca se plantea la duda de que eran los más destacados representantes del sacerdocio. La dirección de los asuntos, por consiguiente, aún seguía en sus manos. Pero los γραμματεῖς, juristas profesionales, también ejercían una notable influencia en el Sanedrín. Otros miembros no pertenecientes a ninguna de las anteriores categorías eran conocidos simplemente como πρεσβύτεροι, un término genérico aplicable tanto a los sacerdotes como a los laicos (sobre estas dos categorías, cf. los pasajes del Nuevo Testamento citados en la n. 44).

Teniendo en cuenta que los ἀρχιερεῖς pertenecían predomi-

πρεσβύτεροι: Mt 21,23; 26,3.47; 27,1.3.12.20; 28,11-12; Hch 4,23; 23,14; 25,15; 4) οἱ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον: Mt 26,59; Mc 14,55; Hch 22,30. En consecuencia, los ἀρχιερεῖς son mencionados como norma en primer lugar. Cuando no ocurre así (Mt 16,21; Mc 8,31 = Lc 9,22; Lc 20,19) o cuando son simplemente omitidos (Mt 28,57; Hch 6,12), se trata de casos extremadamente raros.

[45] Cf. en especial Hch 4,5.8 (ἄρχοντες, πρεσβύτεροι y γραμματεῖς) comparado con 4,23 (ἀρχιερεῖς y πρεσβύτεροι). En raras ocasiones aparecen también juntos οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες (Lc 23,13; 24,20).

[46] *Bello,* II,14,8 (301): οἵ τε ἀρχιερεῖς καὶ δυνατοί τό τε γνωριμώτατον τῆς πόλεως. *Bello,* II,15,2 (316): οἱ δυνατοί σὺν τοῖς ἀρχιερεῦσι. *Bello,* II,15,3 (318): τοὺς ἀρχιερεῖς σὺν τοῖς γνωρίμοις. *Bello,* II,15,6 (331): τούς τε ἀρχιερεῖς καὶ τὴν βουλήν. *Bello,* II,16,2 (336): οἵ τε ἀρχιερεῖς ἅμα τοῖς δυνατοῖς καὶ ἡ βουλή. *Bello,* II,17,2 (410): τῶν τε ἀρχιερέων καὶ τῶν γνωρίμων. *Bello,* II,17,3 (411: οἱ δυνατοί τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις. *Bello,* II,17,5 (422): οἱ δυνατοί σὺν τοῖς ἀρχιερεῦσι. *Bello,* II,17,6 (428); τῶν δυνατῶν καὶ τῶν ἀρχιερέων.

[47] *Bello,* II,16,1 (333): οἱ τῶν Ἱεροσολύμων ἄρχοντες. *Bello,* II,17,1 (405): οἵ τε ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταί. *Bello,* II,17,1 (407: τοὺς ἄρχοντας ἅμα τοῖς δυνατοῖς. *Bello,* II,21,7 (627): οἱ δυνατοί καὶ τῶν ἀρχόντων τινές.

[48] Por ejemplo, *Bello,* II,15,3 (322); 16,3 (342); V,1,5 (36); VI,9,3 (422).

nante, cuando no exclusivamente, al partido de los saduceos[49] y que los γραμματεῖς procedían, también en la misma medida, del de los fariseos, se sigue que los dos partidos formaban parte del Sanedrín (especialmente durante el período romano-herodiano, el único sobre el que tenemos noticias precisas). Así lo confirman explícitamente las fuentes literarias[50]. En la práctica, los fariseos ejercieron una considerable influencia durante esta época; según Josefo, los saduceos se plegaban a sus exigencias, a veces de mala gana, pues de lo contrario no los hubiera tolerado el pueblo[51]. Pero todavía se discute si el Sanedrín estaba realmente dominado por el fariseísmo[52].

Una observación de Josefo quizá indique la existencia de una organización peculiar del período helenístico-romano. Escribe Josefo que en cierta ocasión surgieron diferencias entre las autoridades judías y el procurador Festo a propósito de ciertas modificaciones en los edificios del templo; los judíos, con la aquiescencia de Festo, enviaron «a los diez varones más importantes y al sumo sacerdote Ismael y al tesorero Helcías» como delegados a Nerón (*Ant.*, XX,8,11 [194]): τοὺς πρώτους δέκα καὶ 'Ισμάηλον τὸν ἀρχιερέα καὶ 'Ελκίαν τὸν γαζοφύλακα. Si por πρῶτοι δέκα ha de entenderse no las diez personalidades más distinguidas en sentido general, sino individuos que detentaban una posición oficial específica, se aludiría al comité de los δέκα πρῶτοι que con tanta frecuencia hallamos en las ciudades griegas, como está claramente atestiguado, por ejemplo, en la constitución de Gerasa y Tiberíades (cf. pp. 210, 244, *supra*). Este dato constituiría una prueba clara del mutuo influjo de las corrientes judía y helenístico-romana en la organización del Sanedrín por aquella época[53].

---

[49] Hch 5,17; Josefo, *Ant.*, XX,9,1 (199).

[50] Sobre los saduceos, cf. Hch 4,1ss; 5,17; 23,6; Josefo, *Ant.*, XX,9,1 (199). Sobre los fariseos, cf. Hch 5,34; 23,6. Cf. Josefo, *Bello*, II,17,3 (411); *Vita*, 38 (191); 39 (197).

[51] *Ant.*, XVIII,1,4 (17): «Pues cada vez que (los saduceos) asumen un cargo, se someten, aunque de mala gana y por fuerza, a las fórmulas de los fariseos, pues de otro modo no los tolerarían las masas».

[52] Cf. pp. 507-524, *infra*. El vínculo entre el sumo sacerdote y los fariseos, a que tan frecuentemente se alude en el Nuevo Testamento (Mt 21,45; 27,62; Jn 7,32.45; 11,47.57; 18,3), corresponde a la situación real del momento. Tal sería así mismo el caso en Josefo, *Bello*, II,17,3 (411): συνελθόντες οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν εἰς ταυτὸ καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις. Cf. *Vita*, 38(191): 39 (197).

[53] «Diez varones más notables» aparecen también en las ciudades

Otro indicio en el mismo sentido es el *lškt plhdryn* o *lškt prhdryn* que se mencionan en Yom. 1,1[54]. Este *lškt* era una sala o cámara del atrio exterior del templo (cf. Yom. 1,5) donde el sumo sacerdote pasaba los siete días precedentes al día de la Expiación. Dado que *bplhdrwṭ'* está en paralelo con ἐπὶ προέδρου en la tarifa aduanera bilingüe de Palmira (cf. p. 85, *supra*), también aquí *plhdryn* = προέδροι; al igual que en el caso de Palmira, el empleo de este *terminus technicus* podría considerarse como prueba del influjo griego en la organización del Sanedrín[55]. Si fuera cierto que la misma estancia era también llamada, «sala de los βουλευταί»[56], ello serviría simplemente para confirmar la teoría sobre el influjo griego: προέδροι es la noción restringida, mientras que βουλευταί es la más amplia. La sala en cuestión sería designada unas veces de un modo y otras de otro. Sin embargo, cf. n. 91, *infra.*

---

fenicias, como en Cartago (Justino, XVIII,6,1: *Decem Poenorum principibus)* y Marathus (Diodoro, XXIII,5,2: τῶν πρεσβύτάτων τοὺς ἐπιφανεστάτους παρὰ ταυτοῖς δέκα). Cf. A. Gutschmid, *Kleine Schriften* II (1889) 72. Pero estos paralelos son menos expresivos que los δέκα πρῶτοι atestiguados en las ciudades griegas durante el período imperial, como puede afirmarse con seguridad que existieron en Gerasa y Tiberíades. Los δέκα πρῶτοι de la ciudad aparecen también en la tarifa aduanera bilingüe de Palmira (col. I, lín. 8); cf. la bibliografía citada en p. 98, *supra,* y p. 482 del vol. I. Sobre los δεκάπρωτοι, cf. Jones, *The Greek City* (1940) 139; sobre su implantación en Egipto durante el período imperial, cf. E. G. Turner, JEA 32 (1936) 7-19. Su función en la recogida de tributos está claramente atestiguada, más recientemente en una inscripción de Yotape, Cilicia; cf. G. E. Bean y T. B. Mitford, *Journeys in Rough Cilicia in 1962 and 1963* (1965) n.º 29a.

[54] La segunda es la forma correcta recogida en el códice de Rossi, 138, códice Kaufmann, códice Munich 95, etc. Cf. J. Meinhold, *Joma* (1913) 75.

[55] Sobre los πρόεδροι de las ciudades griegas, cf. RE XXIII,2 (1959) cols. 2303-5. Aparecen frecuentemente en las ciudades griegas de Palestina y Siria, por ejemplo en Gerasa (cf. p. 98, *supra*); Ascalón (IGR III, 1210); Bostra (IGR III, 1325 = *Syria* III.A [1921] n.º 571, cf. n.º 569); Filipópolis de Batanea (Waddington, *Inscr.*, n.º 2072); Kanatha (IGR III, 1235); Adraa (IGR III, 1286 = OGIS 615 y 614); también en Tiro (OGIS 595).

[56] tYom. 1,1; jYom. 38c; bYom. 8b; J. Levy, *Neuhebr. Wörterb.* I, 199; IV, 103. A. Büchler, *Das Synedrion,* 25. S. Lieberman, *Tosefta ki-Fshuṭah* IV (1962) 717-18.

Digamos finalmente que Josefo llama al secretario de este tribunal, enteramente al estilo griego, γραμματεὺς τῆς Βουλῆς[57].

En cuanto a la presidencia del Sanedrín, la tradición rabínica, que en conjunto identifica esta institución como un consejo de sabios, da por supuesto que los jefes de las escuelas fariseas eran regularmente a la vez presidentes del Sanedrín. Estos jefes son nombrados por parejas en el tratado misnaico Abot, cap. I, aproximadamente desde mediados del siglo II a.C. hasta los tiempos de Jesús (cf. § 25, *infra*). Se afirma a la vez, aunque no en el Abot, sino en otro pasaje de la Misná, que el primero de cada pareja era *Nasí (nšy')* y el segundo, *Ab-bet-din ('b byt dyn)*, es decir, conforme el uso posterior de estos títulos, presidente y vicepresidente del Sanedrín[58]. Los jefes de escuelas que siguen a estas «parejas» *(zwgwt)*, concretamente Gamaliel y su hijo Simón, son presentados también por la tradición posterior como presidentes del Sanedrín. Nada histórico hay en todas estas noticias[59].

El testimonio unánime de Josefo y del Nuevo Testamento es que el sumo sacerdote era siempre presidente del Sanedrín. Era lo que cabía esperar de la naturaleza misma de las cosas. Desde comienzos del período griego, el sumo sacerdote era al mismo

---

57 *Bello*, V,13,1 (532). Sobre el γραμματεύς τῆς βουλῆς de las ciudades griegas, cf. W. Liebenam, *Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche* (1900) 289,551; RE VII (1912) cols. 1740-70.

58 Hag. 2,2: «Yosé b. Yoézer dice: No está permitido imponer las manos en días festivos. Yosé b. Yohanán lo permite. Yehošúa b. Peraḥya se decidió por la negativa, Nittay (o Mattay) por la afirmativa, Yehudá b. Tabay por la negativa, Simeón b. Šataḥ por la afirmativa. Šemasya por la afirmativa, Abtalión por la negativa. Hillel y Menahem no diferían en sus opiniones; cuando Menaḥem salía, Šammay entraba. Šammay se declaró por la negativa, e Hillel por la afirmativa. De estos hombres, los primeros fueron siempre presidentes, y los restantes, vicepresidentes». *(hr'šwnym hyn nšy'ym wšnyhm 'bwt byt dyn).* Nótese que la identificación de los *Zugot* como presidentes y vicepresidentes del Sanedrín es puramente accidental; su finalidad parece ser que tenga sentido la mención de los doctores por parejas.

59 Cf. ya A. Geiger, *Urschrift* (1875) 116. (Los *Zugot* eran los jefes del partido fariseo; los Tannaim los convirtieron en jefes del Sanedrín); W. Bacher, *Sanhedrin*, en HDB IV (1902) 400-401; G. F. Moore, *Judaism* I, 45, n. 3. Para una presentación detallada de los diferentes puntos de vista, finalizando con una conclusión tradicional, cf. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin*, 1-18. Sobre el carácter inconsecuente de lo dicho en Hag. 2,2, cf. S. Lieberman, *Tosefta ki-Fshuṭah V, Seder Mo'ed* (1926) 1297.

tiempo el jefe de la nación. Los sumos sacerdotes asmoneos eran a la vez príncipes y hasta reyes. En cuanto al período romano, Josefo indica expresamente que los sumos sacerdotes eran también jefes políticos de la nación (*Ant.*, XX,10,5 [251]): τήν προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο. En sus descripciones teóricas de la constitución judía habla invariablemente del sumo sacerdote como juez supremo (*C. Apion.*, II,23 [194]): el sumo sacerdote φυλάξει τοὺς νόμους, δικάσει περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων, κολάσει τοὺς ἐλεγχθέντας ἐπ' ἀδίκου; *Ant.*, IV,8,14 [218]): se dice que Moisés ordenó que, si los tribunales locales no eran capaces de sustanciar un caso, deberían acudir a Jerusalén, καὶ συνελθόντες ὅ τε ἀρχιερεὺς καὶ ὁ προφήτης καὶ ἡ γερουσία τὸ δοκοῦν ἀποφαινέστωσαν. De estas afirmaciones ha de concluirse que los sumos sacerdotes actuaban como presidentes del Sanedrín. Pero acerca de este punto tenemos pruebas aún más positivas. Ya en el decreto por el que se establecía que la dignidad de sumo sacerdote y príncipe habría de ser hereditaria en la familia de Simón Macabeo se prescribía al mismo tiempo que no se permitiría a nadie «contradecir sus (de Simón Macabeo) órdenes o convocar asamblea alguna en el país sin su autorización»[60]. En los pocos casos en que Josefo se refiere a las sesiones del Sanedrín, los sumos sacerdotes aparecen invariablemente como presidentes. Así, el año 47 a.C. lo fue Hircano II[61]; en el 62 d.C., Anano el Joven[62]. Del mismo modo, en el Nuevo Testamento aparece constantemente el ἀρχιερεύς como el personaje que preside[63]. Siempre que es nombrado, el presidente es el sumo sacerdote reinante, Caifás en tiempos de Jesús (Mt 26,3.57) y Anano en tiempos de Pablo (Hch 22,3; 24,1).

El juicio de Jesús ante Anás (Jn 18), que entonces ya no detentaba el cargo, no supone argumento en contra. Hay, en efecto, indicios de que no se trató entonces de un juicio formal (cf. p. 302, *infra*). Tampoco tiene mayor importancia al respecto el hecho de que Anano (o Anás) el Joven aparezca al frente de la administración[64] durante la guerra, mucho después de que hubiera sido depuesto[65], ya que ello fue debido a un decreto popular es-

---

60 1 Mac 14,44.

61 *Ant.*, XIV,9,3-5 (165-77).

62 *Ant.*, XX,9,1 (200).

63 Cf. Hch 5,17ss; 7,1; 9,1-2; 22,5; 23,2.4; 24.1.

64 *Ant.*, XX,9,1 (200).

65 *Bello*, II,20,3 (564); 22,1 (648); IV,3,7 (151); 5,2 (325); *Vita*, 38 (193-94); 39 (195-96); 44 (216); 60 (309).

pecial de comienzos de la revuelta[66]. El único pasaje que podría aducirse contra la tesis aquí propuesta es Hch 4,6, donde Anás (ex-sumo sacerdote) aparece como presidente del Sanedrín. Pero estamos en el mismo caso que con respecto al texto paralelo de Lc 3,2. En los dos es mencionado Anás *delante* de Caifás como si aquél fuese el sumo sacerdote, cuando ciertamente ya no lo era. Por consiguiente, del mismo modo que no se puede deducir de Lc 3,2 que lo era, tampoco se sigue de Hch 4,6 que fuera presidente del Sanedrín, cosa que estaría en contradicción con Mt 26,56-66. Lo cierto es que en ambos casos hay una cierta dosis de inexactitud. Con la hipótesis de que el sumo sacerdote era presidente (πρόεδρος; cf. p. 288, *supra*) concuerda la tradición de que estaba obligado a pasar los siete días que preceden al día de la Expiación en la sala o cámara de los πρόεδροι *(prhdryn)*. Se trata en realidad de su estancia oficial en cuanto que distinta de su residencia privada. Que los personajes nombrados en los documentos rabínicos no eran presidentes del Sanedrín es además evidente por el hecho de que los mismos individuos, cuando son mencionados en el Nuevo Testamento o en Josefo, aparecen siempre como miembros ordinarios: Šemasya (Sameas) en tiempos de Hircano II[67], Gamaliel I en tiempos de los apóstoles (Hch 5,34; cf. 5,27) y Simeón b. Gamaliel en tiempos de la primera guerra judía[68].

La tradición rabínica en cuestión, por consiguiente, discrepa de todos los datos históricos seguros. Por otra parte, sus orígenes son tardíos. El único pasaje misnaico en que aparece, Hag. 2,2, queda completamente aislado. En todos los demás textos, de los jefes de las escuelas se dice simplemente que tenían esa dignidad. Es por consiguiente muy posible que este pasaje no fuera incorporado al texto de la Misná sino mucho más tarde[69].

---

[66] *Bello*, II,20,3 (563-64).

[67] *Ant.*, XIV,9,4 (172-76).

[68] *Vita*, 38 (191-94); 39 (195-96).

[69] En el texto de la Misná pueden detectarse interpolaciones tardías en otros pasajes, por ejemplo, Abot 5,21. Cf. K. Marti, G. Beer, *'Abot* (1927) 153. En numerosos manuscritos y ediciones, el texto de Sot. 9,15 es amplificado a partir de la Tosefta y el Talmud de Jerusalén. Cf. H. Bietenhard, *Sota* (1956) 15-17. Podemos suponer, por tanto, que Hag. 2,2 fue también transferido a partir de fuentes posmisnaicas e introducido en el texto de la Misná. Pero es de notar que una versión breve del mismo pasaje, en que se omiten los distintos nombres, aparece también en tHag. 2,8. I. Jelski, *Die innere Einrichtung des grossen Synedrions zu Jerusalem*, 37-42, no considera todo este pasaje,

Los títulos *Nasí* y *Ab-bet-din* para designar al presidente y vicepresidente del Sanedrín parece además que son extraños al período de la Misná[70]. Es cierto que en su texto aparecen ambos términos, pero *Nasí* se refiere siempre al jefe efectivo del estado, especialmente el rey, como se afirma expresamente llegada la ocasión[71]. En cuanto a *Ab-bet-din*, difícilmente podría entenderse de otro modo que no sea como presidente del tribunal supremo de justicia (y del Sanedrín en consecuencia). El mismo significado se atribuye precisamente al título de *Roš-beṭ-din*[72]. Hasta época posmisnaica no se rebajan, por así decirlo, los títulos de *Nasí* y *Ab-bet-din* para ser transferidos al presidente y vicepresidente respectivamente[73].

Finalmente, el llamado *mwpl'*, que sobre la base de ciertos pasajes talmúdicos es también mencionado frecuentemente por los investigadores como un funcionario especial del tribunal, no era tal cosa, sino únicamente el más «destacado», es decir el más sabio de sus miembros ordinarios[74].

En resumen, puede darse por seguro que en tiempos de Jesús era siempre el sumo sacerdote reinante, y precisamente en cuanto tal, el presidente del Sanedrín.

3. *Competencias del Sanedrín*

Como ya se ha observado (cf. p. 267-68, *supra*), la autoridad civil del Sanedrín en tiempos de Jesús estaba restringida a las once to-

---

sino únicamente las palabras decisivas («Cada uno de los primeros era presidente, y los otros, jueces principales») como interpolación, en cuanto que reconoce que aparecen completamente aislados en la Misná.

[70] *nšy'*: Taa. 2,1; Ned. 5,5 Hor. 2,5-7; 3,1-3 y *passim; 'b byt dyn:* Taa. 2,1; Edu. 5,6.

[71] Hor. 3,3.

[72] R.H. 2,7; 4,4.

[73] El primer presidente rabínico del Sanedrín a quien se aplica el título de *Nasí* en la Misná es Yehudá ha-Nasí, a finales del siglo II d.C. (Abot 2,2). Aparte de Hag. 2,2 ninguno de los rabinos que ocupó este puesto antes de R. Yehudá es conocido por el título de *Nasí*. Podemos suponer, en consecuencia, que este título comenzó a usarse hacia finales de la época misnaica; cf. Mantel, *Studies*, 39-41. Sobre las diversas teorías que sitúan la introducción de este título durante el siglo I d.C. (Gamaliel II o Yohanán b. Zakkay o Hillel), si no antes, cf. Mantel, *op. cit.*, 7-39.

[74] La expresión *mwpl' šl byt dyn* aparece tan sólo una vez en la Misná, Hor. 1,4. Este pasaje determina qué haya de hacerse si, en

parquías de Judea propiamente dicha. En consecuencia, no tenía autoridad judicial alguna sobre Jesús mientras éste permaneciera en Galilea. Quedaba directamente bajo su jurisdicción únicamente en Judea. Por supuesto, el Sanedrín tenía en cierto modo jurisdicción sobre todas las comunidades judías de todo el mundo y, en este sentido, también sobre las de Galilea. En todos los ámbitos del judaísmo tradicional, sus decretos gozaban de un cierto peso moral. Si hemos de creer a Hechos, los jefes de la comunidad de Damasco, en la vecina Siria, recibieron del sumo sacerdote y de su consejo instrucciones para que fueran expulsados los cristianos que vivieran entre ellos (Hch 9,2; 22,5; 26,12). Al mismo tiempo, los judíos que vivían fuera de Judea estaban dispuestos a acatar las órdenes del Sanedrín en la medida en que estuvieran favorablemente dispuestos hacia esta corporación. Pero su poder se ejercía directamente tan sólo dentro de los límites de Judea propiamente dicha.

En cuanto a la esfera de competencias del Sanedrín, sería absolutamente erróneo definirlo como un tribunal espiritual o teológico, por contraste con la autoridad secular de los romanos. Lo cierto es más bien que, por ser opuesto a la dominación extranjera de los romanos, constituía el supremo tribunal indígena cuyo funcionamiento, en Judea como en otros lugares, permitían los romanos tal como se había desarrollado en épocas anteriores, pero imponiéndole ciertas limitaciones en cuanto a sus competencias. Era, por consiguiente, el foro competente para tomar decisiones judiciales y medidas administrativas de todo orden, excepto lo que fuera competencia de los tribunales inferiores o estuviera reservado al gobernador romano.

El Sanedrín era ante todo el tribunal competente para decidir en última instancia sobre cuestiones relacionadas con la ley judía, pero no en el sentido de que fuera posible apelar a él contra las decisiones de los tribunales inferiores; más bien se trataba de que, en los casos en que los tribunales inferiores no llegaban a un acuerdo, las personas afectadas podían acudir al Sanedrín de Jerusalén[75]. Pero una vez que se tomaba una decisión sobre cualquier asunto, los jueces provinciales de los tribunales inferiores estaban obligados bajo pena de muerte a adherirse al Sanedrín[76].

---

ausencia del *mwpl' šl byt dyn*, es decir, del más eminente y honorable miembro del consejo, llegara a tomar el tribunal una decisión errónea. Cf. Mantel, *op. cit.*, 135-39.

[75] *Ant.*, IV,8,14 (218); San, 11,2 (cf. los pasajes citados en p. 268, *supra*).

[76] San. 11,2.

Según la teoría consignada posteriormente en la Misná, bajo la competencia del tribunal supremo quedaban los casos siguientes: «Una tribu (acusada de idolatría) o un falso profeta o un sumo sacerdote no pueden ser juzgados sino por el tribunal de los setenta y uno. No puede hacerse una guerra de conquista sino por decisión del tribunal de los setenta y uno. La ciudad (de Jerusalén) o los atrios del templo no pueden ser ampliados sino por decisión del tribunal de los setenta y uno. No es lícito establecer sanedrines para las distintas tribus sino por orden del tribunal de los setenta y uno. No puede ser declarado apóstata una ciudad sino por decisión del tribunal de los setenta y uno»[77]. El sumo sacerdote, por consiguiente, había de ser juzgado ante el Sanedrín[78]. El rey, por el contrario, no estaba sujeto a su jurisdicción, pero tampoco podía pertenecer a él como uno de sus miembros[79]. Parece que todas estas normas son puramente teóricas, no expresión de las circunstancias reales, sino tan sólo una rememoración del pasado, así como posiblemente la expresión de los piadosos deseos de los doctores tannaíticos.

Mayor valor tienen los datos que podemos entrever a través de las páginas del Nuevo Testamento: que Jesús hubo de comparecer ante el Sanedrín bajo la acusación de blasfemia (Mt 26,65; Jn 19,7); que Pedro y Juan fueron acusados ante el Sanedrín de seducir al pueblo (Hch 4-5), Esteban de blasfemia (Hch 6,13ss) y Pablo de quebrantar la Ley (Hch 23)[80].

Especial interés reviste la cuestión de los límites impuestos por los gobernadores romanos a las competencias del Sanedrín[81].

---

[77] San. 1,5. Cf. San. 2,4: «El rey no enviará (al pueblo) a una guerra de conquista excepto por decisión del tribunal de los setenta y uno».

[78] Cf. San. 2,1.

[79] San. 2,2. Cf., sin embargo, n. 77.

[80] Sobre la no fiabilidad de los relatos evangélicos del juicio de Jesús por el Sanedrín en general y de la acusación de blasmefia en particular, cf. P. Winter, *On the Trial of Jesús* ([2]1974) especialmente 27-43. Cf. también G. Vermes, *Jesus the Jew*, 35-37, 234.

[81] Sobre trabajos relacionados con Judea y más en especial con el juicio de Jesús, cf. la bibliografía recogida en pp. 269-270, *supra*. En cuanto al transfondo más amplio, concretamente si en el siglo I estaba vigente una norma general que prohibía la ejecución de las sentencias sin intervención de los gobernadores romanos, reina una incertidumbre general. Incluso con relación a los mismos gobernadores hay considerables dificultades para definir la naturaleza y límites de sus poderes judiciales en relación con los ciudadanos romanos y los no ciuda-

Si bien Judea no era, en tiempos de los prefectos y procuradores romanos, una comunidad autónoma, sino sometida (cf. p. 135,

---

danos. Recientes estudios en, por ejemplo, A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law* (1963); P. D. A. Garnsey, *The* Lex Iulia *and the Appeal under the Empire:* JRS 56 (1966) 167; *The Criminal Jurisdiction of the Governors:* JRS 58 (1968) 51.

En cuanto a las comunidades locales habría durante esta época muchos detalles que dependerían de su categoría y localización. Los recientes estudios sobre la situación en Italia demuestran que durante el siglo I hubo una sustancial proporción de independencia por lo que respecta a la jurisdicción criminal; cf. W. Simshäuser, *Iuridici und Munizipalgerichtsbarkeit in Italien* (1973), junto con M. W. Frederiksen, JRS 65 (1975) 191-93; nótese en especial la referencia a la condena en virtud de un *iudicium publicum* local en ILS 6085 (Heraclea, finales del siglo I a.C.); por otra parte, las penas que podrían recaer sobre esclavos y hombres libres en la *colonia* de Putéoli incluían la muerte por crucifixión. AE (1971) 88, n.° II, líns. 8-14. Nótese también que Agennio Urbico, que escribió probablemente en el siglo II, afirma que las ciudades suelen tener *loca (suburbana) noxiorum poenis destinata (Corp. agrim. rom.* I,1, ed. Thulin, 47).

También las *coloniae* y *municipia* del Occidente latino gozaban de un cierto grado de jurisdicción criminal; cf. Simshäuser, *op. cit.*; A. Torrent, *La «iurisdictio» de los magistrados municipales* (1970). Nótese el *iudicum* criminal que podía celebrar un *duovir* (magistrado principal) en la *colonia* de Urso en España (ILS 6087, párr. 102); en el *municipium* de Málaga, bajo Domiciano, un *duumvir* o edil podía imponer una multa, pero las acciones en nombre de la ciudad con vistas a la restitución de más de una determinada (aunque no especificada) cuantía había de entablarse probablemente ante el procónsul.

En las provincias orientales había algunas ciudades que gozaban de la condición de *colonia* (por ejemplo, Berito; cf. p. 420 del vol. I), pero en su mayor parte se trataba de *poleis* griegas, algunas de las cuales gozaban de «libertad» *(eleutheria),* unas pocas tenían tratados con Roma y otras estaban inmunes de la tributación a Roma. Al menos en el caso de las ciudades libres, éstas conservaban la jurisdicción criminal local, incluida la pena de muerte, aunque progresivamente más afectadas por la posibilidad de recurso al emperador o a los gobernadores romanos o por las interferencias de éstos; cf. J. Colin, *Les villes libres de l'Orient gréco-romain* (1965) y R. Bernhardt, *Imperium und Eleutheria* (Tesis, Hamburgo 1971) 229-40. En cuanto a las *poleis* ordinarias, no están claramente atestiguados los límites de su jurisdicción y su relación con la del gobernador. Cf. en general L. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs* (1891) 90ss; D. Nörr, *Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit* (1966) especialmente 30-34. Los datos son muy pocos, pero puede suponerse que, del mismo modo que Hch 16,19-40 presenta a

supra; cf. también § 17), el Sanedrín conservaba aún un grado notable de independencia. No sólo ejercía la jurisdicción civil conforme a la ley judía (como es obvio, pues de otro modo sería inconcebible un tribunal judío de justicia), sino que participaba también en grado notable en la administración de la justicia criminal. Contaba con una fuerza independiente de policía y consecuentemente con el derecho a practicar detenciones[82]. Podía juzgar así mismo casos no capitales (Hch 4,5-23; 5,21-40). Todavía es objeto de acalorados debates la cuestión de si era competente para ordenar la ejecución de sentencias capitales prescritas por la ley judía sin que fueran confirmadas sus sentencias por el gober-

---

los magistrados de la *colonia* de Filipos imponiendo la pena de azotes y la prisión, también estas *poleis* tenían al menos la capacidad de imponer multas, prisión y azotes (por ejemplo, OGIS 515, de Milasa: azotes y prisión a esclavos, multas a hombres libres).

Algunos datos sugieren la posibilidad de que en las ciudades griegas dictaran sentencias de muerte sus autoridades. Plutarco, *Cimón,* 1, indica que el consejo de Queronea dictó una de estas sentencias en los años 70 a.C. También Dión de Prusa, *Or.*, XXXI,82, dirigiéndose a los rodios, señala que éstos podrían aplicar la pena de muerte (sin embargo, la ciudad sería «libre» por entonces). En el siglo II, Apuleyo, *Met.*, III,2s, ofrece un relato ficticio de un juicio por asesinato celebrado en una ciudad de Tesalia. *Dig.*, XLVIII,3,6 demuestra que en tiempos de Adriano, las autoridades de las ciudades juzgaban por la vía criminal a los bandidos, pero no se indican explícitamente las penas que se les aplicaban.

Por otra parte, Augusto, en el cuarto edicto de Cirene, del año 7/6 a.C. (SEG IX, n.° 8), señala claramente que los casos capitales están reservados al gobernador, quien los juzgará personalmente o nombrará un tribunal. También ha de tenerse por significativo el hecho de que, al menos durante el siglo II y en adelante, todos los martirios consignados para las provincias se debieron a la intervención de los gobernadores, no de las autoridades de las ciudades.

Los datos conocidos, por consiguiente, tienden a sugerir que, si el Sanedrín ejercía y aceptaba la jurisdicción capital durante el siglo I, se trataría de una excepción más que de la norma para las autoridades locales de una provincia. Sin embargo, la estructura oficial de Judea era en todo caso anómala; cf. V. A. Tcherikover, *Was Jerusalem a Polis?:* IEJ 14 (1964) 61-78. Los datos relativos a otros territorios no son tan concluyentes que nos obliguen a excluir la posibilidad de que el Sanedrín detentara tales poderes.

[82] Según Mt 26,47 = Mc 14,43, Jesús fue detenido por guardias judíos. Sólo el cuarto evangelio parece dar a entender que fue un tribuno (oficial) romano quien lo detuvo con ayuda de su cohorte (Jn 18,3.12). Cf. Hch 7,3; 5,17-18. Cf. P. Winter, *Trial* (^{2}1974) 60-69.

nador romano. Los investigadores que niegan que el Sanedrín tuviera tal potestad se remiten no sólo a la afirmación explícita de Jn 18,31 (ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα)[83], sino también al tono general de los relatos sinópticos y a los recuerdos conservados en los escritos rabínicos[84]. Los que mantienen que el Sanedrín era competente para juzgar casos que llevaban consigo la pena de muerte y para mandar ejecutar a los criminales convictos[85] citan: 1) el extracto de una carta de Agripa I recogido

---

[83] Los investigadores que consideran Jn 18,31 históricamente correcto relacionan esta noticia con la creación, en el año 6 d.C., de una administración romana directa en Judea. El gobernador tenía potestad para ordenar ejecuciones ʼμέχρι τοῦ κτείνειν (*Bello*, II,8,1 [117]), hecho que se interpreta en el sentido de que, si bien la ley judía era administrada por los tribunales judíos, el supremo poder judicial estaba reservado al prefecto/procurador. En esta potestad se incluiría la de confirmar las sentencias capitales dictadas por el Sanedrín. Para un reciente estudio del tema, cf. E. Lohse, TDNT VII, 865; E. Bammel, *Blutgerichtsbarkeit in der römischen Provinz Judäa*: JJS 25 (1974) 35-49. Sobre la autoridad judicial del gobernador romano, cf. p. 475 del vol. I. Sobre el significado de Jn 18,31, cf. P. Winter, *Trial* (1974) 110-30. Aparte de que resultaría inapropiado que los judíos dieran lecciones de derecho romano a Pilato, la noticia no ha de tomarse en sentido estricto. Ya antiguamente relacionaron la frase Agustín y Juan Crisóstomo con la celebración de la Pascua, durante la cual no podían tener lugar legalmente las ejecuciones: *Non sibi licere interficere quemdam propter diei festi sanctitatem* (Agustín, *In Johannis Evangelium*, Tract. CXIV, 4; CCL XXXVI, 641); κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνόν φασιν (Crisóstomo, *In Ioannem Hom.*, LXXXIII,4; PG LIX, col. 452). Nótese que en el cuarto evangelio, el episodio tiene lugar en el día que precede a la fiesta (Jn 18,28) y que, según San. 4,1, un tribunal judío no puede juzgar casos capitales en la víspera de un sábado o de una festividad.

[84] jŠan. 18a, 24b. «Fue retirado a Israel el derecho a juzgar casos capitales (*byṭlw dyny npšwt*) cuarenta años antes de la destrucción del templo». De manera semejante se expresan bSan. 41a; bA.Z. 8b. Cf. Str.–B. I, 1026-27. La validez de esta noticia fue defendida por J. Lehmann, REJ 37 (1898) 12-20. Por otra parte, Lohse, TDNT VII,866, y otros consideran que se trata de una cifra redonda para indicar el comienzo del gobierno romano.

[85] El más decidido defensor de esta tesis es J. Juster: «Des témoignages circonstanciés, sûrs, émanant non seulement du Talmud, mais, ce qui plus est, de Philon et de Josèphe, nous montrent le Sanhédrin exerçant la juridiction capitale librement, je veux dire en se réunissant seul, ordonnant seul l'arrestation des coupables, prononçant et faisant exécuter les sentences de mort, en matière religieuse»: *Les Juifs* II

por Filón, en el que se afirma que si un judío o incluso un sacerdote y aun el sumo sacerdote entraban en el Santo de los Santos cuando ello no estaba expresamente prescrito, cometían un crimen que merecía la pena de «muerte sin apelación»[86]; 2) los datos de las fuentes literarias y epigráficas en que se dice que los no judíos, incluso los ciudadanos romanos, serían condenados a muerte si eran sorprendidos dentro del atrio interior del templo[87]; 3) el juicio y lapidación de Esteban[88]; 4) el juicio de Pablo ante el Sanedrín[89]; 5) el juicio y lapidación de Santiago, hermano de Jesús[90]; 6) la ejecución en la hoguera de la hija de un sacerdote convicta de adulterio[91].

Ninguna de las dos teorías puede ser probada definitivamente. La afirmación joánica carece de paralelos. La opinión talmúdica de que el Sanedrín había perdido su jurisdicción en casos capitales cuarenta años antes de la destrucción del templo es una interpretación tardía e insegura de un episodio oscuro y no atestiguado por otras fuentes, es decir que el alto tribunal hubo de abandonar su sede tradicional, la sala de la Piedra Hendida, para trasladarse al bazar. Por otra parte, la mención que hace Filón del sumo sacerdote como reo de muerte es puramente teórica; la amenaza de muerte contra los gentiles para impedirles el paso a la zona del templo que les estaba prohibida puede ser considerada

---

(1914) 138-42; cf. *ibid.*, 127-45. Cf. también Winter, *Trial* (^{2}1974) 12-20, 97-130.

86 *De leg.*, 39 (307).

87 *Bello*, V,5,2 (194); *Ant.*, XVII,11,5 (417): C. Clermont-Ganneau, *Une stèle du Temple de Jérusalem:* RA 13 (1872) 214-34, 290-96; J. H. Iliffe, QDAP 6 (1936) 1-3 (un segundo ejemplar); Frey, CIJ 1400; Μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου. ὃς δ'ἂν λήφθῃ ἑαυτοῦ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἀξακολουθεῖν θάνατον. («Ningún extranjero entrará dentro del atrio anterior ni atravesará la balaustrada que rodea el santuario. Quien sea sorprendido se hará culpable de su muerte subsiguiente»). Cf. Filón, *De Leg.*, 31 (212). En el discurso que se pone en boca de Tito en *Bello*, VI,2,4 (126) se hace referencia explícita a la jurisdicción capital judía sobre los ciudadanos romanos en este caso concreto.

88 Hch 7,54-8,2.

89 Hch 23,26.

90 Josefo, *Ant.*, XX,9,1 (200).

91 San. 7,2. Los investigadores que niegan que el Sanedrín tuviera jurisdicción capital bajo los prefectos y procuradores romanos atribuyen este relato a los tiempos de Agripa I. Cf. J. Jeremias, ZNW 43 (1950-51) 146; E. Lohse, TDNT VII, 865.

como un linchamiento legalizado[92]. De manera semejante, la ejecución de Esteban es considerada por algunos como un acto de justicia popular ilegal[93]. Finalmente, puede afirmarse que ninguno de los argumentos propuestos en favor de la competencia del Sanedrín excluye de por sí la necesidad de la confirmación de las sentencias de muerte por la autoridad romana. Pero sería erróneo suponer, sobre la base de Josefo, que el Sanedrín no estaba autorizado a reunirse sin consentimiento del gobernador[94]. Las frases en cuestión podrían significar que el sumo sacerdote no estaba autorizado a celebrar sesiones solemnes en ausencia y sin la aquiescencia del gobernador[95]. Tampoco hemos de sacar de ahí la conclusión de que las autoridades judías estaban obligadas a entregar en primera instancia a los romanos a cualquier criminal. No cabe duda de que esto es precisamente lo que hacían si en un momento determinado les parecía lo más cómodo para ellos[96]. Pero de ahí no se sigue que estuvieran obligados a proceder siempre del mismo modo.

En consecuencia, si bien se permitió al Sanedrín ejercer una jurisdicción relativamente amplia, la más seria restricción que sobre él pesaba consistía en que en determinados momentos podrían tomar la iniciativa las autoridades romanas y actuar independientemente, como de hecho hicieron cuando sospechaban la

---

[92] Cf., en especial, E. J. Bickerman, *The Warning Inscription of Herod's Temple:* JQR 37 (1946/47) 387-405 (interpretando la inscripción como un aviso a los extranjeros en el sentido de que podían ser ejecutados sumariamente si eran sorprendidos allí).

[93] E. Lohse, TDNT VII,866.

[94] *Ant.*, XX,9,1 (202): οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον. Tampoco es correcto deducir de ahí que el sumo sacerdote y el Sanedrín fueran privados de la jurisdicción capital en tiempos de los procuradores, como ha afirmado F. Büchel, *Noch einmal: Zur Blutgerichtsbarkeit des Synedrions:* ZNW 33 (1934) 86.

[95] Otra tesis es que χώρις τῆς ἐκείνου γνώμης (202) podría referirse a Agripa II, que ha sido mencionado inmediatamente antes y que a continuación (203) aparece deponiendo a Anano y que en *Ant.*, XX,9,6 (216-18) convoca por sí mismo al Sanedrín.

[96] Durante la fiesta de los Tabernáculos del año 62 d.C., bajo Albino, por ejemplo, los ἄρχοντες judíos entregaron al procurador a un tal Jesús bar Ananías, cuya conducta les parecía peligrosa; *Bello*, VI,5,3 (300-5). El individuo había lanzado gritos proféticos contra la ciudad. Una vez que las autoridades lo hubieron entregado a Albino fue azotado, interrogado y posteriormente liberado por considerarlo un lunático.

existencia de algún delito político, como ocurrió cuando Pablo fue detenido (Hch 22,30; 23,15; 20,28).

4. *Lugar y tiempo de las sesiones*

Los tribunales locales solían celebrar sesión los días segundo y quinto de la semana (lunes y jueves)[97], pero no hay pruebas de que ésta fuera también la práctica del Gran Sanedrín. Los días festivos *(ywmṭwb)* no había sesión, y mucho menos en sábado[98]. Por otra parte, dado que en los casos criminales no podía dictarse sentencia hasta el día siguiente al del juicio, tales casos no se juzgaban en víspera de sábado o de día festivo[99]. No es posible determinar positivamente que todos estos detalles recogidos en la Misná puedan remontarse hasta los tiempos de Jesús, con excepción de lo referente a que en sábado no podía celebrarse sesión, dato atestiguado también en Filón[100].

El lugar en que solía reunirse el Gran Sanedrín (la βουλή) estaba situado, según Josefo, *Bello,* V,4,2 (144), cerca del llamado Xystus, al este del mismo en dirección hacia el Monte del Templo. En *Bello,* II,16,3 (344) se afirma que había un puente que llevaba directamente del Xystus al Monte del Templo[101], ello supone que la βουλή estaba situada probablemente hacia el extremo occidental del mismo Monte del Templo. En cualquier caso se hallaría fuera de los límites de la ciudad alta. En efecto, según *Bello,* VI,6,3 (354), el βουλευτήριον (= βουλή) fue destruido por los romanos antes de que se apoderaran de la ciudad alta. La Misná llama repetidas veces a la sede del Gran Sanedrín

---

[97] Ket. 1,1.

[98] Bes. 5,2. Filón menciona también δικάζειν entre las cosas prohibidas en sábado; *De Migr.*, 16 (91). Sobre una prohibición semejante en Qumrán, cf. CD 10,18 *('l yšpwṭ 'l hwn wbṣ')*.

[99] San. 4,1. Cf. p. 297, n. 83, *supra.*

[100] La importancia de este tema queda demostrada también por el edicto de Augusto que liberaba a los judíos de la obligación de comparecer ante un tribunal en sábado; *Ant.*, XVI,6,2 (163); 6,4 (168). Cf. J. Juster, *Les Juifs* II, 121-122.

[101] Nótese que las recientes excavaciones han demostrado que tan sólo un puente, el llamado «Arco de Wilson», llevaba del Monte del Templo a la ciudad alta por encima del Tiropeón. Para una noticia preliminar, cf. B. Mazar, *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City 1968-74* (1975) 25-30; *The Mountain of the Lord* (1975) 132-34, 217-20. No queda duda, por consiguiente, sobre la situación aproximada de la cámara del consejo.

lškt hgzyt[102], y dado que: 1) sus afirmaciones no pueden referirse a otra época sino la de Josefo, y 2) Josefo entiende sin lugar a dudas por βουλή el lugar en que se reunía el Gran Sanedrín, el *lškt hgzyt* ha de identificarse necesariamente con la βουλή de Josefo. Es de suponer, en consecuencia, que la expresión *lškt hgzyt* no significa (como se ha entendido corrientemente) que aquella sala estaba construida con sillares (*gzyt*), cosa que quizá no constituyera una característica distintiva, sino que se hallaba junto al Xystus (sobre *gzyt* = ξυστός, cf. los LXX de 1 Cr 22,2; Am 5,11). Para distinguir a esta sala de otras *(lškwt)* situadas cerca del templo, era designada, por su situación, como «la sala junto al Xystus». La Misná entiende claramente que se hallaba situada dentro del atrio interior del templo[103]. Teniendo en cuenta, sin embargo, que en otros muchos pasajes no merece confianza y que incluso resulta inexacta su información acerca de la topografía del templo, no constituye un contrapeso digno de tener en cuenta a la conclusión a que hemos llegado aquí, sobre todo por resultar inverosímil que una sala situada en el atrio pudiera utilizarse para otros fines que los propiamente rituales[104].

---

[102] San. 11,2; Mid. 5,4; cf. Pea. 2,6; Edu. 7,4. Según bYom. 25a, la *liškat ha-gazit* era «como una gran basílica» *(kmyn bslqy gdwlh)*.

[103] Cf. en especial Mid. 5,4; San. 11,2. En bYom. 25a se precisa con todo detalle que la *lškt hgzyt* estaba situada la mitad dentro y la otra mitad fuera del atrio. Pea. 2,6 y Edu. 7,4 no aportan ninguna precisión sobre la ubicación del edificio; tampoco lo hace Tam. 2,5; 4,3. En efecto, si bien según los dos últimos pasajes los sacerdotes acostumbraban a acudir a la *lškt hgzyt* durante los intervalos entre los distintos actos de culto para hacer los sorteos y recitar el *Šema'*, de ahí no se deduce necesariamente que el edificio estuviera situado en el pórtico. Büchler afirma que era así porque los sacerdotes no abandonarían el atrio interior con sus vestiduras rituales; *Das Synedrion in Jerusalem*, 11-14. Pero el mismo autor cita casos de sacerdotes que, en determinadas circunstancias, salían con sus vestiduras sacerdotales fuera del atrio del templo; *ibid.*, 14, n. 11.

[104] La *lškt plhdryn* o mejor, *lškt prhdryn* (sala o estancia de los πρόεδροι), mencionada en Yom. 1,1, de acuerdo con el contexto (cf. 1,5), se hallaría fuera del atrio. Si, como parece indicar la tradición, se llamaba también «la sala de los Βουλευταί» (cf. p. 288, *supra*), ahí tendríamos una indicación sobre el lugar en que se hallaba situada la βουλή. De hecho, lo que ahí va implícito no es la identidad, sino la estrecha relación entre la «sala de los πρόεδροι» y la «sala de los βουλευταί». La estancia especial de los πρόεδροι estaría situada cerca de la destinada a la asamblea de los βουλευταί. Puede ser que Yom. 1,1 confirme en cierta medida las hipótesis que proponemos aquí.

La noticia talmúdica de que cuarenta años antes de la destrucción del templo fue trasladado o expulsado *(glth)* el Sanedrín de la *liškat ha-gazit*, y que desde entonces tenían lugar sus sesiones en la *ḥanuyot* o *ḥanut* (un bazar), carece de fiabilidad histórica[105]. De esta noticia no hay eco alguno en las páginas de la Misná; por el contrario, ésta parece suponer que el Sanedrín se reunía en la *liškat ha-gazit* hasta las vísperas mismas de la destrucción del templo. De hecho, la tradición referente a la pérdida de la jurisdicción capital por el Sanedrín, así como las referentes al traslado de sus reuniones a los «bazares» o a un «bazar» —las dos cosas al parecer cuarenta años antes de la destrucción del templo— carecen de apoyos serios[106].

En cuanto a las referencias de los evangelios (Mc 14,53ss; Mt 26,57ss) a una reunión del Sanedrín, o de algunos miembros del Sanedrín, en el palacio del sumo sacerdote, dejando aparte otras consideraciones sobre su autenticidad, podrían explicarse por el simple hecho de que tal sesión tuvo lugar de noche, cuando ya estaban cercadas las puertas del templo[107].

5. *Procedimiento judicial*

La Misná no contiene ninguna exposición sobre los procedimientos observados en el Gran Sanedrín o Sanedrín de los setenta y uno. Sobre los sanedrines menores o sanedrines de veintitrés, que, según las fuentes, estaban capacitados para imponer la pena capital, se ofrecen en cambio descripciones minuciosas[108].

---

[105] bŠab. 15a; bR.H. 31a; bSan. 41a; bA.Z. 8b.

[106] Cf. B.Q. 2,2; 6,6; B.M. 2,4; 4,11; B.B. 2,3. Sobre el plural *ḥnwywt*, cf. Taa. 1,6; B.M. 8,6; A.Z. 1,4; Toh. 6,3. Un tendero es llamado *ḥnwny*. En otro pasaje del Talmud, bR.H. 31a, se dice que el Sanedrín se trasladó desde *ḥanut* a Jerusalén, lo que indicaría que el primer emplazamiento se hallaba fuera de la ciudad, pero es imposible verificar estas noticias.

[107] Mid. 1,1. No hay pruebas de que en el palacio del sumo sacerdote se celebrara nunca una reunión del Sanedrín. Lc 22,54ss y Jn 18,13ss se refieren únicamente a una investigación preliminar ante el sumo sacerdote. En cuanto a Mt 26,3, el lugar de la reunión es una adición posterior del evangelista; cf. Mt 14,1; Lc 22,2. Para un estudio más detallado del tema, cf. P. Winter, *Trial* ([2]1974) 27-43. Nótese además que, si seguimos a San. 4,1, no pudo tratarse de una reunión del Sanedrín en su calidad de tribunal, ya que no podían celebrarse juicios sino durante las horas del día.

[108] San. 4-5. Sobre las formas de los procedimientos judiciales en la Biblia, cf. Z. W. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times* (1964) 67-72.

Por otra parte, si bien es imposible demostrar que tales normas de procedimiento corresponden punto por punto a las observadas antes del año 70 d.C., no es verosímil que sean invención pura y simple de los tannaítas. Es razonable suponer que los juicios celebrados ante el Gran Sanedrín se desarrollaran conforme a idénticas o muy parecidas líneas, pero la falta de datos nos impide formular conclusiones más positivas.

De acuerdo con la descripción misnaica del Sanedrín menor, los miembros de este tribunal se sentaban en semicírculo (*kḥṣy gwrn ʿgwlh,* literalmente, como la mitad de una era) de forma que pudieran verse unos a otros. Delante de ellos se situaban los dos secretarios del tribunal, uno a la derecha y otro a la izquierda, y ponían por escrito los alegatos de descargo o de culpabilidad[109]. Frente a los jueces había tres filas de estudiantes, cada uno en el lugar que tenía asignado[110]. El acusado debía adoptar una postura humilde, llevar el cabello suelto y vestir ropas de color negro[111]. En casos que pudieran implicar la pena de muerte estaban prescritas formas especiales de procedimiento para el desarrollo del juicio y para formular las sentencias de los jueces. En estos casos se debía iniciar la vista con el argumento de la defensa, al que seguía el alegato de la acusación[112]. Nadie que hubiera hablado a favor del acusado podía pronunciarse luego en su contra, pero lo contrario estaba permitido[113]. Los estudiantes que asistían a la audiencia podían hablar a favor, pero no en contra del acusado, mientras que en otros juicios que no implicaran la pena capital les estaban permitidas ambas cosas[114].

Las sentencias absolutorias debían pronunciarse el mismo día en que se celebraba el juicio, pero las condenatorias tenían que diferirse hasta el día siguiente[115]. Los votos, para cuya emisión habían de ponerse en pie los miembros del tribunal[116], empezaban «por el costado» *(mn ḥṣd)*, es decir, por el miembro más joven del tribunal, mientras que en algunos casos que no implicaran la pena de muerte, cuando el tribunal se encontraba ante puntos difíciles de derecho relacionados con las leyes de pureza e impureza legales, la norma era que la votación empezara por el miembro más experimentado[117]. La mayoría simple era suficiente para una sentencia absolutoria; para una sentencia condenatoria

Sobre las normas vigentes en la era posbíblica, cf. id., *Introduction to Jewish Law in the Second Commonwealth* I (1972) 98-112.

[109] San. 4,3.—[110] San. 4,4.—[111] Josefo, *Ant.*, XIV,9,4 (172).
[112] San. 4,1.—[113] San. 4,1; 5,5.—[114] San. 4,1; 5,4.
[115] San. 4,1; 5,5.—[116] San. 5,5.
[117] San. 4,2.—

se requería una mayoría de dos por lo menos[118]. Así, cuando doce de los veintitrés jueces votaban por la absolución y once por la condena, el acusado quedaba libre. Pero en el caso de que doce se pronunciaran a favor de la condena y once a favor de la absolución, el número de jueces había de ser aumentado en dos más, y este procedimiento continuaba hasta que se llegaba al número de votos necesario para la absolución o para la condena. El número máximo de jueces a que podía llegarse por este procedimiento era de setenta y uno[119].

---

[118] San. 4,1.—[119] San. 5,5.

IV. EL SUMO SACERDOTE

Bibliografía

E. Schürer, *Die ἀρχιερεῖς im Neuen Testamente*, en *Studien und Kritiken* (1872) 593-657.
H. Graetz, *Geschichte der Juden* III ([4]1888) 720-52.
A. Büchler, *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels* (1895).
E. R. Bevan, *Jerusalem under the High Priests* (1904).
G. Hölscher, *Der Sadducaismus* (1906) 37-84.
G. Hölscher, *Die Hohenpriesterliste bei Josephus und die evangelische Chronologie* (1940).
G. Alon, *Jews, Judaism and the Classical World* (1977) 48-77 (sobre la historia del sumo sacerdocio a finales del período del segundo templo). Original hebreo: *Estudios sobre historia judía en tiempos del segundo templo, la Misná y el Talmud* (1957, [2]1967).
R. de Vaux, *Instituciones del AT* (Barcelona [2]1976): 508-514.
E. M. Smallwood, *High Priests and Politics in Roman Palestine:* JThSt n.s. 13 (1962) 14-34.
G. Schrenk, ἀρχιερεύς, en TDNT III (1965) 265-83.
J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid [2]1980) 167-179; 193-197.
J. Le Moyne, *Les Sadducéens* (1972) 249-83 (divergencias doctrinales entre saduceos y fariseos acerca del sumo sacerdote).
S. Safrai, M. Stern, *The Jewish People in the First Century* I (1974) 400-4.

El rasgo más destacado de la constitución judía en el período posexílico consiste en que el sumo sacerdote era a la vez el jefe político de la nación. Al comienzo del dominio persa, no era aún así[1]. Pero desde mediados de ese período hasta la dominación herodiano-romana se impuso aquella situación. Los sumos sacerdotes de la época premacabea y los de la asmonea no eran simplemente sacerdotes, sino también príncipes. Y si bien su poder sufrió menoscabo de una parte por obra de los dominadores griegos y de otra por la intervención de la *Gerousía* judía, se vio también confirmado por el principio de su carácter vitalicio y por la ley de la herencia. El sacerdocio regio de los últimos Asmoneos representa la cumbre del poderío sacerdotal[2]. Pero desde el

[1] J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* ([4]1901) 193-94; ([9]1958) 181-82; A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood* (1969) 175-77.

[2] También en los países vecinos de Palestina están atestiguados los

momento en que se inicia la presencia romana y más aún bajo el gobierno de los Herodianos, los sumos sacerdotes perdieron una parte sustancial de su autoridad. La dinastía de los Asmoneos fue derrocada y terminó por extinguirse. Fueron cancelados el carácter vitalicio y la transmisión hereditaria. Tanto Herodes como los romanos nombraban y deponían sumos sacerdotes a voluntad. A ello vino a añadirse el poder creciente de los fariseos y de la intelectualidad rabínica. Pero aún ante estas fuerzas combinadas, el sumo sacerdocio logró mantener una buena parte de su autoridad hasta la destrucción del templo. El sumo sacerdote seguía presidiendo el Sanedrín y a través de éste regía los asuntos civiles de la nación. Por otra parte, los sumos sacerdotes solían ser elegidos en el seno de unas pocas familias privilegiadas. De este modo, aunque no constituyera ya una dinastía monárquica, el sumo sacerdocio formaba al menos una aristocracia influyente bajo la soberanía de los romanos y los Herodianos.

En el volumen anterior se trató de la sucesión de los sumos sacerdotes hasta la caída de los Asmoneos; por ello nos limitaremos aquí a dar una lista de los pontífices de época herodiano-romana. Josefo dice que su número fue de veintiocho[3]; es posible completar este número cotejando sus diversos relatos[4].

---

sacerdotes que a la vez eran reyes o príncipes. En una inscripción que ostenta su sarcófago, descubierto en 1887 y fechado en *ca.* 300 a.C., Tabnit, rey de Sidón, se presenta del modo siguiente: «Yo, Tabnit, sacerdote de Astart, hijo de Esmunazar, rey de los sidonios». Cf. G. A. Cooke, *A Test-Book of North-Semitic Inscriptions* (1903) 26-27; H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (^{2}1966-69) I, 2-3; II, 17-19. Los gobernantes de Calcis (Tolomeo, Zenodoro y Lisanias) se presentan en sus monedas como ἀρχιερεῖς y τετράρχαι; cf. páginas 716s del vol. I. Sobre sacerdotes-príncipes de Asia Menor, cf. R. Hennig, *Symbolae ad Asiae minoris reges sacerdotes Polemonemque I Ponti regem* (1893); D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor* (1950); sobre una familia que recibía honores «regios» en Apanea de Siria, uno de los cuales era el sumo sacerdote de la provincia, bajo Augusto, cf. J.-P. Rey-Coquais, «Ann. Arch. Arab. Syr.» 23(1973) 39-79.

[3] *Ant.*, XX,10,5 (250). Nótese, sin embargo, A. Kindler, *Silver Coins bearing the Name of Judea from the Early Hellenistic Period:* IEJ 24 (1974) 73-76; F. Millar, JJS 29 (1978) 7-8 (con referencias a Ezequías); F. M. Cross, *A Reconstruction of the Judean Restoration:* JBL 94 (1975) 4-18.

[4] La lista de estos sumos sacerdotes fue compilada por varios escritores bizantinos sobre la base de los distintos relatos de Josefo, es decir, por 1) el cristiano Josefo, *Hypomnesticum o Liber memorialis*

a) Nombrados por Herodes el Grande (37-4 a.C.)

1 Ananel (37-36 a.C.), babilonio de origen sacerdotal inferior; *Ant.*, XV,2,4 (22); 3,1 (40). La tradición rabínica lo presenta como un egipcio[5].

2. Aristóbulo el Asmoneo (35 a.C); *Ant.*, XV,3,1 (41); 3,3 (51-56); cf. XX,10,5 (247-49). Ananel por segunda vez (34 a.C.-?); *Ant.*, XV,3,3 (56).

3. Jesús hijo de Fiabi; *Ant.*, XV,9,3 (322)[6].

(PG CVI), y 2) Nicéforo de Constantinopla en *Chronographia compendiaria* (o más exactamente por el revisor de este libro); cf. C. G. de Boor, *Nicephori Constantinopolitensis opuscula* (1880) 110-12. También por Zonaras, que reproduce casi íntegramente los pasajes relativos a los sumos sacerdotes en sus *excerpta* de Josefo (*Annales*, V,12-VI,17). Sobre las listas rabínicas, cf. A. Büchler, *Die Schauplätze des Barkochbakrieges und die auf diesen bezogenen jüdischen Nachrichten:* JQR 16 (1904) 175-77. La sección que dedica Josefo a los sumos sacerdotes en tiempos de Jesús, *Ant.*, XVIII,2,2 (34-35), es citada por Eusebio, HE I,10,4-6, y *Demostr. evang.*, VIII,2,100; cf. *Chronicon paschale* (ed. L. Dindorf) I, 417. Cf. un análisis detallado en E. Schürer, *Stud. u Krit.* (1872) 597-607. Una lista completa de sumos sacerdotes desde 200 a.C. hasta 70 d.C., con las fechas que para ellos se sugieren, en J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 209ss.

[5] Par. 3,5 enumera los sumos sacerdotes bajo los que, de acuerdo con Nm 19, fue quemada una novilla roja. Durante el período posasmoneo, ello ocurrió en los siguientes tres casos: 1) Elihenay hijo de ha-Qof o ha-Qayyaf, 2) Ḥanamel el Egipcio y 3) Ismael ben Fiabi. Ḥanamel el Egipcio es probablemente el Ananel de Josefo. La forma del nombre es con seguridad tan incorrecta como la afirmación referente a su país de origen. Es verosímil también que sea incorrecto el orden cronológico, pues Elihenay, que encabeza la lista, sólo puede ser Elioneo hijo de Canteras (n.º 19). «Egipcio» sería más bien sinónimo de «alejandrino», como realmente lo fueron otros sumos sacerdotes de tiempos de Herodes, concretamente los hijos de Boeto; *Ant.*, XV,9,3 (320-22). En Men. 11,7 figura una referencia general a sacerdotes babilonios.

[6] El patronímico aparece también para los n.os 11 y 22. Varía la ortografía. En *Ant.*, XV,9,3 (322), los manuscritos tienen τὸν τοῦ Φοαβιτος / Φοβιτος / Φοβητος (lo mismo Zonaras, *Annal.*, V,16); Josefo, *Hypomnest.*, ὁ τοῦ Φαυβῆ. Entre otros dos casos, *Ant.*, XVIII,2,2 (35) y XX,8,8 (179), el códice Ambrosiano, muy correctamente escrito, dice Φιαβι, lectura que cuenta además con el apoyo de la versión latina (aunque ésta da en el primer caso *Iabi*). No cabe duda de que ésta es la mejor lectura. Así lo confirman además Sot. 9,15 y Par. 3,15, así como tMen. 13,21 y tPar. 3,6, todos los cuales dicen *py'by*.

4. Simón hijo de Boeto o, según otras versiones, el mismo Boeto, pero en todo caso suegro de Herodes y padre de la segunda Mariamme (*ca.* 24-25 a.C.); *Ant.*, XV,9,3 (320-22); XXII,4,2 (78); cf. XVIII,5,1 (109); XIX,6,2 (297). Su familia era oriunda de Alejandría; *Ant.*, XV,9,3 (320).
5. Matías hijo de Teófilo (5-4 a.C.); *Ant.*, XVII,4,2 (78); 6,4 (164-66).
6. Josefo hijo de Ellem; *Ant.*, XVII,6,4 (166)[7].
7. Joazar hijo de Boeto (4 a.C.); *Ant.*, XVII,6,4 (164).

b) *Nombrados por Arquelao (4 a.C.-6 d.C.)*

8. Eleazar hijo de Boeto (4 a.C.-?); *Ant.*, XVII,3,1 (339).
9. Jesús hijo de Σεέ; *Ant.*, XVII,3,1 (341)[8]. Joazar por segunda vez; *Ant.*, XVIII,1,1 (3); 2,1 (26).

c) *Nombrados por Quirino (6 d. C.)*

10. Anano o Anás hijo de Seti (6-15 d. C.); *Ant.*, XVIII,2,1 (26); 2,2 (34); cf. XX,9,1 (197); *Bello*, V,12,2 (506). Cf. Lc 3,2; Jn 18,13-24; Hch 4,6[9].

d) *Nombrados por Valerio Grato (15-26 d.C.)*

11. Ismael hijo de Fiabi (*ca.* 15-16 d.C.); *Ant.*, XVIII,2,2 (34)[10].

[7] Es cuestionable que este Josefo haya de contarse como sumo sacerdote, ya que ofició una sola vez reemplazando a Matías, por hallarse éste impuro. Sin embargo, *de facto* fue sumo sacerdote al menos por un día; es incluido en la lista de Josefo probablemente porque de otro modo no hubiera sido posible completar la lista de veintiocho. El cristiano Josefo, *Hypomnest.*, 2, hace lo mismo. La literatura rabínica también menciona frecuentemente el mismo episodio; cf. jMeg. 72a; jYom. 38d; jHor. 47d; bMeg. 9b; bYom. 12b; bHor. 12b. Cf. J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (1867) 160, n. 1; S. Lieberman, *Tosefta Ki-Fshuṭah* IV, *Order Mo'ed* (1962) 723-24. El nombre del sumo sacerdote es *ywsp bn 'yls*, José hijo del Mudo.

[8] En los mejores manuscritos para *Ant.*, XVII,13,1 (341) es llamado Ἰησοῦς ὁ Σεέ; ; Josefo, *Hypomnest.*, Ἰησοῦς ὁ τοῦ Σεέ; Nicéforo, Ἰησοῦς Ὠσηέ; Zonaras, *Annal.*, VI,2, παῖς Σεέ.

[9] Se da el nombre del padre en *Ant.*, XVIII,2,1 (26) como Σεθί o Σέθ. La primera lectura está mejor atestiguada.

[10] Eusebio, HE I,10,4, y Zonaras, *Annal.*, VI,3, escriben este nom-

12. Eleazar hijo de Anano (*ca.* 16-17 d.C.); *Ant.*, XVIII,2,2 (34).
13. Simón hijo de Camito (*ca.* 17-18 d.C.); *Ant.*, XVIII,2,2 (34)[11].
14. José de sobrenombre Caifás (*ca.* 18-36 d.C.); *Ant.*, XVIII,2,2 (35); 4,3 (95). Cf. Mt 26,3.57; Lc 3,2; Jn 11,49; 18,13.14.24.28; Hch 4,6. Según Jn 18,13, José era yerno de Anás = Anano[12].

e) Nombrados por Vitelio (35-39 d.C.)

15. Jonatán hijo de Anano (36-37 d.C.); *Ant.*, XVIII,4,3 (95); 5,3 (123). Cf. XIX,6,4 (313). Después de jugar un importante papel en la vida pública en tiempos de Cumano (50-52 d.C.), según *Bello,* II,12,5-6 (240-43), Jonatán sería asesinado a instigación del procurador Félix; *Bello,* II,13,3 (256); *Ant.*, XX,8,5 (163); Cf. pp. 589ss de vol. I;
16. Teófilo hijo de Anano (37-? d.C.); *Ant.*, XVIII,5,3 (123).

f) Nombrados por Agripa I (41-44 d.C)

17. Simón Canteras hijo de Boeto (41-? d.C.); *Ant.*, XIX,6,2 (297); 6,4 (313)[13].
18. Matías hijo de Anano; *Ant.*, XIX,6,4 (316).
19. Elioneo hijo de Canteras; *Ant.*, XIX,8,1 (342)[14].

---

bre como Φαβι; Eusebio, *Demostr. evang.*, VIII,2,100, como Φῆβα; Josefo, *Hypomnest.*, como Βιαφῆ, y el *Chron. pasch.* (ed. Dindorf) I, 417, como Βιαφεί. Los manuscritos de Josefo más dignos de confianza dan Φιαβι, que sin duda es la lectura correcta (cf. n. 6, *supra*).

[11] La literatura rabínica se refiere a él como *šm'wn bn qmḥyt;* cf. tNid. 5,3; jYom. 38d; jMeg. 72a; jHor. 47d; bYom. 47a; bNid. 33b; etc. Cf. J. Le Moyne, *Les Sadducéens* (1972) 280-81. Josefo. Eusebio (HE) y Zonaras dan como nombre del padre Κάμιθος contra Κάθιμος (*Demostr. evang.*), Κάθημος *(Hypomnest.)* y Καμαθεί (*Chron. pasch.* I, 408, 417).

[12] El epíteto Caifás equivale a *qyyp'* o *qyyp,* pero no a *kyp'* (Cefas). Cf. n. 5, *supra.* Cf. Derenbourg, *op. cit.*, 215, n. 2; G. Dalman, *Grammatik des jüdpal. Aramäisch* (^{2}1905) 161.

[13] Cf. H. Graetz, MGWJ 30 (1881) 97-112; *Geschichte der Juden* III (^{4}1888) 739-46. Κανθηρᾶς es probablemente una forma hebraizada por Κάνθαρος. Sin embargo, cf. finalmente B. Mazar, *The Mountain of the Lord* (1975) 85 (una pesa de piedra con la marca *kr qtrs*).

[14] El nombre del padre aparece diversamente escrito en los manuscritos griegos, pero la versión latina y los revisores del códice Ambro-

g) *Nombrados por Herodes de Calcis (44-48 d.C.)*[15].

20. José hijo de Camey o Camido; *Ant.*, XX,1,3 (16); 5,2 (103)[16].

21. Ananías hijo de Nedebeo (*ca.* 47-59 d.C.); *Ant.*, XX,5,2 (103). Cf. XX,6,2 (131); *Bello,* II,12,6 (243); Hch 23,2; 24,1. A causa de sus riquezas, Ananías fue un hombre influyente incluso después de su deposición, pero su avaricia lo hizo impopular; *Ant.*, XX,9,2-4 (206-13). Fue asesinado por los sublevados al comienzo de la guerra; *Bello,* II,17,6 (429); 17,9 (441-42)[17].

h) *Nombrados por Agripa II (50-¿92/3 d.C.)*

22. Ismael hijo de Fiabi (*ca.* 59-61 d.C.); *Ant.*, XX,8,8 (179); 8,11 (194-95). Probablemente, la misma persona cuya ejecución en Cirene se menciona en *Bello,* VI,2,2 (114)[18].

23. Josefo Cabi[19] hijo del sumo sacerdote Simón (61-62 d.C.); *Ant.*, II,8,11 (196). Cf. *Bello,* VI,2,2 (114).

---

siano atestiguan *Cantheras,* lectura que cuenta con el apoyo del paralelo del n.° 17; *Ant.*, XX,1,3 (16) menciona también la deposición del sumo sacerdote «por sobrenombre Canteras». Cf. L. H. Feldman, *Josephus* (Loeb) IX, 398, n. b. Par. 3,5 lo describe como *'lyw'yny bn hqyyp*; cf. n. 5, *supra.* Sobre el nombre Elioneo (Eliohoenai), cf. Esd 8,4; 10,22.27; 1 Cr 3,23; 4,36; 7,8; 26,3.

[15] El sumo sacerdote Ismael, que, según *Ant.*, III,15,3 (320), ostentó el cargo durante la gran hambre que se produjo en tiempos de Claudio (*ca.* 44 d.C.), podría corresponder también a este período. Sin embargo, dado que no figura en el relato histórico de Josefo sobre esta época, la mención incidental podría deberse a un fallo de la memoria. Cf. J. Jeremias, *Jerusalén,* 162ss.

[16] El patronímico aparece como Καμεί en *Ant.*, XX,1,3 (16) = Zonaras, *Annal.*, VI,12, o Κάμη *(Hypomnest.)* o como Καμυδος, Καμοιδι, Κεμεδι, Κεμεδη; cf. las distintas variantes en *Ant.*, XX,5,2 (103), pero no hay duda de que se identifica con Camitos.

[17] Sobre su glotonería, cf. bPes. 57a; cf. Derenbourg, *op. cit.*, 234. El nombre de su padre no era Νεδεβαῖος, inspirado en el Nedebías de 1 Cr 3,18.

[18] Sobre las tradiciones rabínicas referentes a *yšm''l bn my'by* cf. Par. 3,5; Sot. 9,15; el segundo pasaje se refiere también al sumo sacerdote de este nombre; cf. H. Bietenhard, *Soṭ* (1956) 169-70. Cf. también tYom. 1,21; tMen. 13,21. Cf. Derenbourg, *op. cit.*, 232-35; Lieberman, *Tosefta Ki-Fshuṭah* IV (1962) 749-50. El nombre del padre de Ismael aparece frecuentemente en forma corrupta; *py'byopy 'by* es la lectura correcta. Cf. n. 6, *supra.*

[19] El epíteto aparece escrito como Καβί en *Ant.*, XX,8,11 (196),

24. Anano hijo de Anano (62 d.C. durante tres meses); *Ant.*, XX,9,1 (197-203). Una de las personalidades más destacadas durante la primera fase de la guerra, Anano sería asesinado más tarde por los rebeldes; *Bello*, II,20,3 (563); 22,1-2 (648-53); IV,3-7 (151); 5,2 (325); *Vita*, 38 (193-94); 39 (195-96); 44 (216); 60 (309).

25. Jesús hijo de Damneo (*ca.* 62-63 d.C.); *Ant.*, XX,9,1 (203); 9,4 (213). Cf. *Bello*, VI,2,2 (114).

26. Jesús hijo de Gamaliel (*ca.* 63-64 d.C.); *Ant.*, XX,9,4 (213); 9,7 (222). Jesús es mencionado frecuentemente en el curso de la guerra judía junto con Anano, cuya misma suerte corrió; *Bello*, IV,3,9 (160); 4,6 (238); 5,2 (316); *Vita*, 38 (193); 41 (204). Según la tradición rabínica, la esposa de Jesús, Marta, procedía de la casa de Boeto[20]

27. Matías hijo de Teófilo (65-? d.C.); *Ant.*, XX,9,7 (223). Cf. *Bello*, VI,2,2 (114)[21].

i) *Nombrado por el pueblo durante la guerra (67/68 d.C.)*

28. Fanias, llamado también Fani o Fanasos, hijo de Samuel, de origen humilde; *Bello*, IV,3,8 (155); *Ant.*, XX,10,1 (227)[22].

Los sumos sacerdotes cambiaban constantemente, por lo que siempre había un buen número de ellos que no ejercían el cargo.

Δεκαβί, (es decir δὲ Καβί) en Zonaras, *Annal.* VI,17, pero como Κάμης en *Hypomnest.* Lo último correspondería a Camitos.

[20] «Si un hombre está prometido a una viuda y luego es nombrado sumo sacerdote, puede casarse con ella. Sucedió que Jošua hijo de Gamla estaba prometido con Marta hija de Boeto y se casó con ella después que el rey lo nombró sumo sacerdote» (Yeb. 6,4). Este Jošua hijo de Gamla se identifica probablemente con Ben Gamla, quien, según Yom. 3,9, sustituyó las suertes hechas de madera de boj, utilizadas sobre los dos cabritos el día de la Expiación, por otras de oro. Sobre las referencias rabínicas (bYom. 18a; bYeb. 61a, etc.) cf. Derenbourg, *op. cit.*, 248-49; J. Jeremias, *Jerusalén*, 176. Sobre sus aportaciones a la educación, cf. p. 544-45, *infra*.

[21] Cf. Graetz, *Geschichte der Juden* III ([4]1888) 750-51.

[22] Sobre referencias en la literatura rabínica, cf. S. Lieberman, *Tosefta Ki-Fshuṭah* IV, 728, sobre tYom. 1,6. Cf. también Derenbourg, *op. cit.*, 269. En hebreo aparece su nombre como *pynḥs* o *pnḥs* (Fineas). Josefo ofrece varias formas: Φαννίας, Φάνι τις, Φάννι τις, Φαννίτης, *Bello*, IV,3,8 (155); el Pseudo-Hegesipo: Phanes o Phanis; *Ant.*, XX,10,1 (227): Φάνασος, Φήνασος, Finasus, Φιννέεσος.

Pero todos ellos ocupaban una posición importante e influyente, como puede demostrarse al menos en el caso de varios de ellos[23]. Por el Nuevo Testamento sabemos sin lugar a dudas que el primer Anano o Anás (n.° 10) gozaba de gran estima incluso en su calidad de sumo sacerdote depuesto. Lo mismo se puede decir de su hijo Jonatán (n.° 15), quien en el año 52 d.C., unos quince después de haber cesado en el cargo, encabezó una delegación ante Ummidio Cuadrato, gobernador de Siria, y fue enviado por éste a Roma para responder acerca del desasosiego reinante en Judea. Cuando el asunto fue zanjado a favor de los judíos, suplicó al emperador que enviara a Félix como nuevo procurador, pero la administración de éste causó disgusto a todos, por lo que Jonatán se atrevió a recordarle sus deberes y ello le costó la vida. Otro sumo sacerdote, Ananías hijo de Nedebeo (n.° 21), reinó casi como un déspota en Jerusalén después de ser depuesto. El segundo Anano (n.° 24) y Jesús, hijo de Gamaliel (n.° 26), estuvieron al frente de los asuntos públicos al comienzo de la guerra, a pesar de que ya no ocupaban el cargo de sumo sacerdote. Parece, por consiguiente, que la remoción del cargo no condenaba a aquellos hombres a la inactividad política. Más bien se diría que el hecho de haber ostentado aquella dignidad les confería una marca indeleble que les permitía conservar, incluso cuando se retiraban, una gran parte de los derechos y deberes pertenecientes a un sumo sacerdote en ejercicio[24], incluido por supuesto el título, ἀρχιερεύς,que Josefo atribuye a todos los sumos sacerdotes depuestos. En consecuencia, cuando en el Nuevo Testamento aparecen unos ἀρχιερεῖς al frente del Sanedrín, ha de entenderse que se trata de antiguos sumos sacerdotes o del que en el momento ocupaba el cargo[25].

---

[23] Cf. Schürer, *Stud. u. Krit.* (1872) 619ss.

[24] Cf. Hor. 3,1-4. Cf. en particular 3,4: «Un sumo sacerdote en ejercicio difiere de otro que lo fue tan sólo en lo que respecta al toro ofrecido en el día de Expiación y en el diezmo del Efá. Ambos son iguales con respecto al servicio del día de la Expiación y están sujetos a los mandamientos de casarse con una virgen; a ambos se les prohíbe casarse con una viuda; ninguno de ellos puede contraer impureza por un pariente cercano (difunto) o desatar sus cabellos o rasgar sus vestiduras, y la muerte de cualquiera de ellos permite que un culpable de asesinato vuelva a su casa.» Cf. también Meg. 1,9 y Makk. 2,6.

[25] La interpretación histórica que da Schürer del plural ἀρχιερεῖς ha ejercido un notable influjo en los investigadores siguientes y aparece aún como la primera alternativa en el diccionario del Nuevo Testamento más usado, Bauer-Arndt-Gingrich, *A Greek-English Lexicon of*

Por otra parte, a veces se da el título de ἀρχιερεῖς a personajes que no aparecen en la lista anterior. En Hch 4,6 se habla de «Anás el sumo sacerdote y Caifás y Juan y Alejandro, y los que eran de la familia del sumo sacerdote (ἐκ γένους ἀρχιρατικοῦ)». En Hch 19,14 se menciona un sumo sacerdote judío llamado Escevas con sus siete hijos. Josefo menciona a Jesús hijo de Safías των ἀρχιερέων ἕνα[26]; a un Simón ἐξ ἀρχιερέων, que aún era joven cuando estalló la guerra y que por ello mismo no puede ser Simón Canteras (n.° 17)[27] y, finalmente, a Matías hijo de Boeto τὸν ἀρχιερέα o ἐκ των ἀρχιερέων[28]. También la literatura rabínica conoce varios sumos sacerdotes no mencionados en la lista anterior[29]. Los siguientes comentarios podrían aclarar este hecho.

A propósito de los altercados que rodearon la elección de Fanias (Fineas) al sumo sacerdocio, Josefo indica que los zelotas abrogaron como consecuencia «las pretensiones de aquellas familias de las que siempre se habían elegido los sumos sacerdotes»[30]. Eso significa que el sumo sacerdocio se venía considerando prerrogativa de unas pocas familias, cosa que confirma la lista que hemos dado; en efecto, los n.os 3, 11 y 22 pertenecen a la familia de Fiabi; los n.os 4, 7, 8, 17, 19 y 26, a la de Boeto; los n.os 10, 12, 14, 15, 16, 18, 24 y 27, a la de Anano o Anás; los n.os 13, 20, 23, a la de Camit. Aparte de Ananel, que era de humilde origen babilónico (n.° 1), Aristóbulo, el último Asmoneo (n.° 2), y Fanias, sumo sacerdote del período revolucionario (n.° 28, sólo quedan cinco —los n.os 5, 6, 9, 21 y 25— cuya pertenencia a una o a otra familia no es posible probar, aunque tampoco puede negarse. Con esta limitación del sumo sacerdocio a unas

---

the New Testament (1957) 112. Se consignará intacta su argumentación, pero añadiéndole una evaluación a la luz de la crítica reciente.

En cuanto a los datos aportados por Josefo, cf. *Bello,* II,12,6 (243): τοὺς ἀρχιερεῖς Ἰωνάθην καὶ Ἀνανίαν. *Vita,* 38 (193): τοὺς ἀρχιερεῖς Ἄνανον καὶ Ἰησοῦν τὸν τοῦ Γαμαλᾶ IV,3,7 (151): ὁ γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων Ἄνανος. *Bello,* IV,4,3 (238): ὁ μετ Ἄνανον γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων Ἰησοῦς. *Bello,* IV,3,9 (160): οἱ δοκιμώτατοι τῶν ἀρχιερέων Γαμαλᾶ, μὲν υἱὸς Ἰησοῦς, Ἀνάνου δὲ Ἄνανος. En los tres últimos casos, ἀρχιερεῖς ha de entenderse en sentido estricto, ya que el término se aplica a Anano y Jesús.

[26] *Bello,* II,20,4 (566).

[27] *Vita,* 39 (197).

[28] *Bello,* IV,9,11 (574); V,13,1 (527); VI,2,2 (114).

[29] Cf. *Stud. u. Krit.* (1872) 639.

[30] *Bello,* IV,3,6 (148).

pocas familias y teniendo en cuenta el elevado prestigio de que estaba investido el cargo, el mero hecho de pertenecer a una de aquellas familias privilegiadas conferiría a éstas una particular distinción. Ello explica que Josefo, al nombrar a los aristócratas entre los que se pasaron a los romanos, añadiera a los ἀρχιερεῖς los «hijos de los sumos sacerdotes» (υἱοί των ἀρχιερέων)[31].

En la Misná, los «hijos de los sumos sacerdotes» *(bny khnym gdwlym)* aparecen en una ocasión como autoridades legales en cuestiones relacionadas con el matrimonio, incluso sin mencionar sus nombres, pues en su calidad de hijos de los sumos sacerdotes eran considerados personajes distinguidos y dotados de autoridad[32]. En otra ocasión se dice que del extranjero llegaron cartas que ostentaban sellos desusadamente grandes y que iban dirigidas a «los hijos de los sumos sacerdotes» *(lbny khnym gdwlym)*[33], de donde se seguiría que eran respetados incluso fuera de Palestina. Pero no era del prestigio de lo único que gozaban. Los miembros de las familias relacionadas con los sumos sacerdotes ocupaban una posición realmente privilegiada. Según Hch 4,6, los miembros de las familias de los sumos sacerdotes, ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ, tenían asiento y voto en el Sanedrín; por γένος ἀρχιερατικόν no puede entenderse otra cosa que esas familias privilegiadas.

Si los miembros de aquellas familias ocupaban una posición social tan favorecida, no es de extrañar que se les aplicara el título de ἀρχιερεῖς en sentido lato. Que de hecho era así puede deducirse no sólo de cuanto llevamos dicho, sino también de los pasajes citados de Josefo en que narra el paso de dos sumos sacerdotes y ocho hijos de sumos sacerdotes a los romanos, incluyendo a continuación las dos categorías en el título común de ἀρχιερεῖς[34].

En consecuencia, los ἀρχιερεῖς que aparecen en el Nuevo

---

31 *Bello*, VI,2,2 (114).

32 Ket. 13,1-2.

33 Oho. 17,5.

34 *Bello*, VI,2,2 (114): Ὧν ἦσαν ἀρχιερεῖς μὲν Ἰώσηπός τε καὶ Ἰησοῦς, υἱοὶ δ᾽ἀρχιερέων τρεῖς μὲν Ἰσμαήλου τοῦ καρατομηθέντος ἐν Κυρήνῃ, καὶ τέσσαρες Ματθίου, καὶ εἷς ἑτέρου Ματθίου, διαδρὰς μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς ἀπώλειαν, ὅν ὁ τοῦ Γιώρα Σίμων ἀπέκτεινε σὺν τρισίν υἱοῖς, ὡς προείρηται. Πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἄλλων εὐγενῶν τοῖς ἀρχιερεῦσι συμμετεβάλλοντο.

Sobre el uso de este título en los cultos paganos, cf. C. G. Brandis, RE II, cols. 471-83, s.v. ἀρχιερεύς.

Testamento y en Josefo[35] como personalidades dirigientes son en primer lugar sumos sacerdotes en sentido estricto, es decir el sumo sacerdote que ocupaba el cargo y sus predecesores, y en segundo lugar, los miembros de las familias nobles de las que se elegían los sumos sacerdotes. Bajo el dominio de los romanos, aquellos personajes estaban al frente del Sanedrín y de los asuntos de gobierno interno en general. En su mayor parte eran sin duda saduceos, si bien en ocasiones y a regañadientes se plegaban a las exigencias de los fariseos (cf. pp. 286-287, *supra*).

Entre quienes critican esta teoría destaca J. Jeremias[36]. Según él, los dos textos básicos que se aducen como prueba, *Bello*, VI,2,2 (144) y Hch 4,6, no son convincentes. La referencia a los sumos sacerdotes al final del primero podría aludir únicamente a José y Jesús, que anteriormente habían ocupado el cargo, mientras que las personas pertenecientes a la familia del sumo sacerdote de Hch 4,6 quizá eran miembros del Sanedrín, pero no «en virtud de sus antecedentes familiares», sino más bien «a causa de su cargo»[37]. En cuanto a los dos pasajes de la Misná, Jeremias afirma que *bny khnym gdwlym*, significa no «hijos de sumos sacerdotes», sino simplemente «sumos sacerdotes». La expresión «hijo de» no implica descendencia, sino pertenencia a una clase[38]. Apela Jeremias agudamente al paralelo de la Regla de la Guerra de Qumrán, que además del «sacerdote principal» menciona otros doce «sacerdotes principales»[39]. En resumen, ἀρχιερεῖς no significa los actuales o anteriores ocupantes del cargo sacerdotal

---

[35] Especialmente en *Bello*, II,14-17 (271-456).

[36] J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (1929) II, B 1 pp. 34ss. Su punto de vista más reciente, que recogemos aquí, aparece en la edición española, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid ²1980) 194ss; t. 213ss. Su conclusión es la siguiente: el capitán del templo venía detrás del sumo sacerdote y estaba al frente de los jefes de los sacerdotes. Después de él venía el jefe del turno semanal de sacerdotes y luego los jefes de los cuatro a nueve turnos diarios. Había además siete superintendentes del templo, entre ellos cuatro jefes de los levitas y tres tesoreros del templo. «Los jefes de los sacerdotes empleados permanentemente en el templo formaban una corporación definida que tenía jurisdicción sobre el sacerdocio; sus miembros tenían puestos y votaban en el consejo» (*ibid.*, 180). La tesis de Jeremias ha sido adoptada por G. Schrenk, TDNT III, 271, n. 37; G. Alon, *Studies in Jewish History* I (²1967) 61, n. 41 y otros.

[37] *Op. cit.*, 176.

[38] *Op. cit.*, 177.

[39] 1QM 2,1 (DSSE 125). Sobre la expresión *r'šy hkhnym*, cf. Neh 12,7 = ἄρχοντες τῶν ἱερέων, 2 Esd 22,7.

y sus hijos, sino, en sentido más genérico, «sacerdotes de categoría más elevada que la mayoría»[40], es decir la aristocracia sacerdotal.

Jeremias tiene razón sin duda al indicar que la expresión hebrea «hijos de los sumos sacerdotes» podría designar a los representantes de una clase social, pero resultaría difícil, por no decir otra cosa, que se excluya necesariamente el sentido genealógico. También tiene razón al insistir en que, si se toma al pie de la letra esta expresión, todos los hijos de todos los sumos sacerdotes habrían sido miembros del Sanedrín por derecho de nacimiento, lo que significaría que difícilmente hubieran podido formar parte de esta corporación legislativa y judicial de setenta y un miembros otros individuos[41].

Sin embargo, la diferencia real entre las dos tesorerías sería menor de lo que Jeremias y sus seguidores dan a entender. En efecto, si tenemos en cuenta la terminología bastante elástica que utilizan todas las fuentes, y si no olvidamos que, en una institución *de jure* dinástica, lo más verosímil es que los cargos principales se asignaran a los parientes más próximos de quien ostentara el cargo supremo —y el mismo Jeremias admite que en todos estos asuntos reinaba el máximo nepotismo—[42], resultará que la aristocracia sacerdotal de un lado y los sumos sacerdotes pasados y presentes con sus herederos, por otro, eran esencialmente las mismas personas.

---

40 *Op. cit.*, 178.
41 *Op. cit.*, 176-77.
42 *Op. cit.*, 181.

§ 24. *SACERDOCIO Y CULTO DEL TEMPLO*

Bibliografía

Para una bibliografía exhaustiva sobre el sacerdocio hasta finales del siglo XIX, cf. W. W. Baudissin, *Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums* (1889) XI-XV. Material más reciente en TWNT III (1937) 257s; TDNT III (1965) 257s; IDB III (1962) 889, IV (1962) 159, 560; *Enc. Jud.* 13, cols. 1090-1; 15, cols. 987-88.

J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* ([5]1899) 15-165.

W. W. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums* (1889).

A. Buchler, *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels* (1895).

A. van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux* (1899).

W. W. Baudissin, *Priests and Levites*, en HDB IV (1902) 67-97.

A. Harper, *The Priestly Element in the Old Testament* (1909).

O. Schmitz, *Die Opferschauung des spateren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments* (1910).

L. H. Vincent, F. M. Abel, *Jérusalem antique et nouvelle* I-II (1914-22).

O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnte im A. T.* (1917).

A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice* (1920).

G. Hölscher, *Levi*, en RE XI (1922) cols. 2155ss.

F. Pfister, *Kultus*, en RE XI (1922) cols. 2180ss.

G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament* (1925) 179-270, reimpresión con un prólogo de B. A. Levine (1971).

C. Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion* (1927).

M. Lohr, *Das Rauchopfer im Alten Testament* (1927).

J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (1929, [2]1958) II, B, 1, pp. 2-87. Ed. Española: *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid, [2]1980). Aquí citamos siempre por esta traducción.

G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* I-III (1927-30).

I. Elbogen, *Der judische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* ([3]1931).

A. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy* (1932).

C. Watzinger, *Denkmaler Palastinas* I-II (1933-35).

J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ* I-II (1934-35).

C. Guignebert, *Le monde juif vers le temps de Jésus* (1935).

A. C. Welch, *Prophet and Priest in Old Israel* (1936).

W. O. E. Oesterley, *Sacrifice in Ancient Israel* (1938).

S. H. Hooke, *Prophets and Priests* (1938).

J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture* III/IV (1940) 150-97, 299-465.
C. Bertholet, *Der Sinn des kultischen Opfers* (1942).
H. H. Rowley, *The Meaning of Sacrifice in the O. T.*: BJRL 33 (1950) 74-110.
J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament* (1952) especialmente 344-436.
S. Mowinckel, *Religion och Kultus* (1953).
F.-M. Vincent, *Le temple hérodien d'après la Mishna:* RB 61 (1954) 5-35, 398-418.
H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (1954).
M. Avi-Yonah, *El segundo templo*, en *Sepher Yerushalayim* (1956) 392-418 (en hebreo).
A. S. Herbert, *Worship in Ancient Israel* (1959).
R. de Vaux. *Instituciones del Antiguo Testamento* (1961), ed. española[2] 1976, pp. 449-609.
R. Abba, *Priests and Levites*, en IDB III, 876-89.
T. H. Gaster, *Sacrifice*, en IDB IV, 147-59.
W. F. Stinespring, *Temple*, en IDB IV, 423-60.
R. de Vaux. *Studies in Old Testament, Sacrifice* (1964).
R. E. Clements, *God and Temple* (1965).
A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester* (1965).
H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning* (1967).
J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid, [2]1980) 167-238.
A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (1969).
M. Haran, M. Stern, *Priest and Priesthood*, en *Enc. Jud.* 13, cols. 1069-88.
B. Porten, M. Avi-Yonah, S. Safrai, *Temple (Second Temple)*, en *Enc. Jud.* 15, cols. 955-84.
Z. W. Falk, *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth* I (1972) 58-69.
G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (1972).
B. A. Levine, *In the Presence of the Lord — A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (1974): sacrificios *shelamim;* sacrificios de expiación.
J. Milgrom, *Cult and Conscience* (1976).
S. Safrai y M. Stern, *The Jewish People in the First Century* II (1977): *The Priesthood and other Classes* (M. Stern) 561-630; *The Temple* (S. Safrai) 865-907.
M. Haran, *Temple and Temple Service in Ancient Israel* (1978).
Cf. también Str.-B. II, 55-68; III, 696-700; IV, 150, 238, 244-45, 351, 646, 664; G. Schrenk, *Hieros*, en TDNT III, 221-83; J. Neusner, *History of the Mishnaic Law of Purities* I-XXII (1974-77).

Estudios especiales sobre el sacerdocio y el templo en Qumrán:

O. Betz, *Le ministère cultuel dans la secte de Qumrân et dans le Christianisme*, en *Recherches Bibliques* IV (1959) 163-202.
O. Cullmann, *L'opposition contre le Temple de Jérusalem:* NTSt 5 (1959) 157-73.

A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme* (1963) 145-50.
M. Delcor, *Le vocabulaire juridique, cultuel et mystique de l'«initiation» dans la secte de Qumrân,* en H. Bardtke (ed.), *Qumran-Probleme* (1963) 109-34.
B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (1965).
J. Liver, *The «Sons of Zadok the Priests» in the Dead Sea Sect:* RQ 6 (1967) 3-30.
G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament* (1971).
J. Neusner, *Early Rabbinic Judaism* (1975) 34-49.
G. Vermes, PBJS 83-85; DSS 180-82, 192-93, 215.

I. EL SACERDOCIO COMO CLASE

El desarrollo interno de Israel después del exilio estuvo esencialmente determinado por dos grupos que ejercieron pareja influencia: los sacerdotes y los escribas. Durante los primeros siglos después del exilio y hasta muy entrada la época helenística predominaron los sacerdotes. Ellos organizaron la nueva comunidad; de ellos emanaba la Torá; en sus manos estaba la dirección de la comunidad, no sólo en los asuntos espirituales, sino también en los materiales. Pero, si bien fueron originalmente los sacerdotes los expertos intérpretes de la Torá, gradualmente se fue desarrollando a su lado una clase independiente de maestros y sabios dedicados al estudio y la enseñanza de la Torá. Su prestigio e influencia crecería conforme se enfriaba entre los sacerdotes el celo por la Torá, a la vez que ésta ganaba en el pueblo mayor significación y valor. Este hecho se acusa especialmente después de las guerras de independencia provocadas por los Macabeos. A partir de entonces, la orientación espiritual de toda la nación estuvo cada vez más en manos de los escribas. A la preponderancia de los sacerdotes siguió la de los escribas. El hecho, sin embargo, no ha de entenderse simplemente como si implicara que los sacerdotes perdieron toda su influencia. Su preeminencia política y social no sufrió menoscabo. Ciertamente, los escribas eran los maestros de la nación. Pero los sacerdotes, en virtud de su posición política, de los poderosos recursos que manejaban y finalmente, y más que nada, debido a su posición religiosa —eran los únicos que podían ofrecer el sacrificio y por ello resultaba necesaria su mediación para el cumplimiento de los deberes religiosos por parte de todos los israelitas— conservaron en todo momento una importancia extraordinaria en la vida del pueblo judío[1].

En conjunto, esa importancia derivaba precisamente del hecho de que formaban un círculo cerrado que poseía en exclusiva el derecho a ofrecer el sacrificio. Según la legislación del Pentateuco, aceptada como incondicionalmente obligatoria desde los tiempos de Esdras y Nehemías, sólo los «hijos de Aarón» podían tomar parte en el culto sacrificial[2]. De este modo, el sacerdocio constituía una comunidad cuyos límites se consideraban inamo-

---

[1] W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I (1961) 395-402.

[2] Cf. en especial Ex 28-29; Lv 8-10; Nm 16-18. Para más detalles, cf. W. W. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentl. Priesterthums* (1889) 22-25; R. de Vaux, *Instituciones* (^{2}1976) 449-462, 479-495.

vibles, ya que habían sido establecidos para siempre en virtud de la descendencia natural. Nadie que no perteneciera a este grupo por nacimiento podía ser admitido en su seno; nadie que ya perteneciera a él por nacimiento legítimo podía ser excluido del mismo. Y este grupo poseía el supremo privilegio imaginable: el de presentar a Dios las ofrendas de la nación y de cada individuo. Hubiera bastado esta circunstancia por sí sola para conferir al sacerdocio una importancia inmensa, sobre todo teniendo en cuenta que la vida civil en su totalidad estaba ligada por todos sus costados al culto religioso[3].

Por otra parte, una vez aceptada la legislación deuteronomista de los tiempos de Josías, todos los santuarios menos el templo de Jerusalén habían sido declarados ilegítimos, de forma que el culto quedó centralizado totalmente en el único santuario de Jerusalén[4]. Todas las ofrendas sacrificiales, en consecuencia, afluían desde todos los rincones del país hasta este centro, que por ello se convirtió en una fuente de riqueza y poder para el sacerdocio que allí oficiaba. Esta concentración tuvo además el efecto de conjuntar el sacerdocio de manera que formaba una unidad compacta y estrechamente unida.

Lo primero que se exigía de un sacerdote, en consecuencia, era la seguridad de su ascendencia genealógica. Ello revestía la máxima importancia. Quien no fuera capaz de acreditar aquella condición perdía toda posibilidad de que fueran reconocidos sus derechos sacerdotales. Ya en tiempos del primer retorno del exi-

---

[3] Por ejemplo, numerosos puntos referentes a las leyes matrimoniales o al tratamiento de las personas aquejadas de ciertas enfermedades sólo podían resolverse recurriendo a los sacerdotes; cf. Nm 5,11-31 (procedimiento en el caso de una mujer sospechosa de adulterio); Lv 13-14; Dt 24,8.9 (procedimiento en casos de lepra). La comunidad de Qumrán consideraba absoluto el privilegio sacerdotal en el último caso; aun en el caso de que el sacerdote fuera un hombre ignorante, un simple o si necesitaba la orientación de un experto, a él sólo estaba reservado el encarcelamiento del leproso. Cf. CD 13,2-7; G. Vermes, DSS 98.

[4] Sobre las relaciones entre Josías y el Deuteronomio, cf. J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture* III/IV (1940) 179s; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (1953) 17ss. Un resumen de las opiniones de los investigadores en H. H. Rowley, *The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy*, en *From Moses to Qumran* (1963) 187-209. Sobre las más recientes discusiones, cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (1972), en que se atribuye la composición del Deuteronomio a los círculos de escribas que trabajaron desde antes de Josías hasta después de la caída de Judá (cf. p. 9).

lio en tiempos de Zorobabel, ciertas familias sacerdotales, incapaces de presentar sus árboles genealógicos, fueron excluidas del sacerdocio[5]. Por otra parte, Josefo afirma que él mismo vio su linaje consignado «en los archivos públicos»[6]. Dada la importancia que tenían para la comunidad, los registros familiares tenían el carácter de documentos públicos.

Para preservar la pureza y dignidad del sacerdocio, había también ciertas normas que regulaban el matrimonio dentro de la clase sacerdotal. Según la norma establecida en Lv 21,7-8, un sacerdote no podía casarse con una prostituta, con una mujer que ya no fuera virgen o con una divorciada. Unicamente podía tomar por esposa a una virgen o a una viuda que deberían ser, por supuesto, israelitas[7]. Pero no se exigía, como suele ocurrir en grupos que forman una casta, el matrimonio con hijas de sacerdotes. Estas normas estuvieron en vigor hasta época tardía y su alcance se precisó aún más[8]. Así, una *ḥaluṣah,* es decir, una viuda con la que no se hubiera casado su cuñado en virtud de la ley del levirato (dispensada del mismo, por así decirlo) había de tenerse por divorciada[9]. Una mujer hecha cautiva en la guerra tampoco podía ser tomada como esposa por un sacerdote, en previsión de que hubiera podido ser violada[10]. Cuando un sacerdote carecía de hijos, no se le permitía casarse con una viuda estéril[11]. Tam-

[5] Esd 2,61-63 = Neh 7,63-65.

[6] *Vita,* 1 (6): τὴν μὲν οὖν τοῦ γένους ἡμῶν διαδοχήν, ὡς ἐν ταῖς δημοσίας δέλτοις ἀναγεγραμμένην εὗρον, οὕτως παρατίθεμαι. En *Vita,* 1 (4-6) hace remontar Josefo su genealogía hasta los tiempos de Juan Hircano y da el año de nacimiento de cada uno desus antepasados. Sobre los problemas que plantea esta genealogía, cf. pp. 75s del vol. I; cf. también J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* 236, n. 53.

[7] Josefo, *Apion.,* I,7 (31): δεῖ γὰρ τὸν μετέχοντα τῆς ἱερωσύνης ἐξ ὁμοεθνοῦς γυναικὸς παιδοποιεῖσθαι.

[8] Cf., en general, Filón, *De Spec. Leg.,* I (101-11). Josefo, *Ant.,* III,12,2 (276-79). Sobre las normas rabínicas, cf. P. Grünbaum, *Die Priestergesetze bei Flavius Josephus* (1887) 15-25; B.-Z. Schereschewsky, *Enc. Jud.* 11, cols. 1052-53.

[9] Sot., 4,1; 8,3; Makk. 3,1; Ps.-Jon., N. y Sifra a Lv 21,7. Cf. también bQid. 77a; bYeb. 92a.

[10] Josefo, *Ant.,* III,12,2 (276); *C. Apion.* I,7 (35); *Ant.,* XIII, 10,5 (292): historia de Juan Hircano. Según Ket. 2,9, incluso a las esposas de los sacerdotes encontradas en una ciudad que hubiera sido tomada por el enemigo se les prohibía tener trato carnal con sus esposos, a menos que hubiera testigos capaces de certificar su integridad.

[11] Yeb. 6,5.

poco podía tomar por esposa a una prosélita o a una liberta, pero podía casarse con la hija de un prosélito o con una liberta en el caso de que la madre fuera israelita[12].

Para el sumo sacerdote había normas aún más estrictas. Ni siquiera podía casarse con una viuda; su esposa tenía que ser virgen (Lv 21,13-15). También esta norma se mantuvo hasta época tardía y fue aún más estrictamente definida[13]. Cuando Filón afirma que el sumo sacerdote sólo puede casarse con una virgen de familia sacerdotal[14], no está de acuerdo con el texto del Levítico ni con las opiniones legales posteriores, que le permiten tomar por esposa a cualquier virgen israelita. Filón pudo llegar a esta idea a partir de la expresión de los LXX[15] o a causa de que tal era la costumbre o por ambos motivos a la vez.

---

[12] Se prohíbe el matrimonio con prosélita o liberta: Yeb. 6,5. En cuanto a las hijas de las mismas, cf. Bik. 1,5: «R. Eliezer b. Yaqob dice: La hija de un prosélito no puede casarse con un sacerdote a menos que su madre sea de Israel». La misma norma es aplicable a las hijas de libertos. Incluso en la décima generación sólo es lícito cuando la madre es de origen israelita. Qid. 4,7: R. Eliezer b. Yaqob dice: «Si un israelita se ha casado con una prosélita, su hija puede contraer matrimonio dentro de la clase sacerdotal; y si un prosélito se ha casado con una mujer israelita, su hija puede contraer matrimonio dentro de la clase sacerdotal; pero si un prosélito se ha casado con una prosélita, su hija no tiene la misma consideración. Un prosélito es igual que un liberto: hasta la décima generación, hasta que la madre sea una israelita. R. Yosé dice: Aunque un prosélito se haya casado con una prosélita, su hija puede contraer matrimonio dentro de la clase sacerdotal».

[13] Filón, *De Spec. Leg.*, I (101-4); Josefo, *Ant.*, III,12,2 (277); Yeb. 6,4: «Un sumo sacerdote no puede casarse con una viuda, lo mismo si lo es después de prometerse en matrimonio que si lo es después de casarse y no debe casarse con una que esté *bogeret* («madura para tener hijos», es decir de doce años y seis meses de edad). Pero R. Eliezer y R. Simeón declaran que se puede elegir una *bogeret.* No puede casarse con una que haya perdido su virginidad accidentalmente.» Según Filón, *De Spec. Leg.*, I (107), el sumo sacerdote no podía casarse bajo ningún concepto con una mujer que ya estuviera prometida a otro. Cf. B. Ritter, *Philo und di Halacha* (1879) 72; I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung* (1932) 59-62; P. Grünbaum, *op. cit.* (en n. 8, *supra*) 26-30.

[14] *De Spec. Leg.*, I (10): «El sumo sacerdote no puede proponer matrimonio sino a una que no sólo sea virgen, sino además sacerdotisa descendiente de sacerdotes (ἀλλὰ καὶ ἱέραιαν ἐξ ἱερέων).

[15] En los LXX, Lv 21,13 se lee así: οὗτος γυναῖκα παρθένον ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ λήψεται; las palabras ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ no aparecen en el texto hebreo. B. Ritter, *Philo und die Halacha,* 72s.

La exigencia de Ezequiel (44,22) en el sentido de que un sacerdote sólo puede casarse con una virgen o con la viuda de otro sacerdote no fue incorporada a las leyes judías en su desarrollo ulterior.

Dada la gran importancia atribuida a estas normas, cuando un sacerdote se casaba estaba obligado a investigar muy minuciosamente el linaje de su esposa. Josefo describe extensamente el cuidado con que se realizaba esta tarea[16]. La Misná establece hasta dónde debe remontarse este escrutinio[17] y en qué circunstancias puede pasarse por alto[18].

---

[16] C. Apion., I,7 (31). De lo que aquí se dice se desprende que muchas familias llevaban registros genealógicos. Ténganse en cuenta también las numerosas listas de los libros de Esdras y Nehemías. Independientemente de su valor histórico, las genealogías del Nuevo Testamento, presuponen que no era excepcional el conocer la propia ascendencia. Cf. Mt 1,1-16; Lc 2,36; 3,23-38; Rom 11,1; Flp 3,5. Cf. también Yeb. 4,13; Taa. 4,5; Eusebio, HE I,7 = Jul. Afric., *Epist. ad Aristidem*, ed. M. J. Routh, *Reliquiae sacrae* II, 228ss, y W. Reichardt, TU 34,3 (1909). Cf. también A. von Harnack, *Gesch. der altchritl. Literatur* I (1893) 512s. Se dice que en tiempos de Vespasiano, Domiciano y Trajano eran conocidos algunos herederos de David; cf. Eusebio, HE III,12.19-20.32; cf. G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973) 157; E. L. Curtis, *Genealogy*, en HDB II, 121-37; S. A. Cook, *Genealogies*, en EB II, cols. 1657-66; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* III (^{2}1929) 396-97; H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber* (1930) 15ss; S. Klein, *A Genealogical Record found in Jerusalem:* «Zion» 4 (1938/39) 30-50, 177-78; A. L. Allrik, *The Lists of Zerubbabel (Neh. 7 and Ezra 2) and the Hebrew Numeral Notation:* BASOR 136 (1954) 21-27; K. Galling, *The «Gola-list» according to Ezra 2/Neh. 7:* JBL 70 (1951) 149-58; id., *Von Nabonid zu Darius:* ZDPV 69 (1953) 42-64; 70 (1954) 4-32; W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (1949) XXIII-XXIV, 173-74; J. M. Myers, *Ezra-Nehemiah, Anchor Bible* (1965) 151, 175, 204, 223-245; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (1980) 284-314; I. Ta-Shma, *Genealogy*, en *Enc. Jud. 7*, cols. 379-83.

[17] Qid. 4,4: «Quien desee casarse con una mujer de familia sacerdotal, habrá de trazar su genealogía a través de cuatro madres (por cada rama), es decir a través de su madre, la madre de su madre, la madre de la madre de su padre y la madre de ésta; también la madre de su padre, la madre de ésta, la madre del padre del padre de ésta y la madre de la última. En caso de una mujer de ascendencia levítica o israelita, habrá de trazar su genealogía hasta una madre más».

[18] Qid. 4,5: «No tendrán que buscar a partir del altar hacia atrás, a partir de la plataforma hacia atrás ni a partir del Sanedrín hacia atrás; y todos aquéllos de cuyos padres es sabido que fueron funcionarios públicos o limosneros pueden contraer matrimono dentro de la

La idea subyacente a estas normas sobre el matrimonio es que el sacerdocio debe constituir un orden sagrado. La misma idea se expresa en otras normas ulteriores. Según la Torá (Nm 19), todo contacto con un cadáver o el mero hecho de entrar en una casa en la que hay un cadáver produce impureza, y de ahí que se prohibiera a los sacerdotes acercarse a un difunto o tomar parte en las ceremonias fúnebres. Esta prohibición era absoluta en el caso del sumo sacerdote; en el caso de los demás sacerdotes se levantaba únicamente en relación con los parientes más cercanos: padres, hijos, hermanos y hermanas (Lv 21,1-4.11-12; Ez 44,25-27). Parece que un sacerdote no podía siquiera participar en el duelo por su esposa. Aunque cabe la posibilidad de que este caso, si bien no es mencionado explícitamente, se contara también entre las excepciones[19].

En ningún caso estaba permitido a los sacerdotes participar en ceremonias de duelo que implicaran desfigurar el aspecto, como raparse la cabeza o lacerarse la piel (Lv 21,5-6; cf. Ez 44,20). Al sumo sacerdote no estaba permitido tan siquiera descubrirse la cabeza o rasgar sus vestiduras (Lv 21,10; cf. 10,6-7).

La santidad sacerdotal incluía además la ausencia de todo defecto físico[20]. El sacerdote que padecía cualquier tipo de tacha corporal no podía oficiar, aunque fuera «hijo de Aarón». Ya el Levítico (21,16-23) da una lista muy minuciosa de tales defectos, pero las épocas posteriores también se mostraron sumamente ingeniosas al especificarlos. Hasta un total de ciento cuarenta y dos defectos físicos son los que pueden descalificar a un individuo

---

clase sacerdotal y no es necesario hacer su genealogía». Se supone que los sacerdotes en ejercicio, los levitas y los miembros del Sanedrín ya probaron su adecuada situación genealógica.

[19] Según la interpretación habitual del texto de Lv 21,4, estaba expresamente prohibido el luto por la esposa. Si bien en este caso son cuestionables tanto el texto como su interpretación, lo cierto es que la esposa no aparece incluida entre las excepciones. Tampoco la nombra Filón, *De Spec. Leg.* I (112) ni Josefo, *Ant.*, III,12,2 (277). Los rabinos, por otra parte, entienden que el término *š'rw* de Lv 2,12 alude a la esposa, y suponen que 21,4 se refiere al duelo por una esposa ilegal. Cf. Ps. Jon. y Sifra, *in loc.* Maimónides, *Hilkhoth Ebel*, II,7, versión inglesa, *The Commandments* II (1966) sec. 166, sobre los sacerdotes; sec. 168, sobre el sumo sacerdote. Cf. E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Law* (1944) 23-55.

[20] En la comunidad de Qumrán se explica que las personas aquejadas de un defecto físico queden excluidas de los cargos por la presencia de los ángeles de santidad en medio de ella. Cf. 1QSa 2,5-9.

para el ejercicio del sacerdocio[21]. Sin embargo, los sacerdotes que por cualquiera de estos motivos se veían incapacitados para ejercer su oficio no quedaban excluidos por ello de la participación en los emolumentos[22].

Nada se establece en la Torá acerca de la edad en que había de ser admitido el sacerdote al ejercicio de sus funciones. Posiblemente era la misma para sacerdotes y levitas, pero tampoco hay datos firmes para los segundos en el Antiguo Testamento[23]. La tradición rabínica establece que el sacerdote era apto para el ejercicio de sus funciones cuando eran notorios en su persona los primeros signos de que había alcanzado la edad viril, pero de hecho no era admitido hasta que había cumplido los veinte años[24].

Cuando un candidato cumplía todos estos requisitos y era examinado y admitido por el Sanedrín en reconocimiento de que

---

[21] Cf. *Blemish*, en JE III, 241-42; *Enc. Jud.* 4, cols. 1081-84. Cf. en general, Filón, *De Spec. Leg.*, I (80-81); Josefo, *Ant.*, III,12,2 (276-77); Bek. 7. Se acostumbraba a llamar a un sacerdote por su enfermedad. Así, entre los antepasados de Josefo se contaban Simón, «el Tartamudo», y Matías, «el Jorobado»; cf. *Vita*, 1 (3-4). Entre los sumos sacerdotes se cuenta un José hijo del «Mudo» *(bn 'ylm)*; cf. p. 308, *supra*.

[22] Lv 21,22; Filón, *De Spec. Leg.*, I (117); Josefo, *Ant.*, III,12,2 (278); *Bello*, V,5,7 (228); Zeb. 12,1; Men. 12,10.

[23] Treinta años: Nm 4,3.23.30.35.39.43.47; 1 Cr 23,3. Veinticinco años: Nm 8,23-26. Veinte años: Esd 3,8; 1 Cr 23;24.27; 2 Cr 31,17. Cf. W. W. Baudissin, *Die Geschichte des alttestament. Prieterthums*, 167-68.

[24] Cf. bHull. 24b. En general, cf. P. Grünbaum, *Die Priestergesetze bei Flavius Josephus* (1887) 34-36. Dos pasajes de los manuscritos del Mar Muerto aportan datos complementarios. 1QSa 1,8-15 asocia las siguientes edades con la asunción de oficios seculares: a los veinte años se es miembro pleno de la congregación; a los veinticinco se puede ocupar un puesto entre los «fundamentos» de la secta; a los treinta ya se está cualificado para cargos superiores. CD 14, 6-9 especifica que «el sacerdote que enrola la congregación» y «el guardián de todos los campamentos» pueden ejercer estas funciones de dirigentes entre los treinta y los sesenta años y entre los treinta y los cincuenta respectivamente. En consecuencia, la edad de treinta años era el límite mínimo a partir del cual podía un individuo ejercer oficios sacerdotales superiores. Cf. Vermes, DSS 97-98, 104.

La misma exigencia socio-legal parece reflejarse en la presentación de Jesús por Lucas —e implícitamente en la de Juan, hijo de un sacerdote— al decir que era de «unos treinta años de edad» cuando dio comienzo a su vida pública (Lc 3,23).

era persona apta para el ejercicio del sacerdocio[25], era consagrado mediante un rito especial. Este acto solemne, según Ex 29 = Lv 8, consistía en 1) un baño de purificación; 2) entrega de las vestiduras sagradas; 3) una serie de sacrificios acompañados de nuevas ceremonias especiales: ciertas partes del cuerpo del candidato eran ungidas con sangre y toda su persona y sus vestiduras eran rociadas también con sangre. Otro rito consistía en «llenar las manos», es decir, en colocar sobre las manos del nuevo sacerdote ciertas porciones de la víctima sacrificada para indicar de este modo cuáles habrían de ser en el futuro sus deberes y sus privilegios sacerdotales. Otros pasajes (Ex 28,41; 30,30; 40,12-15; Lv 7,36; 10,7; Nm 3,3) mencionan además la unción, que el principal pasaje presenta como característica del sumo sacerdote únicamente[26]. La ceremonia duraba en total siete días (Ex 29,35ss; Lv 8,33ss). No sabemos exactamente cómo se desarrollaba en épocas posteriores este acto de consagración[27]. Es probable que la unción siguiera reservada como elemento distintivo al sumo sacerdote[28].

---

[25] Mid. 5,4.

[26] Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT* ([2]1976): 450-452. Sobre la ocupación del oficio sacerdotal, cf. E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im N.T.* (1951); M. Noth, *Amt und Berufung im Alten Testament* (1958). Sobre la unción, cf. H. Weinel, *mšyḥ und seine Derivate:* ZAW 18 (1898) 1-82; J. Wellhausen, *Zwei Rechtsriten bei den Hebräern:* ARW 7 (1904) 33-39; W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* ([2]1927) 233, 383-86; D. Lys, *L'onction dans la Bible:* «Études Théologiques et Religieuses» 29 (1954) 3ss; J. Morgenstern, *A Chapter in the History of the High-Priesthood*: AJSL 55 (1938) 187s, 196s; E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt*: BZAW 87 (1963). Cf. en general *Anointing,* en JE I 611-13; *Enc. Jud.* 3 cols. 27-31; IDB I, 138-39.

[27] Nada nuevo que sirva para esclarecer la cuestión aportan Filón, *De Vita Mos.,* II (141-58) o Josefo, *Ant.*, III,8,6 (206-7), puesto que se limitan a reproducir Ex 29 = Lv 8.

[28] Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT* ([2]1976): 511. Pero en los tiempos finales del segundo templo parece que no siempre fue ungido ni siquiera el sumo sacerdote, pues la Misná distingue entre sumos sacerdotes unidos y los que fueron consagrados mediante la imposición de las vestiduras sagradas. Cf. en particular Hor. 3,4; Makk. 2,6. En cualquier caso no tiene fundamento alguno la tradición que, sobre la base de bHor. 11b, afirma que la unción fue interrumpida a partir del exilio. El alejandrino Aristóbulo mencionado en 2 Mac 1,10 era «del orden de los sacerdotes ungidos» (ὄντι ἀπὸ τοῦ τῶν χριστῶν ἱερέων γένους). Dn 9,26 habla de un «ungido», refiriéndose probablemente al

El número de sacerdotes era tan elevado que resultaba imposible que todos ellos oficiaron al mismo tiempo. Ello obligaba a observar una rotación estricta. A tal fin, todo el cuerpo sacerdotal estaba dividido en veinticuatro familias o turnos[29]. Sobre su origen y organización dice lo siguiente la tradición rabínica[30].

«Cuatro turnos (*mšmrwt*) retornaron del exilio: Jedaías, Harim, Pašur e Immer... Se levantaron entonces los profetas que había entre ellos e hicieron veinticuatro suertes y las echaron en una urna. Y Jedaías se acercó y sacó cinco suertes, que incluyéndole a él hacían seis. Y se acercó Harim y sacó cinco suertes, que incluyéndole a él hacían seis. Y se acercó Pašur y sacó cinco suertes, que incluyéndole a él hacían seis. Y se acercó Immer y

---

sumo sacerdote Onías III; cf. J. A. Montgomery, *The Book of Daniel* (1927) 381. La unción, por consiguiente, era práctica habitual todavía en esta época; difícilmente hubieran interrumpido esta práctica los sacerdotes-reyes asmoneos. Es más verosímil que fuera abolida durante el período herodiano-romano. Además de los sumos sacerdotes ungidos, la tradición rabínica menciona al *mšwḥ mlḥmh*, es decir, sacerdote ungido como jefe de la guerra; Sot. 8,1; bYom. 72b, 73a. Cf. Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (1962) 208-9. Si podemos sacar alguna conclusión histórica a partir del libro de la Guerra de Qumrán, 1QM 9,9, en cuanto que se refiere al «óleo de la unción sacerdotal» (*šmn mšyḥt khwntm*) de los siete trompeteros sacerdotes, ello implicaría que aún se practicaba en general la unción, y no sólo para consagrar al sumo sacerdote. Sobre el uso metafórico de «ungir», cf. Vermes, *Jesus the Jew*, 158-59.

[29] Cf. D. Sperber, *Mishmarot and Ma'amadot*, en *Enc. Jud.* 12, cols. 89-93. J. Liver, *prqym btwldwt hkhwnh whlwyyh* (1968) 35-52; M. Avi-Yonah, *A List of Priestly Courses from Caesarea:* IEJ 12 (1962) 137-42. E. J. Vardaman, *Introduction to the Caesarea Inscription of the twenty-four Priestly Courses*, en *Studies in Memory of H. Trentham* (1946) 42-45; M. Avi-Yonah, *The Caesarea Inscription of the twenty-four Priestly Courses*, en *ibid.*, 46-57.

[30] jTaa. 68a. Cf. también tTaa. 2,1-2; bArak. 12b. La secta de Qumrán dividía su sacerdocio en veintiséis turnos o *mšmrwt*, cada uno de los cuales estaba destinado a oficiar dos veces por semana a lo largo del año (el calendario de la secta calculaba por años de cincuenta y dos semanas; cf. página 760 del vol. I. Cf. 1QM 2,2; Y. Yadin, *The Scroll of the War...*, 204-6; P. Winter, *The Twenty-Six Priestly Courses:* VT 6 (1956) 215-17; G. Vermes, *Discovery...*, 212-13; S. Talmon, *The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaean Desert:* «Script. Hier.» 4 (1958) 169-70. Sobre 4Q Mišmarot aún sin publicar, cf. J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (1959) 41, 107-10, 152. Cf. Str.-B. II, 55-68.

sacó cinco suertes, que incluyéndole a él hacían seis... Y fueron designados los jefes de los turnos *(r'šy mšmrwt)*. Y los turnos fueron divididos por casas de los padres *(bty 'bwt)*. Y había turnos de cinco, seis, siete, ocho o nueve casas de padres. En un turno de cinco casas, tres tenían un día de servicio cada una y dos, dos días de servicio cada una; en un turno de seis casas, cinco tenían un día de servicio cada una y uno tenía dos días de servicio; de siete, cada una tenía un día; de ocho, seis tenían un día cada una, dos juntas tenían un día; de nueve, cinco tenían un día cada una, cuatro juntas tenían dos días».

Estas noticias sobre el origen o, según el Talmud, la restauración de los veinticuatro turnos no constituyen una tradición independiente, sino que se basan simplemente en deducciones a partir de otros datos conocidos. Pero son esencialmente exactas. Cuatro familias sacerdotales retornaron del exilio con Zorobabel y Josué: los hijos de Jedaías, Immer, Pašur y Harim, un total de cuatro mil doscientos ochenta y nueve[31].

Estas cuatro familias constituían aún la totalidad del sacerdocio a la llegada de Esdras, como se deduce claramente de Esd 10,18-22[32]. Al mismo tiempo, ya en época de Zorobabel y Josué,

---

[31] Esd 2,36-39; Neh 7,39-42. La exactitud de las cifras aportadas para la época de Zorobabel es objeto de serias reservas. Cf. K. Galling, *The «Gola-List« according to Ezra 2/Nehemiah 7:* JBL 70 (1951) 149-58; idem, *Von Nabonidus zu Darius:* ZDPV 69 (1953) 42-64; 70 (1954) 4-32; A. L. Allrik, *The Lists of Zerubbabel (Nehemiah vii and Ezra ii) and the Hebrew Numeral Notation:* BASOR 136 (1954) 21-27. Téngase también en cuenta que Hecateo de Abdera, a comienzos del período helenístico, da como número total de sacerdotes judíos tan sólo el de mil quinientos en total; Josefo, *Apion.*, I,22 (188): καίτοι [φησίν,] οἱ πάντες ἱερεῖς τῶν Ἰουδαίων οἱ τὴν δεκάτην τῶν γινομένων λαμβάνοντες καὶ τὰ κοινὰ διοικοῦντες περὶ χιλίους μάλιστα καὶ πεντακοσίους εἰσίν. ¿Habría que incluir a las mujeres y los niños en la cifra bíblica de cuatro mil doscientos ochenta y nueve? A. Büchler, *Die Priester und der Cultus* (1895) 47ss afirma que Hecateo se refería únicamente a los que vivían en Jerusalén. Wellhausen, Kosters, Hölscher, Pfeiffer, Albright, Ahlemann, Bright, etc., han propuesto la opinión de que las listas han de ser consideradas como una estimación del número de habitantes de Judá en tiempos de Esdras y Nehemías. Sobre la opinión de que las listas son genuinas, cf. O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (1965) 550-51 y la bibliografía que allí se cita. Sobre este problema en conjunto, cf. también J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (1980) 185-190 y M. Stern, GLAJJ I, 42.

[32] Para un reciente estudio de la cronología de Esdras-Nehemías

se hace mención de veintidós grupos de sacerdotes con sus correspondientes «jefes» (Neh 12,1-7). Estos mismos grupos reaparecen bajo el sucesor de Josué, el sumo sacerdote Joaquín (Neh 12,12-21)[33]. Está claro que las cuatro familias se subdividían en veintidós unidades. En tiempos de Esdras aparece esencialmente la misma situación. A las cuatro familias sacerdotales ya instaladas en el país añadió otras dos Esdras al regresar con su grupo de exilados (Esd 8,2)[34]. Pero el número de grupos volvió a ser pronto el mismo que en tiempos de Zorobabel, es decir veintidós, como puede verse en la lista que da Neh 10,3-9. Sin embargo, de los nombres que aparecen en la última lista, sólo catorce se encuentran en las dos anteriores; todos los demás son diferentes (Neh 12,1-7.12-21). Ello significa que en el intervalo debieron de producirse cambios en la organización de los grupos, exigidos por la llegada de nuevas familias sacerdotales con Esdras, pero posiblemente también por otras circunstancias. Sin embargo, en el nuevo reajuste aparece el mismo número de grupos que antes, y así continuaría en conjunto durante los años siguientes.

En tiempos del Cronista, que proyecta la situación de su época sobre la de David, el número de grupos sube ya a veinticuatro (1 Cr 24, 7-18). Es cierto que en su enumeración apenas reaparece un tercio de las listas anteriores. Por consiguiente, a menos que los nombres del Cronista para los tiempos de David sean en partes ficticios, debieron de producirse nuevas e importantes alteraciones. Es cierto, sin embargo, que a partir de entonces permaneció inalterada la división en veinticuatro turnos. Josefo, en efecto, afirma que existían en sus tiempos[35], e incluso son mencionados ocasionalmente algunos de sus nombres (Yoa-

---

con abundante bibliografía, cf. J. A. Emerton, *Did Ezra go to Jerusalem in 428 B.C.?:* JThSt 17 (1966) 1-19: se considera más probable la fecha de 398 a.C. que la de 428 o la tradicional de 458 a.C.

[33] Sólo un nombre de la primera lista falta en la segunda (Hattuš). Los restantes veintiún nombres son idénticos, como se advierte claramente a pesar de las numerosas inexactitudes del texto. W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (1949) 192-93.

[34] Geršom y Daniel, mencionados aquí, son los nombres de dos familias sacerdotales; cf. Rudolph, *op. cit.*, 79s.

[35] *Ant.*, VII,14,7 (366): διέμεινεν οὗτος, ὁ μερισμὸς ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας. *Vita, 1 (2):* ἐμοί δ᾽ οὐ μόνον ἐξ ἱερέων ἐστὶν τὸ γένος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς πρώτης ἐφημερίδος τῶν εἰκοσιτεσσάρων, πολλὴ δὲ κἀν τούτῳ διαφορά, καὶ τῶν ἐν ταύτῃ δὲ φυλῶν ἐκ τῆς ἀρίστης. Cf. también Taa. 4,2; Sukk. 5,6-8.

rib: 1 Mac 2,1; 14,29; Abías: Lc 1,5)[36]. Lo sorprendente es que un pasaje de su *Contra Apión* —que ciertamente sólo se conserva en latín— habla Josefo de cuatro tribus o grupos («tribus») de sacerdotes[37]. Nos inclinaríamos a ver en ello una referencia a los cuatro clanes que retornaron con Zorobabel y a suponer que los adscribe al servicio del templo por rotación, pero sólo en términos generales. De otro modo habría que pensar en una corrupción del texto y en tal caso habría que leer veinticuatro en lugar de cuatro. No contradice a esta interpretación el hecho de que Josefo diga que cada uno de los grupos comprendía más de cinco mil sacerdotes. En efecto, en este número se incluían probablemente también los levitas (que a su vez estaban divididos en veinticuatro turnos, de forma que a cada turno de sacerdotes correspondía otro de levitas), así como las mujeres y los niños. Por otra parte, las cifras que da Josefo, como es bien sabido, han de tratarse con precaución.

En un calendario litúrgico de Qumrán, los nombres de los turnos sacerdotales sirven para designar las semanas del año en que oficiaba cada uno de ellos:

«El martes de (la semana de) Maasías: la Pascua. El domingo de (la semana de) Yeda[yas]: mecer la primera gavilla. El jueves de (la semana de) Seorim: la [segunda] Pascua. El domingo de (la semana de) Maasías: el día del Memorial (Año Nuevo). [El] viernes de (la *semana de) Yoyarib: el día de la Expiación. [El miércoles de (la semana de) Yeda*]yas: la fiesta de los Tabernáculos».

En otro pasaje se hace referencia también a Yejesekel[38].

---

[36] También se mencionan Yoarib y Yedayas; B.Q. 9,12. Se dice que el turno de Yoarib estaba oficiando cuando fue destruido el templo; bTaa. 29a. Cf. Derenbourg, *Essai,* 291. El turno de Bilga se menciona en Sukk. 5,8, mientras que los nombres propios Βελγᾶς y Δαλαῖος aparecen en Josefo, *Bello,* VI,5,1 (280); Bilga es el turno decimoquinto y Delayas es el vigésimo tercero. Una familia llamada Jezir *(ḥzyr),* presumiblemente la familia sacerdotal de este mismo nombre (1 Cr 24,15), es mencionada en una inscripción sepulcral fechada hacia el período herodiano y descubierta por M. de Vogüé, «Rev. Archéol.» n.s. 9 (1864) 200-9. Cf. también S. A. Cooke, *Text-book of North-Semitic Inscriptions* (1903) n.° 148; CIJ n.° 1394. Sobre una segunda mención de este mismo nombre de familia, cf. CIJ n.° 1395. N. Avigad, *mṣbwt qdwmwt bnḥ qdrwn* (1954) 37-78.

[37] C. *Apion.*, II,8 (108): «Licet enim sint tribus quattuor sacerdotum, et harum tribuum singulae habeant hominum plus quam quinque milia, fit tamen obseruatio particulariter per dies certos; et his transactis alii succedentes ad sacrificia ueniunt...».

[38] Cf. J. T. Milik, *Le travail d'édition des manuscrits du désert de*

Unos poemas litúrgicos palestinenses de los siglos VI y VII d.C. indican las bases galileas de los veinticuatro turnos sacerdotales[39]. La existencia de una lista semejante en el siglo III/IV d.C. está atestiguada por tres fragmentos de una inscripción grabada en mármol y descubierta en Cesarea. Las líneas reconstruidas dicen:

«El 17.º turno Hezir: *Mamliaḥ*
El 18.º turno Afases: *Nazaret.*
El 19.º turno Petahiah: *Aklah Arab.*
El 20.º turno Jehezel: *Migdal Nunaya*»[40].

Cada una de las veinticuatro secciones estaba a su vez subdividida en otras.

Su número variaba de cinco a nueve para cada turno, contando con que la tradición talmúdica antes citada (cf. p. 328-29, *supra*) sea digna de confianza. A las secciones principales se da la designación general, de *mḥlqwt* (clases; así 1 Cr 28,13.21; 2 Cr 8,14; 23,8; 31,2.15-16) o de *byt ʾbwt* (casas de padres; así 1 Cr 24,4.6), en cuanto que cada una está formada por una familia, o *mšmrwt* (vigilantes; así Neh 13,30; 2 Cr 31,16), por cuanto eran responsables del servicio del templo. Las subdivisiones, atestiguadas en la literatura posbíblica, son llamadas *bty ʾbwt*. Lo cierto es que se hizo habitual la norma de distinguirlas designando la división principal como *mšmr* y la subdivisión como *byt ʾb*[41]. Esta distinción no se funda necesariamente en el signifi-

---

Juda, en *Volume du Congrès-Strasbourg 1956, Suppl.* VT 4 (1957) 25. Los extractos de 4Q se dan en transliteración:

b3 [b] mʿwzyh hpsḥ
[b1] bydʿ [yh] hnp h [ʿmr]
b5 bsʿrym hpsḥ [hšny]
b1 byšwʿ ḥg hšbwʿym
[b]4 bmʿzyh ywm hzkrwn
[b]6 bywyryb ywm hkpwrym
[b4 bydʿ]yh ḥg hswkwt

Cf. también Milik, *Ten Years of Discovery...*, 108-9.

[39] Cf. el estudio de Rabin en P. Kahle, *Masoreten de Westens* I (1930) 81-87, 1*-59* *ʾ-k*ʼ. Cf. S. Klein, *Galilee* (ed. Y. Elitzur, 1967) 64-65.

[40] Cf. M. Avi-Yonah, *A List of Priestly Courses from Caesarea:* IEJ 12 (1962) 137-39. El autor indica que ésta es la primera referencia, y la única epigráfica, a Nazaret.

[41] Esta distinción es particularmente evidente en Taa. 2,6,7. Cf. también los pasajes citados en p. 328-29, *supra;* jHor. 48b y tHor.

cado de los mismos términos. En efecto, del mismo modo que *mšmr* puede designar una división de un servicio, también *byt 'b* puede referirse a cualquier grupo familiar, grande o pequeño[42]. Así, como ya se ha observado, el Cronista se refiere aún a las divisiones principales como *byt 'bwt* (abreviado en Neh 12,12 como *'bwt*). Pero más tarde se introduce una distinción tajante del modo dicho. En griego, la división principal es llamada πατρία o ἐφημερία o ἐφημερίς y la subdivisión, φυλή[43].

Tanto los turnos como las subdivisiones estaban presididos por un jefe. En el Antiguo Testamento se llama *śrym* (príncipes)[44] o *r'šym* (cabezas)[45] a los de los conjuntos principales. Más tarde, la segunda designación *(r'š hmšmr)* parece haber sido la única comúnmente adoptada, mientras que *r'š byt 'b* se reservó para el jefe de una subdivisión[46]. Por otra parte, también aparecen «ancianos» junto con *zqny khnym*[47] y *zqny byt 'b*[48].

No todos los turnos gozaban del mismo prestigio. A pesar de la igualdad formal debida a la rotación regular del servicio, los turnos en que eran elegidos el sumo sacerdote y otros dignatarios importantes debieron de ser los más influyentes. Podemos, por consiguiente, dar plenamente fe a Josefo cuando afirma que

---

2,10, donde se afirma que el *r'š hmšmr* es de categoría superior al *r'š byt,* aparece también en Sukk. 5,6-8; Taa. 4,2 y Tam. 5,1 en el sentido de «turno» o «división para el servicio de una semana». Cf. también Bik. 3,12; Yeb. 11,7; B.Q. 9,12; Tem. 3,4 y Par. 3,11. *byt'b,* por otra parte, aparece con el significado de una subdivisión o división para el servicio de un día en Yom. 3,9; 4,1; Tam. 1,1; Mid. 1,8. La Regla de la Guerra de Qumrán menciona veintiséis *m'smrwt* de sacerdotes, levitas e israelitas laicos que prestan sus servicios en el templo de Jerusalén (1QM 2,2-4).

42 Cf. S. R. Driver, nota a Ex 6,14, en *The Book of Exodus* (1911) 46.

43 πατρία: Josefo, *Ant.*, VII,14,7 (366); πατριαί: *Ant.*, VII, 14,7 (364); ἐφημερία: Lc 1,5.8; ἐφημηρίς y φυλή: Josefo, *Vita,* 1 (2). Se menciona una φυλὴ 'Ενιαχείμ en Josefo, *Bello,* IV,3,8 (155).

44 *'sry hkhnym:* Esd 8,24.29; 10,5; 2 Cr 36,14. *śry qdš:* 1 Cr 24,5. Que *śrym* se identifica con *r'šy 'bwt* aparece claro especialmente en 1 Cr 15,4-12, donde ambas expresiones se utilizan para designar a los jefes de los turnos levíticos.

45 *r'šym lbyt 'bwt:* 1 Cr 24,4. *r'šy h'bwt:* Neh 12,12; 1 Cr 24,6 Cf. también Neh 11,13; 12,17.

46 Ambas expresiones figuran en tHor. 2,10; jHor. 48b. La prir aparece también en jTaa. 68a; la segunda, en Yom. 3,9; 4,1.

47 Yom. 1,5.

48 Tam. 1,1; Mid. 1,8.

suponía una gran ventaja pertenecer al primero de los veinticuatro turnos[49], es decir al de Yoyarib, del que procedían los sumos sacerdotes y príncipes asmoneos[50]. Dentro de cada uno de los turnos también se desarrollaron círculos particularmente influyentes. Las familias que vivían en Jerusalén sabrían el modo de hacerse con los cargos más importantes del templo, aquellos que conferían a quien los ocupara una mayor autoridad. Pero sobre todo durante el período romano, las familias privilegiadas de las que eran elegidos los sumos sacerdotes (cf. p. 313, *supra*) estaban integradas en una aristocracia situada muy por encima de los restantes sacerdotes. Las diferencias sociales eran tan marcadas que hacia el final del período que precedió inmediatamente a la destrucción del templo se dice que incluso los sumos sacerdotes despojaban por la fuerza a los demás sacerdotes de sus diezmos, hasta el punto de que éstos se veían reducidos a la miseria[51]. Como consecuencia, las posturas políticas fueron tan variadas al

[49] *Vita*, 1 (2): πολλὴ δὲ κἀν τούτῳ διαφορά = «Hay en esto además una gran ventaja».

[50] Se ha afirmado que la lista del libro de las Crónicas (1 Cr 24,7-18) no fue redactada hasta el período asmoneo. En cualquier caso, resulta llamativo que el turno de Yoyarib, al que pertenecían los Asmoneos, aparezca aquí a la cabeza, mientras que en las listas de Neh 12,1-7.12-21 ocupa un puesto relativamente subordinado y falta en la lista de Neh 10,3-9. J. Köberle, *Priestertum in A. T.*, en Herzog-Hauck, *Real-Enz.* 16 ([3]1905) 40: «La primacía del turno de Yoyarib tiene que ver probablemente con la subida al poder de los Macabeos, que pertenecían a aquella casa; 1 Cr 24, por consiguiente, ha de considerarse como material perteneciente a la época de los Macabeos»; A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés:* VT 7 (1957) especialmente 44-45; P. Winter, *Twenty-six Priestly Courses:* VT 6 (1956) 215-17; M. Avi-Yonah, *A list of Priestly Courses from Caesarea:* IEJ 12 (1962) 137-42; R. H. Pfeiffer (con reservas), *Introduction to the Old Testament* (1948) 794; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive* (1950) 637; O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (1965) 540, con crítica de esta opinión en R. Kittel, *Die Bücher der Chronik* (1902) 89; J. M. Myers, *I Chronicles* (Anchor Bible, 1965) 165: «El descubrimiento de un fragmento del libro Crónicas en Qumrán hace virtualmente imposible una datación en tiempos de los Macabeos de cualquier parte del libro de las Crónicas». Sin embargo, las pruebas sobre la base de Qumrán serían decisivas únicamente en el caso de que el versículo en cuestión estuviera atestiguado en un manuscrito que representara el tipo masorético de tradición.

[51] Josefo, *Ant.*, XX,8,8 (180-81); 9,2 (206-7). Cf. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* I ([2]1952) 272-73; J. Jeremias, *Jerusalén*, 45,116,125s.

estallar la revuelta que los sacerdotes inferiores se unieron a ella, mientras que los sumos sacerdotes hicieron cuanto estuvo en sus manos por calmar la tormenta[52].

Los «levitas», como ministros de segundo rango, han de distinguirse cuidadosamente de los sacerdotes propiamente dichos[53]. La diferencia entre unos y otros es aún desconocida en el Deuteronomio, donde aparecen los «levitas» como capacitados para participar en el servicio sacerdotal: «sacerdotes» y «levitas» son simplemente sinónimos (cf. en especial Dt 18,5; 21,5 y en general, 17,9.18; 18,1; 24,8; 27,9). La primera vez que aparecen como dos grupos distintos es en Ezequiel, si bien es probable que el profeta se apoyara en tradiciones que ya estaban vigentes durante la monarquía preexílica[54]. Según la legislación deutero-

[52] *Bello,* II,17,2-4 (408-21).

[53] Cf. en general W. W. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums* (1889) 28-36, 67-77, 79-84: A. Büchler, *Die Priester und der Cultus in letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels* (1895) 118-59; *Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen*: ZAW 19 (1899) 96-133, 329-44; G. A. Barton, *Levites*, en JE VIII, 49-50; H. P. Smith, *Priest, Priesthood* (Hebrew) en HERE X, 307-11. E. Auerbach, *Levi,* en EJ X, cols. 833-37. L. Steinberger, *Der Bedeutungswechsel des Wortes Levit* (1935); A. C. Welch, *Post-Exilic Judaism* (1935) 217-41; M. Gertner, *The Masorah and the Levites:* VT 10 (1960) 241-72. R. Abba, *Priests and Levites,* en IDB III, 876-89; R. de Vaux, *Instituciones del AT* (^{2}1976) 463-478, 500-504; J. Jeremias, *Jerusalén* (^{2}1980) 225-230; A. Cody, *A. History of Old Testament Priesthood* (1969) 146-74. Sobre la distinción habitual entre sacerdotes y levitas en Deuteronomio, cf. T. J. Meek, *Hebrew Origins* (1936) 119ss; G. T. Manley, *The Book of the Law* (1957) 104-7; J. A. Emerton, *Priests and Levite in Deuteronomy:* VT 12 (1962) 129-38. Sobre la tesis de que levita y sacerdote son equivalentes, cf. Baudissin, *Priests,* en HDB IV, 70b. En todos los documentos de Qumrán aparecen los levitas después de los sacerdotes, lo mismo cuando se trata de una cuestión de orden o precedencias («Los sacerdotes entrarán primero... luego los levitas y en tercer lugar todo el pueblo»: 1QS 2,11; cf. CD 14,3-5) que cuando se hace referencia explícita a una cuestión de autoridad («Los hijos de Leví ejercerán su oficio... bajo la autoridad de los hijos de Aarón»: 1QS 1,22). Aparte de sus funciones litúrgicas, los deberes de los levitas consistían en llevar la administración de acuerdo con los jefes laicos (1QS 1,21; 2,1; cf. 1 Cr 26,30-32); probablemente se encargaban también de aspectos de la enseñanza. Cf. G. Vermes, DSSE 16-25; G. Driver, *The Judaean Scrolls* (1965) 61-65.

[54] Cf., en general, J. Pedersen, *Israel* III/IV, 181; J. Bright, *History*^{2}, 162-63; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 470ss.

nomista, todos los santuarios fuera de Jerusalén fueron suprimidos. Pero los «levitas» que oficiaban en ellos —lo que equivale a llamarlos sacerdotes— no fueron privados de sus derechos sacerdotales; simplemente se les exigió que en adelante ejercieran sus funciones sólo en Jerusalén. Pero tal situación no podía durar mucho tiempo. El sacerdocio de Jerusalén no pudo ver con buenos ojos tal inmigración de colegas procedentes de la periferia. Por otra parte, los segundos se habían hecho culpables, en mayor medida que los sacerdotes de Jerusalén, de mezclar el culto del Dios de Israel con el de los dioses extranjeros. Ezequiel, por consiguiente, se limita a sacar las consecuencias de la legislación deuteronomista: prohíbe que los levitas provinciales oficien simplemente en el culto sacrificial. Este sería privilegio exclusivo de los levitas de la casa de Ṣadoq, es decir, del sacerdocio de Jerusalén. Sólo los hijos de Ṣadoq podrían en adelante «ofrecer grasa y sangre ante Dios» en el altar y penetrar en el santuario interior. A los restantes levitas se asignaban las tareas menos importantes del servicio de vigilancia o la de degollar los animales para el sacrificio, etc. Con ello se lograba además otra ventaja: los servidores gentiles del templo, que hasta entonces venían encargándose de las tareas más humildes, podrían ser a la vez excluidos totalmente del santuario (cf. en general Ez 44,6-16).

La organización iniciada por Ezequiel prevaleció esencialmente en todos los aspectos. La distinción que estableció el profeta entre sacerdotes, los «hijos de Aarón», y los restantes levitas aparece ya como establecida en el Código Sacerdotal. Sólo los primeros tienen derecho a oficiar en el altar y en el santuario (Nm 18,7). Los «levitas», por el contrario, son meros ayudantes de los hijos de Aarón «en todo el servicio del tabernáculo» (Nm 18,4). En consecuencia, pueden y deben ayudar a los sacerdotes en la gran variedad de los servicios y obligaciones que les incumben en el culto del templo, en la administración de los emolumentos y propiedades de los sacerdotes, en la preparación y presentación de los numerosos requisitos del culto sacrificial (para más detalles, cf. Parte III). Responsabilidad suya es degollar y preparar las víctimas sacrificiales, lo mismo en Ezequiel que más tarde en el libro de las Crónicas[55]. Unicamente les está

[55] 2 Cr 29,34; 35,11. De esos pasajes se sacaría la conclusión de que los levitas eran requeridos únicamente para degollar las víctimas cuando éstas se acumulaban en gran número. Cf. R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 791-92. Sobre las funciones de los levitas, cf. W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (1949) 91s. Como norma, ésta era también tarea de los sacerdotes. Legalmente, sin embargo,

vedado lo que tiene lugar en el altar o dentro del santuario (Nm 18,3; cf. en general Nm 3,5-13 y 18,1-7)[56].

estaba permitida incluso a los laicos, que efectivamente la llevaban a cabo con ocasión de la Pascua, por el número excesivo de víctimas, como se advierte por el testimonio claro de Filón y la Misná, cf. Filón, *De Vita Mos.*, II (224); *De Dec.*, 30 (159); *De Spec. Leg.* II,27 (145). Pes. 5,6; «Un israelita degollaba su propia víctima y el sacerdote recogía la sangre». Cf. Z. Fränkel, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik* (1851) 134; B. Ritter, *Philo un die Halacha*, 110ss. A Büchler, *Die Priester und der Cultus* (1895) 137-40. Ritter tiene razón al entender el acto de θύειν, que Filón atribuye a los laicos con ocasión de la Pascua, como alusivo únicamente al acto de degollar, no de llevar la víctima hasta el altar.

[56] La descendencia aarónica de los sacerdotes es ante todo un simple postulado dogmático del que nada puede deducirse con respecto al estado real de cosas durante el período posexílico. Es cierto, sin embargo, que el concepto de «hijos de Aarón» del Código Sacerdotal es más amplio que el de «hijos de Ṣadoq» de Ezequiel; cf. Baudissin, *Geschichte des alttestamentl. Priesterthums,* 107ss. Sobre los «hijos de Ṣadoq», cf. J. Le Moyne, *Les Sadducéens* (1972) 63-67; J. Liver, *The «Sons of Zadok the Priests» in the Dead Sea Sect:* RQ 6 (1967) 3-30. En el primero se incluyen los dos linajes de Eleazar e Itamar, sobre la base de que, de los cuatro hijos de Aarón (Ex 6,23), dos (Nadab y Abihú) fueron eliminados (Lv 10,1-2). Los «hijos de Ṣadoq» representarían únicamente el linaje de Eleazar (1 Cr 5,30-41); sobre los problemas que se plantean a propósito del linaje de Ṣadoq, cf. S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Books of Samuel* (^{2}1913) 283, sobre 2 Sm 8,17; R. de Vaux, *Instituciones* (^{2}1976) 479-482. En realidad, el Código Sacerdotal no se aventura a hacer de ellos el único grupo capacitado para el ejercicio de las funciones sacerdotales y juzga necesario ampliar un tanto el círculo. De hecho, entre los sacerdotes de las nuevas comunidades creadas después del exilio hallamos algunos procedentes del linaje de Itamar (Esd 8,2; 1 Cr 24); incluso en Qumrán, donde demonizaban los sadoquitas, se reconocía la legitimidad del linaje de Itamar; 1QM 17,3. En general, por consiguiente, prevaleció la teoría de Ezequiel, pero no en todos los casos particulares; cf. J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer,* 48.

En otro pasaje, con todo, que quizá sea secundario, pero está relacionado con el Código Sacerdotal (Nm 25, 10ss), únicamente Fineés, el hijo de Eleazar y padre del linaje sadoquita, recibe la promesa del sacerdocio eterno. De ahí que este pasaje represente de manera absoluta la postura de Ezequiel. Cf. de Vaux, *Instituciones,* 505-508. También merece tenerse en cuenta la propuesta de Jesús ben Sira, que hace remontar a la «alianza» con Fineés la exigencia de sus descendientes con respecto al «sumo sacerdocio» *(khwnh gdwlh);* Eclo 45,23-24 y 50,24 (en hebreo) y alaba a Dios por «haber elegido a los hijos de

Los levitas, al igual que los sacerdotes, formaban un estrecho círculo basado en la ascendencia familiar. Se suponía que eran descendientes de Leví, uno de los doce patriarcas de Israel (Ex 6,17-25; Nm 3,14-19; 4,34-49; 26,57-62; 1 Cr 5,27-6,66 y cap. 23). También en este caso, por consiguiente, era el nacimiento lo que decidía el derecho a participar en los derechos y deberes de una comunidad. Los «sacerdotes» ocupaban con respecto a los levitas la situación de una familia privilegiada dentro de la tribu en general. Aarón, en efecto, patriarca de los sacerdotes, era biznieto de Leví (Ex 6,17ss).

Hasta qué punto eran fluidas y flexibles estas teorías genealógicas se advierte sobre todo en la historia de los mismos levitas. Durante el período posexílico, los «levitas» en el sentido que hemos descrito se diferenciaban estrictamente de los cantores del templo, los porteros y los siervos del templo (*netinim*, «esclavos» en definitiva). Esta situación se mantuvo no sólo en tiempos de Zorobabel, sino también en los de Nehemías y Esdras (cf. en es-

---

Ṣadoq para sacerdotes» (Eclo 51,12. sólo en hebreo: *bwḥr bbny ṣdwq lkhn*). Sobre el tema de Aarón y los aaronitas en general, cf. L. Ginzberg, *Legends of the Jews* II, 331-36, 347-52; III, 119-24, 320-30; M. Guttmann, *Mafteaḥ Hatalmud* II (1919) 37-55; T. J. Meek, *Aaronities and Zadokites*: AJSL 45 (1929) 149-66; K. Möhlenbrink, *Die levitischen Überlieferungen des AT*: ZAW 52 (1934) 184-231; J. Morgenstern, *A Chapter in the History of the High Priesthood*: AJSL 55 (1938) 1-24, 360-77; C. F. North, *Aaron*, en IDB I, 1s. La distinción entre «hijos de Ṣadoq» e «hijos de Aarón» parece quedar oscurecida en los documentos de Qumrán, donde ambas designaciones se utilizan como sinónimas. En la Regla de la Comunidad, los miembros «se unirán, con respecto a la Ley y las posesiones, bajo la regla de los *hijos de Ṣadoq*, los sacerdotes, guardianes de la alianza» (1QS 5,2). Quienes solicitaban ser admitidos en la secta tenían que «retornar a todos los mandamientos de la Ley de Moisés de acuerdo con todo lo que ha sido revelado de ella a los *hijos de Ṣadoq*, los guardianes de la alianza» (*ibid.*, 5,8-9). Por otra parte, el candidato había de ser examinado con respecto a su conocimiento y prácticas de la Ley bajo la autoridad de los *hijos de Aarón*» (1QS 5,4). «Los *hijos de Aarón* son los únicos que tendrán autoridad en asuntos de justicia y propiedad» (1QS 9,7). La misma equivalencia está atestiguada en la Regla Mesiánica. Los jefes del laicado israelita están «[bajo la autoridad] de los *hijos de [Aa-r]ón*, los sacerdotes» (1QSa 1,15-16; cf. 1,23; 2,13) o «bajo la autoridad de los *hijos de Ṣadoq*, los sacerdotes» (1QSa 1,24; cf. 1,2; 2,3). Sobre el uso alegórico de «hijos de Ṣadoq» en el documento «sadoquita» o Regla de Damasco (CD 3,21-4,4), cf. J. Liver, *art. cit.*: RQ 6 (1967) 8-12.

pecial Esd 2,40-58 = Neh 7, 43-60; también Esd 2,70; 7,7.24; 10,23-24; Neh 7,1.73; 10,29.40; 12,44-47; 13,5.10). Poco a poco, sin embargo, los cantores del templo y los porteros se fueron incluyendo entre los «levitas». La inclusión de los cantores del templo en el grupo de los levitas se presupone ya en la revisión de diversas porciones del libro de Nehemías[57]. Más adelante se otorgó la misma distinción a los porteros; el Cronista consigna deliberadamente ambas categorías en el grupo de los levitas y los hace descender también de Leví[58]. Los cantores del templo subieron aún más de categoría poco antes de la destrucción del santuario, cuando el rey Agripa II, con aquiescencia del Sanedrín, les permitió llevar ropas de lino semejantes a las que vestían los sacerdotes[59].

Sobre las ocupaciones de los «levitas» que no eran ni cantores del templo ni porteros, poco más de lo dicho es lo que se sabe (cf. p. 336, *supra*). Eran ayudantes de los sacerdotes en los diversos servicios[60].

Al igual que los sacerdotes, también los *levitas* estaban divididos en turnos de servicio. Pero su historia es aún más oscura

[57] Neh 11,15-19.22.23; 12,8-9.24-25.27-29. Aquí son clasificados los cantores del templo simplemente como levitas, no así los porteros. Neh 11 y 12, por consiguiente, debieron de transmitirse en forma revisada que representaría una etapa intermedia entre la postura de las antiguas fuentes del libro de Nehemías y las del autor del libro de las Crónicas. Cf. Baudissin, *op. cit.*, 143s.

[58] Sobre la inclusión de los cantores del templo entre los levitas, cf. 1 Cr 15, 16ss; 23,3-5; 2 Cr 29,25, etc. Sobre los porteros, cf. 1 Cr 9,26; 15,18.23.24; 23.3-5. Sobre la ascendencia levítica de las tres familias de cantores del templo —Hemán, Asaf y Etán— cf. 1 Cr 6,16-32; sobre los porteros, que en parte al menos estarían en el mismo caso a través de Obededón, cf. 1 Cr 15,18. También en el libro de las Crónicas se diferencian todavía los *netinim* de los levitas; cf. 1 Cr 9,2. Sobre la institución de los esclavos del templo, cf. I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East* (1949) 99-106. En general, J. Köberle, *Die Tempelsänger* (1899); A. Büchler, ZAW (1899) 96-133; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* II (1962) 79-84; E. Gerson-Kiwi, *Musique dans la Bible*, en DB Supp. V, 1411ss; E. Werner, *Music*, en IDB III, 457-69; B. Bayer, H. Avenary, *Music*, en *Enc. Jud.* 12, cols. 559ss. Sobre los cantores del templo en el Próximo Oriente, cf. Mowinckel, *op. cit.*, 80, nn. 3, 4 y 5.

[59] Josefo, *Ant.*, XX,9,6 (216-17).

[60] De la escasez de noticias no ha de concluirse que esta categoría en su totalidad había dejado de existir por completo en tiempos del Cronista.

que la de los sacerdotes. Muy pocos retornaron del exilio con Zorobabel y Josué; setenta y cuatro en total, además de ciento veintiocho cantores del templo y treinta y nueve porteros (Esd 2,40-42; las cifras consignadas en el texto paralelo de Neh 7,43-45 difieren un tanto de las anteriores). Esdras trajo consigo sólo treinta y ocho «levitas», y ello a costa de vehementes exhortaciones por su parte (Esd 8,15-20). Esta falta de interés por regresar fue debida a la posición subordinada que ocupaban. Pero podemos dar por seguro que el número de los que regresaron se vio pronto incrementado por los que habían permanecido en el país. Es de creer, en efecto, que el número de los levitas deportados, por el hecho de vivir dispersos en todo el país, sería menor que el de los sacerdotes, que en aquella época se reducían de hecho a los miembros del sacerdocio de Jerusalén. De ahí que en la lista de los levitas y cantores del templo en tiempos de Zorobabel y Josué se consigne un número de familias mayor que las mencionadas a propósito del grupo encabezado por Zorobabel (Esd 2,40s; Neh 7,43s)[61]. Una lista del período de Esdras y Nehemías enumera ya setenta familias de levitas en el sentido estricto del término (Neh 10,10-14)[62]. Otra, probablemente de Nehemías también[63], cifra el número de levitas residentes en Jerusalén, e incluidos los cantores del templo, en doscientos ochenta y cuatro (Neh 11,15-18). Es de suponer que el número de los que vivían fuera de la ciudad, en las aldeas de Judea, sería considerablemente mayor (Neh 11,20.36)[64].

En tiempos del Cronista, parece que los levitas, al igual que

---

[61] Cf. J. M. Myers, *Ezra-Nehemiah* (Anchor Bible) 18-22, 146s.

[62] M. Noth, *The History of Israel* (^{2}1960) 329, y J. Bright, *A History of Israel* (^{2}1972) 396ss, consideran esta lista como una interpolación tardía.

[63] Sobre la fecha de esta lista, cf. F. Bertholet, *Die Bücher Esra und Nehemia* (1902) 82; W. Rudolph, *Esa und Nehemia* (1949) 185.

[64] En esta misma lista se da el número de 1.192 (Neh 11,10-14) como el de los sacerdotes que vivían en Jerusalén, mientras que el total se estima en torno a los 6.000 (según Esd 2,36-39 y 8,2; cf. p. 329s *supra*). Es de suponer que la proporción de los levitas que vivían en provincias en comparación de los residentes en Jerusalén sería aún mayor. En cualquier caso debía de haber más «levitas» que cantores del templo y porteros. En efecto, cuando el autor del libro de las Crónicas indica que en tiempos de David había 24.000 levitas propiamente dichos, 4.000 cantores del templo y 4.000 porteros (1 Cr 23,4-5), la proporción relativa debía de corresponder aproximadamente a la realidad existente en sus tiempos, independientemente de que las cifras estén muy abultadas.

los sacerdotes, estaban divididos en veinticuatro turnos. Este autor, que clasifica a los cantores del templo y los porteros como levitas, distingue sin embargo entre los tres grupos principales: levitas para el servicio del templo en general, cantores del templo y porteros (cf., por ejemplo, 1 Cr 23,3-5). Para el primer grupo da en 1 Cr 23,6-24 una lista de casas de padres *(byt 'bwt)* que, con algunas correcciones, suma un total de veinticuatro[65]. Los cantores del templo se dividen expresamente en veinticuatro turnos (1 Cr 25). En época posbíblica aparece ya firmemente establecida esta división de los levitas, de forma que cada turno de sacerdotes cuenta con su propio turno de levitas[66].

Al igual que en el caso de los sacerdotes, cada turno de levitas estaba presidido por un jefe *(r'šym)*[67] *(šrym)*[68].

Son muy escasos los datos seguros que poseemos acerca de los lugares de residencia tanto de los sacerdotes como de los levitas, ya que la legislación referente a las cuarenta y ocho ciudades levíticas se quedó casi totalmente en pura teoría (Nm 35;

---

[65] Cf. K. Möhlenbrink, *art. cit.:* ZAW (1934) 184ss. Nueve casas de padres para la familia de Geršom, nueve para la de Kohat y probablemente seis para la de Merari, es decir, si las tres casas de Šoham, Zakkur e Ibri, que faltan, se añaden a 1 Cr 24,26-27 y se suprime de 23,23 el nombre duplicado de Mahi. Sobre otros intentos de llegar al número de veinticuatro, cf. M. Berlin, *Notes on genealogies of the tribe of Levi:* JQR 12 (1900) 291-98. La reconstrucción del número veinticuatro en nuestra genealogía es considerada inadmisible por I. Benzinger, *Die Bücher der Chronik* (1901) 68, y R. Kittel, *Die Bücher der Chronik* (1902) 86. W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (1949), 155ss, afirma que todo este capítulo refleja una situación fluctuante, conforme a la época en que las filas de los levitas se vaciaron. Cf. también A. C. Welch, *Post-Exilic Judaism* (1935) 81-96. Sobre las veintiséis secciones levíticas de Qumrán, cf. n. 41, *supra.*

[66] Josefo, *Ant.*, VII,14,7 (367): ἐποίησε δὲ καὶ τῆς Ληουίτιδος εἴκοσι μέρη καὶ τέσσαρα καὶ κληρωσαμένων κατὰ τὸν αὐτὸν ἀνέβησαν τρόπον ταῖς τῶν ἱερέων ἐφημερίσιν ἐπὶ ἡμέρας ὀκτώ. Taa. 4,2: «Por consiguiente, los primeros profetas organizaron veinticuatro turnos *(mšmrwt)* y para cada turno había una *ma'amad (m'md)* en Jerusalén de sacerdotes, levitas e israelitas. Cuando llegaba el tiempo de que subiera su turno, los sacerdotes y los levitas acudían a Jerusalén, pero los israelitas se reunían [en las sinagogas de] sus ciudades y leían el relato de la creación...»

[67] Cf. Neh 12,22-23; 1 Cr 9,33-34; 15,12; 23,24; 24,6.31. Las secciones de cuyos jefes se trata en estos pasajes son, por supuesto, distintas unas de otras. Sobre Qumrán, cf. 1QS 2,2-3.

[68] Cf. 1 Cr 15,4-12; 2 Cr 35,9; 1QSa 2,1.

Jos 21)[69]. Lo cierto es que en la organización de la comunidad sólo a algunos de los sacerdotes y levitas les fue asignada residencia en Jerusalén; los restantes fueron dispersados por las ciudades y aldeas de Judea, muchos de ellos probablemente a corta distancia del centro. En la lista de Neh 11, 10-19, ya mencionada, se da como número de los sacerdotes residentes en Jerusalén el de mil ciento noventa y dos[70], mientras que los levitas y cantores del templo serían doscientos ochenta y cuatro, y ciento setenta y dos los porteros. Pero la suma total de los sacerdotes equivalía aproximadamente a cinco veces más, si no es que la superaba (cf. n. 61, *supra*). En el caso de las otras categorías, el número relativo de los residentes en provincias sería aún mayor. En cualquier caso, el hecho de que en las ciudades y aldeas de Judea vivían sacerdotes y levitas está repetida y positivamente atestiguado[71]. Sin embargo, en cuanto a los detalles de esta situación, no tenemos otros datos[72].

---

[69] Sobre las ciudades levíticas, cf. H. M. Nicolsky, *Asylrecht in Israel:* ZAW 48 (1920) 146-75; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (^{2}1946) 121-25; idem, *The List of Levitic Cities,* en *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (1945) 49-73; A. Alt, *Kleine Schriften* II (1953) 258ss, 294ss, 310ss, y M. Noth, *Das Buch Josua* (1953) 127ss. Y. Kaufmann, *Sepher Yehoshua* (1959) 270-82; B. Mazar, *The Cities of the Priests and Levites,* en Congress Volume, Supp. VII a VT (1960) 193-205; R. de Vaux, *Instituciones del AT,* 472-474, M. Haran, JBL 80 (1961) 45ss, 156ss. M. Greenberg, JAOS 88 (1968) 59ss; *Levitical Cities,* en *Enc. Jud.* 11, cols. 136-38; B. Z. Luria, *'ry hkhnym bymy byt šny* HUCA 44 (1973) 1-19 (sección hebrea).

[70] El pasaje paralelo, 1 Cr 9,10-13, da cifras ligeramente más elevadas.

[71] Esd 2,70; Neh 7,73; 11,3.20.36; 2 Cr 31,15.19.

[72] Cierto número de localidades en que se asentaron los cantores del templo aparece en Neh 12,27-29. Los Macabeos procedían de Modín (1 Mac 2,1). El sacerdote Zacarías vivía en la región montañosa de Judá (Lc 1,39). Según Orígenes, Betfagé era una aldea habitada por sacerdotes; cf. *Comment, in Matt.* (PG XVI, col. 17; Lommatzsch X, 532): ἑρμηνεύεσθαι δέ φαμεν τὴν Βηθφαγὴ μὲν οἶκον σιαγόνων (ἥτις τῶν ἱερέων ἦν χωρίον). Cf., en general, A. Büchler, *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels* (1895) 159ss.

II. LOS EMOLUMENTOS DE LOS SACERDOTES

Hasta la época del exilio, los emolumentos que recibían del pueblo los sacerdotes para su sustento eran muy modestos e incluso irregulares. Después del exilio, se incrementaron notablemente. Este simple hecho es indicio claro de lo mucho que ganó en poder y prestigio el sacerdocio con la reorganización de los asuntos de la nación después del exilio[1]. Este cambio, que produjo a los sacerdotes un aumento de sus ingresos materiales, fue también la base de unas más elevadas exigencias por su parte. Los escribas y rabinos posteriores, que no siempre estuvieron bien dispuestos hacia los sacerdotes, resultaron incapaces de alterar esta situación, ya que la ley sacerdotal se había convertido desde mucho tiempo atrás en ley divina. Lo cierto es que precisamente por esta razón contribuirían aún más los mismos escribas a aumentar los ingresos de los sacerdotes. Se daba por supuesto que un hombre se aseguraba la protección divina en la misma medida en que observara los preceptos de la Torá, y de ahí que los mandamientos fueran casi siempre interpretados en un sentido favorable a los sacerdotes. Consecuencia singular de todo ello fue que una época en que se había empezado a mirar con cierta desconfianza a los sacerdotes se consolidara y reforzara a pesar de todo el poder sacerdotal.

En tiempos anteriores al exilio no había emolumentos fijos para los sacerdotes, es decir, que éstos no percibían ingresos como no fuera en relación con los sacrificios, y mucho menos en forma de un impuesto. Había ofrendas a los sacerdotes con ocasión de los sacrificios y en relación con éstos[2]. Un hombre ofrecía a Dios los productos selectos de sus campos y los primogénitos de sus ganados. De esta ofrenda se tomaba una parte para quemarla sobre el altar y otra parte correspondía al sacerdote, pero la mayor de todas revertía al oferente mismo, que la consumía en un alegre banquete sacrificial. Cuando vemos que la más antigua legislación (J) exige que se lleve a presencia del Señor lo mejor que han producido los campos y los primogénitos de los

---

[1] Se ha hecho posible una visión correcta de estos temas a través de la crítica del Pentateuco a partir de J. Wellhausen, *Geschichte Israels* I, 156-64 = *Prolegomena* (5.ª ed.) 149-56. Para avances subsiguientes, cf. C. R. North, *Pentateuchal Criticism*, en H. H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study* (1951) 48-83; O. Eissfeldt, *Introduction* (1965) 155-241.

[2] R. de Vaux, *Instituciones del AT* (^{2}1976) 487-490.

ganados (primogénitos de los ganados: Ex 13,1-16; 22,29; 34,19-20; primicias de los campos: Ex 22,28; 23,19; 34,26), ha de entenderse en el sentido dicho[3]. Las leyes del Deuteronomio relativas al mismo tema son absolutamente claras e inequívocas. Nada sabe este libro acerca de ofrendas de diezmos o de primogénitos a los sacerdotes. El diezmo del fruto de la tierra, por supuesto, tenía que dejarse aparte y ser llevado al santuario de Jerusalén, pero no era entregado al sacerdote, sino que era consumido por los oferentes; los sacerdotes —es decir, los levitas— y los pobres lo recibían una sola vez cada tres años (Dt 14,22-29; 26,12-15; cf. también 12,6; 11,17-19). Lo mismo se hacía con los primogénitos, concretamente los del ganado vacuno y lanar, que habían de ser ofrecidos en el santuario de Jerusalén, pero eran consumidos allí por sus propietarios en el curso de un banquete sacrificial (Dt 15,19-23; cf. también 12,6.17-19; 14,23). De todo ello recibían los sacerdotes únicamente algunas porciones: la *r'šyt*, lo mejor del producto de los campos (Dt 18,4; 26,1-11) y únicamente las paletillas, las quijadas y el cuajar de las víctimas sacrificadas (Dt 18,3). Aparte de esto, sólo se menciona como porción para el sacerdote la primera lana del esquileo (Dt 18,4).

Las normas establecidas por Ezequiel vienen a confirmar estas observaciones (44,28-30). También Ezequiel, que era sacerdote y que ciertamente estaba a favor de las aspiraciones sacerdotales, nada dice del pago de diezmos o de ofrendas de primogénitos a los sacerdotes. Sus exigencias son claramente más altas que las del Deuteronomio, pero en general se sitúan en la misma línea. Mientras que el Deuteronomio asigna únicamente algunas porciones de las víctimas sacrificadas a los sacerdotes, Ezequiel exige que éstos reciban la totalidad de los sacrificios expiatorios, los penitenciales y las ofrendas de grano (Ez 44,29), así como «lo dedicado al Señor» (44,29) y finalmente la *r'šyt*, lo mejor de las primicias, de las ofrendas de todo tipo y la primicia de la molienda (44,30)[4].

[3] Queda abierta la cuestión, más delicada, de si Ex 13,11-16 y 34,19-20 forman parte del documento J o si fueron insertados por otra mano. Sobre la segunda hipótesis, cf. M. Noth, *Exodus, A. Commentary* (1962) 101ss. Sobre la primera, cf. G. Beer-K. Galling, *Exodus* (1939) 160s. Los versículos son asignados a la fuente L por O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse* (^{2}1962) 270*-71*, 274*-75*, 31-37, 55-58.

[4] Para una revisión de la cuestión del lugar que ocuparía Ezequiel entre el Deuteronomio y el Código Sacerdotal, cf. H. H. Rowley, *The Book of Ezekiel in Modern Study:* BJRL 36 (1953) 146-90.

Más elevadas que cuanto acabamos de decir son las exigencias del Código Sacerdotal, que en su revisión de los ingresos de los sacerdotes (Nm 18,8-32) coincide en muchos aspectos con Ezequiel, pero al mismo tiempo introduce como innovación más importante la ofrenda del diezmo y de los primogénitos. Al igual que Ezequiel, el Código Sacerdotal asigna a los sacerdotes los sacrificios expiatorios, los penitenciales y las ofrendas de grano o, en todo caso, la mayor parte de las últimas (Nm 18,9-10; para más detalles, cf. Lv 1-7). En cuanto a los sacrificios con los que el oferente quedaba en libertad de preparar un banquete sacrificial (los llamados *zbḥy šlmym*), los sacerdotes habrían de recibir el pecho y la paletila derecha (Lv 7,30-34), que son unas porciones considerablemente mejores que las asignadas a ellos por el Deuteronomio. También manda el Código Sacerdotal, nuevamente igual que en Ezequiel, que los sacerdotes reciban todo lo dedicado al Señor (Nm 18,14) y lo mejor, *rešit*, de los productos de la tierra: aceite, vino y grano (Nm 18,12). Pero a esta ofrenda de lo mejor *(rešit)* se añade ahora la de las primicias (*bkwrym;* Nm 18,13). Finalmente, como ingreso más esencial que excedía a todas las exigencias anteriores, están el diezmo (Nm 18,20-32) y los primogénitos (Nm 18,15-18). El diezmo, sin embargo, pertenecía en primer lugar a los «levitas», que a su vez estaban obligados a entregar una décima parte del mismo a los sacerdotes. El tributo de la molienda, destinado a los sacerdotes, que falta en la principal fuente para este tema, se menciona también en otro pasaje del Código Sacerdotal (Nm 15,17-21).

En tiempos de Nehemías estaban ya plenamente en vigor estas normas. Neh 10,36-40 anota que se entregaban los siguientes emolumentos: las primicias o *bikkurim* (10,36); lo mejor de los productos de la tierra, que en este pasaje, lo mismo que en el Código Sacerdotal, se diferencian claramente de las primicias y también del diezmo (10,38); el diezmo, lo mismo que en el Código Sacerdotal (10,38-40); los primogénitos (10,37) y el tributo de la molienda (10,38)[5].

Por diezmo se entiende aquí únicamente el de los frutos de los campos y de los árboles. Pero en un pasaje del Código Sacer-

[5] Cf. *First-Fruits,* en EJ V, 398-400; *Enc. Jud.* 6, cols. 1312-16. Una innovación digna de nota en el Código Sacerdotal consiste en la introducción del diezmo de los primogénitos como una tasa debida a los ministros del culto. El Talmud legitima la transferencia de los diezmos a los sacerdotes explicando que Esdras los reservó a los levitas por ver que eran muy pocos los deseosos de retornar; cf. bHull. 131b; bKet. 26a; bYeb. 86ab. Cf. G. F. Moore, *Judaism* II, 70-71.

dotal se exige además un diezmo del ganado (Lv 27,32-33). Es de suponer que esta exigencia aislada no pertenece al Código Sacerdotal original[6]. En tiempos del Cronista, parece que efectivamente se percibía el diezmo del ganado o, al menos, éste era uno de sus ideales (2 Cr 31,6). En época posbíblica, todo este pasaje (Lv 27,30-33) se entendía como referido al diezmo que prescribe el Deuteronomio.

Las prescripciones legales del Deuteronomio y del Código Sacerdotal no sólo formaban un todo en sentido literario, sino que en la práctica se combinaban entre sí. De ahí que la ley, en sus desarrollos posteriores, elevara aún más las exigencias, ya altas de por sí, establecidas en el Código Sacerdotal. Al diezmo levítico del Código Sacerdotal vino luego a unirse, simplemente como un «segundo diezmo», el prescrito en el Deuteronomio y que su propietario había de consumir ante Dios. Las normas contradictorias del Código Sacerdotal y el Deuteronomio acerca de las porciones de las víctimas sacrificiales que habían de entregarse a los sacerdotes se conciliaron ahora estableciendo que el primero aludía únicamente a los animales sacrificados, mientras que el segundo se ocupaba de los animales degollados para uso profano; según Lv 7,30-34, los sacerdotes recibirían el pecho y la paletilla derecha de los primeros; Dt 18,3, por su parte, les asignaba la paletilla, las quijadas y el cuajar de los segundos. Finalmente, a todos los tributos del Código Sacerdotal se añadió el otro exigido por el Deuteronomio (18,4), el de la lana. Este proceso de acumulación dio por resultado la siguiente lista de emolumentos sacerdotales, que podemos considerar plenamente en vigor en tiempos de Jesús[7].

---

[6] Cf. J. Wellhausen, *Geschichte Israels* I, 162 = *Prolegomena* (5.ª ed.) 155; M. Noth, *Leviticus, A Commentary* (1965) 202ss, especialmente 207-8; O. Eissfeldt, *Introduction* (1965) 189.

[7] Ya Filón ofrece una sinopsis en su tratado *De Spec. Leg.*, I, 27-32 (131-59); cf. también B. Ritter, *Philo und die Halacha* (1879) 114-26; S. Belkin, *Philo and the Oral Law* (1940) 76ss; G. Alon, *Jews, Judaism and the Classical World*, 89ss. Cf. también Josefo en los principales pasajes sobre el tema, *Ant.*, IV,4,4 (69-75), con que pueden cotejarse III, 9,1-4 (224-36): sobre las ofrendas sacrificiales; IV,8,22 (241): sobre las primicias. Aplicando un sistema artificial de recuento, los rabinos representaban los emolumentos de los sacerdotes como 24 en total; cf. tHall. 2,7-9; jHall. 60b; bB.Q. 110b; bHull. 133b. Varios de estos 24 emolumentos en cuestión aparecen ya enumerados en Hall. 4,9. Sobre los pasajes talmúdicos, cf. J. Pedersen, *Israel* III/IV, 299-375. Pueden verse interesantes paralelos en inscripciones fenicias de Marse-

I. La parte de los sacrificios reservada a los sacerdotes era:

1) Sacrificios expiatorios en su totalidad, al menos como norma, ya que en algunos casos especiales estaba mandado quemar las víctimas fuera del campamento[8].

2) Sacrificios penitenciales, también en su totalidad[9]. En ambos casos, únicamente se quemaba en el altar la grasa; la carne pertenecía a los sacerdotes.

3) Ofrendas de grano en su mayor parte, ya que sólo una pequeña porción se depositaba sobre el altar; el resto correspondía a los sacerdotes[10].

Estos tipos de sacrificio eran frecuentes, especialmente los de grano, que no sólo podían ofrecerse independientemente, sino que además eran complemento obligado de casi todos los sacrificios de animales[11].

4) A la misma categoría pertenecen también los doce panes

---

lla (CIS I, n.° 165; S. A. Cooke, *Text-Book of North-Semitic Inscriptions,* n.° 42; H. Donner y W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften,* n.° 69) y Cartago (CIS I, n.os 167-70; Cooke, *op. cit.*, n.° 43; Donner y Röllig, KAI n.° 74).

[8] Lv 5,13; 6,19.22s; Num 18,9.10; Ez 44,29; Josefo, *Ant.*, III,9,3 (230-32); Sifra a Lv 6,19ss (ed. Weiss, 32a). Sobre los sacrificios expiatorios y penitenciales en general, cf. Lv 4-7; M. Seligsohn, J. Z. Lauterbach, *Sacrifice,* en JE X, 615-25; P. Schötz, *Schuld-und Sündopfer im AT* (1930); L. Moraldi, *Espiazione sacrificiale e riti espiatori nell'ambiente biblico* (1956); T. H. Gaster, *Sacrifice,* en IDB IV, 147-59; R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice* (1964) 91ss; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (1967) 126-31; A. Rothkoff, *Sacrifice,* en *Enc. Jud.* 14, cols. 599-616.

[9] Lv 7,6-7; Nm 18,9-10; Ez 44,29; Josefo, *Ant.*, III,9,3 (231); Sifra a Lv 7,6-7 (ed. Weiss, 33b).

[10] Lv 2,3.10; 6,9-11; 7,9-10.14; 10,12-13; Nm 18,9-10; Ez 44,29; Josefo, *Ant.*, III,9,4 (235); τὴν δὲ λοιπὴν οἱ ἱερεῖς πρὸς τροφὴν λαμβάνουσιν ἢ ἑψηθεῖσαν ἐλαίῳ γὰρ συμπεφύραται ἢ γενομένων ἄρτων. Sobre las ofrendas de grano en general, cf. Lv 2 y 6,7-11. Cf. también Gaster, IDB IV, 150s; R. de Vaux, *Instituciones del AT,* 536, 546-548.

[11] Podemos hacernos una idea sobre la frecuencia de estos sacrificios leyendo las leyes sobre la impureza ritual y el modo de suprimirla (Lv 11-15; Nm 19). Por ejemplo, toda mujer después de dar a luz tenía que ofrecer en holocausto un cordero y una paloma como sacrificio de expiación o, si carecía de medios, dos palomas en holocausto y como sacrificio de expiación; Lv 12,1-8; Lc 2,24. En general, cf. J. Pedersen, *Israel* III/IV, especialmente 348-53.

de la proposición; se renovaban en el templo cada semana, y los que eran retirados pertenecían a los sacerdotes[12].

Los emolumentos de estas cuatro clases se consideraban «santísimos»; como tales, sólo podían ser consumidos en lugar sagrado, es decir únicamente en el atrio interior, y precisamente por los sacerdotes, es decir que de ellos no podían participar sus parientes[13].

Las normas no eran tan rígidas en cuanto a la parte percibida por los sacrificios de acción de gracias y los holocaustos.

5) De los *zbḥy šlmym*, es decir, las ofrendas que debían ser consumidas por el mismo oferente, conocidas como «sacrificios de acción de gracias» pero más propiamente como «sacrificios de comunión», los sacerdotes recibían dos partes: el pecho y la paletilla derecha. Podían ser consumidas estas porciones en cualquier «lugar puro», fuera del santuario por consiguiente, no sólo por los sacerdotes, sino por todas las personas pertenecientes a la clase sacerdotal, incluidas las esposas y las hijas[14].

6) Los *holocaustos*, que eran quemados totalmente sobre el altar, eran los que menos compensaban a los sacerdotes. Aun así, a ellos correspondían las pieles. Teniendo en cuenta la frecuencia con que se ofrecían los holocaustos, no le faltaba razón a Filón cuando afirmaba que éste era un buen ingreso[15].

---

[12] Lv 24,5-9; cf. también Josefo, *Ant.*, III, 10,7 (255-56); Mt 12,4; Mc 2,26; Lc 6,4. Sobre el sistema de distribución, cf. Sukk. 5,7-8 (el turno que se retiraba recibía la mitad y el curso que entraba en servicio, la otra mitad).

[13] Nm 18,10, y los pasajes citados en las notas procedentes: cf. también Josefo, *Ant.*, IV,4,4 (74-75).

[14] Lv 7,30-34; 10,14-15; Sifra a Lv 7,30-34 (ed. Weiss, 39ab). Filón, *De Spec. Leg.*, I,29 (145): παντὸς γὰρ ἱερείου προστέτακται δύο τοῖς ἱερεῦσιν ἀπὸ δυεῖν δίδοσθαι μελῶν, βραχίονα μὲν ἀπὸ χειρὸς δεξιᾶς, ἀπὸ δὲ τοῦ στήθους ὅσον πῖον. Josefo, *Ant.*, II,9,2 (229): τὸ δὲ στῆθος καὶ τὴν κνήμην τὴν δεξιὰν τοῖς ἱερεῦσι παρασχόντες. Sobre los sacrificios de acción de gracias en general, cf. Lv 3 y 7,11-21.28-34. A. Bertholet, *Zum Verständniss der ATlichen Opfergedanken:* JBL 49 (1930) 218-33; T. H. Gaster, *Sacrifices and Offerings, OT*, en IDB IV, 147ss; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (1967) 122-25.

[15] Lv 7,8; Sifra a Lv 7,8 (ed. Weiss, 53b); Zeb. 12,2-4; tZeb. 3,7-15. Filón, *De Spec. Leg.*, I,30 (151): Ἐφ' ἅπασι μέντοι καὶ τὰς τῶν ὁλοκαυτωμάτων, ἀμύθητα δὲ ταῦτ' ἐστί, δορὰς πρόσταττει τοὺς ὑπηρετοῦντας ταῖς θυσίαις ἱερεῖς λαμβάνειν, οὐ βραχεῖαν ἀλλ' ἐν

II. Aunque estas tarifas sacrificiales eran importantes, con todo constituían tan sólo la parte menos sustancial de los ingresos sacerdotales; lo cierto es que beneficiaban tan sólo a los sacerdotes oficiantes. El mayor volumen de ingresos procedía de los pagos efectuados independientemente de los sacrificios, que por consiguiente venían a ser una tasa para el sacerdocio. Se relacionaban en parte con los productos de la tierra y en parte con la cría de los ganados; su pago se hacía en especie o en la suma equivalente de dinero. Los emolumentos en concepto de frutos de la tierra eran de cuatro clases y habían de apartarse por el orden siguiente[16]:

1) Las primicias, *bkwrym*. Se ofrecían de las llamadas «siete especies», es decir las siete principales cosechas de Palestina enumeradas en el Deuteronomio (8,8): trigo, cebada, uvas, higos, granadas, aceitunas y miel. Quienes vivían cerca de Jerusalén llevaban los productos frescos; los residentes en provincias, los llevaban secos. El pueblo acudía en procesión para presentar sus ofrendas en un ambiente que Filón y la Misná describen como una fiesta llena de alegría. Los habitantes del campo se reunían en las principales ciudades y desde éstas caminaban formando alegres columnas al son de las flautas hasta Sión. A la cabeza marchaba el toro destinado al sacrificio de comunión, con los cuernos dorados y coronado de ramas de olivo. Los sacerdotes principales de Jerusalén salían a recibir la procesión. El pueblo colocaba guirnaldas sobre los cestos que contenían las primicias y portaban éstos a hombros hasta el Monte del Templo; una vez allí, penetraban hasta el atrio. Hasta los más nobles tomaban parte en esta procesión, incluso el rey Agripa. Cuando el cortejo penetraba en el atrio, los levitas lo recibían cantando el salmo 30. Cada uno de los participantes entregaba entonces su cesto al

τοῖς μάλιστα πολυχρήματον δωρέαν. Josefo, *Ant.*, III,9,1 (227). B. Ritter, *Philo und die Halacha*, 126. También entre los griegos correspondía a los sacerdotes la piel de los animales sacrificados; lo mismo dice la primera tarifa sacrificial de Cartago (CIS I, n.° 167; Cooke, n.° 42; KAI n.° 74), mientras que según la de Marsella, que deriva también de Cartago (CIS I, n.° 165; Cooke, n.° 42; KAI n.° 69), pertenecía al oferente. Cf. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the O.T.* (^{2}1955) 502ss. Sobre los holocaustos en general, cf. Lv 1,3-17; W. B. Stevenson, *Hebrew 'olah and zebach Sacrifices*, en *Festschrift Betholet* (1950) 109-18; L. Rost, *Erwägungen zum israelitischen Brandopfer:* BZAW 77 (1958) 177-83; R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice* (1964) 27-51.

[16] Sobre el orden correcto, cf. Ter. 5,6-7.

sacerdote al tiempo que recitaba Dt 26,5-10; la ofrenda era depositada junto al altar[17].

2) Venía a continuación la llamada *terumah*. Distinta de las primicias, cuya oblación revestía un significado más bien simbólico-religioso y por ello mismo era de carácter diferente, la *terumah (trwmh)* era más bien un pago hecho a los sacerdotes en especie. Por *terumah* en sentido más estricto (ya que en el más amplio se llama *terumah* a cualquier cosa que «se sube», es decir a cualquier ofrenda presentada al santuario) entiende el judaísmo rabínico la ofrenda de los mejores frutos de la tierra y de los árboles hecha a los sacerdotes. Esta dádiva se refería no sólo a las «siete especies», sino a cualquier producto de los campos y de los árboles. Los más importantes en este caso eran también el trigo, el vino y el aceite. No se entregaba de acuerdo con una medida, peso o número fijados previamente[18]. Debía equivaler por término medio a una quincuagésima parte de los ingresos de la persona; una cuadragésima parte se consideraba un don generoso, y una sexagésima parte, algo mezquino[19]. Lo que se apartaba con destino a la *terumah* sólo podía ser consumido por los sacerdotes[20].

---

[17] Cf., en general, Nm 18,13; Neh 10,36; también Ex 23,19; 34,26; Dt 26,1-11; Josefo, *Ant.*, IV,8,22 (241). En la Misná, todo el tratado Bikkurim está dedicado al tema de las primicias. Cf. en especial Bik. 1,3 (sobre las «siete clases» de lo ofrecido) y 3,1-9 (descripción de la procesión festiva). Filón trata este tema en *De Spec. Leg.*, II,29 (162-75). J. A. MacCullock, *Firstfruits*, en HERE VI, 41s; O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnte im AT* (1917); A. Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion* (1927) 99, 174ss; H. H. Guthrie, Jr., *Tithe*, en IDB IV, 654ss.

[18] Ter. 1,7.

[19] Ter. 4,3. Cf. Jerónimo, *Comment. in Ezech.*, 45,13-14 (CCL LXXV, p. 682): «At vero primitiva quae de frugibus offerebant, non erant speciali numero definita, sed offerentium arbitrio derelicta. Traditionemque accepimus Hebraeorum non lege praeceptam, sed magistrorum arbitrio incolitam: qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus, qui minimum, sexagesimam: inter quadragesimam et sexagesiman licebat offerre quodcumque voluissent.

[20] Cf. en general Nm 18,12; Neh 10,38. Sobre las normas rabínicas, cf. el tratado Terumot. Filón, *De Spec. Leg.*, I, 27 (134); προστάττει καὶ ἀπὸ τῆς ἄλλης κτήσεως ἀπάρχεσθαι, καθ' ἑκάστην μὲν ληνὸν οἶνον, καθ' ἑκάστην δὲ ἅλωνα σῖτον καὶ κριθήν. Ὁμοίως δὲ ἐξ ἐλαιῶν ἔλαιον καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀκροδρύων ἡμέρους καρπούς. Josefo, *Ant.*, IV,4,4 (70): ἔτι δέ ἀπαρχὰς τὸν λαὸν δίκαιον τῷ θεῳ πάντων τῶν τῆς γῆς φυομένων καρπῶν ἐπιφέρειν.

3) Una vez separadas estas dos ofrendas, había que apartar la más importante y de mayor cuantía de todas, el diezmo. Los evangelios nos hacen entrever claramente con cuánto escrúpulo se observaba la ley referente al diezmo; hasta los productos menos valiosos, como la menta, el eneldo y el comino, se tenían en cuenta para pagar el diezmo (Mt 23,23; Lc 11,42). El principio que la Misná establece al respecto es como sigue: «Cuanto sirve de alimento y se cultiva y nace de la tierra está sometido al diezmo»[21]. Los ingresos por este concepto debían de ser considerables. Sin embargo, no se destinaba propiamente a los sacerdotes, sino a los ministros de segundo rango, los levitas. A ellos correspondía en primer lugar el diezmo, del que a su vez entregaban una décima parte a los sacerdotes[22].

Una vez deducido este diezmo levítico, el propietario tenía que apartar aún otra décima parte de sus ingresos, el llamado segundo diezmo. Sin embargo, este diezmo, junto con algunas otras ofrendas de carácter semejante, se empleaba en los banquetes sacrificiales del mismo donante en Jerusalén. No revertía en beneficio de los sacerdotes, por lo que no corresponde a este apartado[23].

G. B. Gray, *Numbers* (1903) 227-29; S. Belkin, *Philo and the Oral Law* (1940) 67ss; A. Vincent, *Les rites de balancement (tenoûphâh) et de prélèvement dans le sacrifice de communion de l'Ancien Testament*, en *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud* I (1939) 267-72; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (1967) 126.

[21] Maas. 1,1. Para más detalles, cf. Maas. 4,5-6; 5,8; sobre el diezmo del eneldo (ἄνηθον, *šbt*), cf. Maas. 4,5; sobre el del comino (κύμινον, *kmwn*), cf. Dem. 2,1.

[22] En general, cf. Nm 18,20-32; Neh 10,38-40; Filón, *De Vita Cont.*, 18 (95); *De Spec. Leg.*, I,82 (156-57); se alude también probablemente al diezmo en *De Spec. Leg.*, I,28 (141-42); Josefo, *Ant.*, IV,4,3-4 (68-69); el tratado misnaico Maasrot. B. Ritter, *Philo und die Halacha*, 122-24; A. Buchler, *Die priesterlichen Zehnten und die romischen Steuern in den Erlassen Caesars*, en *Steinschneider-Festchrift* I (1896) 91-109, versión inglesa: *The Priestly Dues...*, en *Studies in Jewish History* (1956) 1-23; O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnte im AT* (1917); W. R. Smith, *The Religion of the Semites* (1927) 244ss; A. Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion* (1927) 99, 174ss; S. Belkin, *Philo and the Oral Law*, 67ss; J. Pedersen, *Israel* III/IV (1940) 307-13; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 201-203, 487-490, 514-517,H. H. Guthrie, Jr., *Tithe*, en IDB IV, 654s; M. Wischnitzer, *Tithe*, en *Enc. Jud.* 15, cols. 1156-62.

[23] A la categoría de tasas que debía consumir en Jerusalén el mismo donante pertenecen:

4) La última ofrenda de los productos de la tierra era la llamada *ḥallah* (*ḥlh*), es decir la ofrenda de la masa (ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος; Rom 11,16). Según la Misná, cinco variedades de grano estaban sujetas a este tipo de ofrenda: trigo, cebada, es-

---

1) El *«segundo diezmo»*, según Dt 14,22-26; Lv 27,30-31 se entendía también en este sentido. Cf. Tob 1,7; Josefo, *Ant.*, IV,8,8 (205). El libro de los Jubileos, 32,10-14, habla detalladamente del segundo diezmo; la Misná le dedica todo el tratado Maaser Šeni. Cf. D. J. Bornstein, *Ma'aser Sheni,* en *Enc. Jud.* 11, cols. 652-54; J. M. Powis Smith, *The Deuteronomic Tithe:* AJT 18 (1914) 119-26; S. R. Driver, *Deuteronomy,* 166-73; Ch. Albeck, *Das Buch der Jubiläen und die Halacha* (1930) 30-32. Quienes vivían lejos de Jerusalén podrían convertir el segundo diezmo en moneda, añadiendo una quinta parte a su valor (Lv 27,31; M. Š. 4,3). Pero este dinero había de dedicarse exclusivamente a la adquisición de alimentos, bebidas y ungüentos que debían consumirse o usarse sólo en Jerusalén (Dt 14,26; M.Š. 2,1). W. T. McCree, *The Covenantal Meal in the OT:* JBL 45 (1926) 120-38; E. Bammel, *Das heilige Mahl im Glauben der Völker* (1950).

2) El *diezmo del ganado.* El único pasaje del Pentateuco en que se alude al diezmo del ganado (Lv 27,32-33) fue entendido por la legislación posterior en el sentido del «segundo diezmo», de forma que el animal apartado como diezmo había de servir para un banquete festivo. Cf. Zeb. 5,8; cf. los comentarios de Bartenora y Maimónides a Bek. 9,1. Es cierto que Filón parece incluir el diezmo del ganado entre los ingresos de los sacerdotes; cf. *De Vita Cont.*, 18 (95); *De Spec. Leg.*, I,28 (141), donde probablemente se alude al diezmo. Lo mismo Tob 1,6, según la recensión conservada en el Códice Sinaítico. Cf. J. Jeremias, *Jerusalén...*, 155, n. 130. El libro de los Jubileos asigna claramente el diezmo del ganado a los sacerdotes, que deberán consumirlo «ante Dios» (32,15; cf. también 13,26; 32,2.8). Para más detalles, cf. Bek. 9,1-8; M.Š. 1,2; 1,2; Šeq. 1,7; 3,1; 8,8; R.H. 1,1; Hag. 1,4; Zeb. 5,8; 10,3; Men. 9,6; Hull. 1,7. Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 516-517; J. Jeremias, *Jerusalén...*, 134-36.

3) Los *frutos del cuarto año del frutal y la viña.* Según Lv 19,23-25, los frutos de las nuevas plantaciones de árboles frutales y viñas se recogerían durante los tres primeros años, pero los frutos del cuarto año tenían que ser consagrados a Dios. Hasta el año quinto no podría disponer libremente de ellos su propietario. El libro de los Jubileos define con mayor precisión que los frutos del cuarto año han de ser llevados ante el altar y que el resto ha de ser consumido por «los servidores de la casa de Dios» (Jub 7,36; cf. R. H. Charles, *The Book of Jubilees* [1902] 64ss). Más tarde, sin embargo, se entendió que esta prescripción exigía que los frutos del cuarto año, al igual que el segundo diezmo, debían ser consumidos por el mismo propietario en Jerusalén. Cf. en especial Josefo, *Ant.*, IV,8,19 (227): τῷ δὲ τετάρτῳ τρυγάτῳ πᾶν τὸ γενόμενον, τότε γὰρ ὥριον εἶναι, καὶ συναγαγὼν

pelta, avena y centeno (?)[24]. La ofrenda había de hacerse no en forma de harina, sino de masa[25]. Para los ciudadanos privados, su monto se fijaba en una vigésimo cuarta parte; para los panaderos, en una cuadragésimo octava parte del total[26].

Las ofrendas de productos del ganado constituían el segundo

εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν κομιζέτω, καὶ σὺν τῇ δεκάτῃ τοῦ ἄλλου καρποῦ μετὰ τῶν φίλων εὐωχούμενος ἀναλισκέτω καὶ μετ᾽ὀρφανῶν καὶ χηρευουσῶν γυναικῶν. Cf. también, Filón, *De Vita Cont.*, 29 (150); Pea. 7,7; M.Š. 5,1-5; Orl. *passim;* Edu. 4,5 A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (1857) 181ss. A. Schwarz, *Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten* I (1893) 45-48; Jeremias, *Jerusalén...*, 156.

4) Finalmente, entre las ofrendas que no iban a parar a manos de los sacerdotes, se contaban también las *ofrendas para el pobre*, concretamente: *a*) el grano crecido en los linderos de los campos en tiempos de la cosecha y la rebusca (Lv 19,9-10; 23,22; Dt 24,19-22; Josefo, *Ant.*, IV,8,21 (231); Filón, *De Vita Cont.*, 17 (90-91); *Pea. passim.* *b*) el llamado *tercer diezmo o diezmo del pobre*. Según la norma en que se basa este diezmo (Dt 14,28-29; 26,12), sería de esperar que el diezmo del pobre se alternara con el segundo diezmo. En efecto, el Deuteronomio prescribe que el diezmo que habitualmente debía ser consumido por el propietario en presencia de Dios fuera asignado al tercer año al pobre. En este mismo sentido se expresa LXX de Dt 26,12: (ἐν τῷ ἔτει τῷ τρίτῳ) τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον δώσεις τῷ Λευίτῃ καί τῷ προσηλύτῳ τῷ ὀρφανῷ καὶ τῇ χήρᾳ. Pero en la práctica se añadía cada tercer año el diezmo del pobre al segundo diezmo (más exactamente, dos veces a lo largo de cada siete años, pues el año sabático no contaba). Cf. Tob 1,7-8; Josefo, *Ant.*, IV,8,22 (240); Pea. 8,2-9; Dem. 4,3-4; M.Š.; 5,6.9-10; Yad. 4,3. Los targumes palestinenses a Dt 14,28-29; 26,12. Jerónimo, *Com. in Ezech.* 45,13-14 (CCL LXXXV 682).

[24] Hall. 1,1. No está claro el significado de los dos términos *(šbwlt šw'l y špwn)*, habitualmente traducidos por «avena» y «centeno»: *špwn* = σίφων, σιφώνιον, en particular, significa probablemente algún tipo de avena.

[25] Hall. 2,5.

[26] Hall. 2,7. Cf., en general, Nm 15,17-21; Neh 10,38; Ez 44,30. Filón, *De Spec. Leg.*, I,27 (132): κελεύει γὰρ τοὺς σιτοπονοῦντας ἀπὸ παντὸς στέατός τε καὶ φυράματος ἄρτον ἀφαιρεῖν ἀπαρχὴν εἰς ἱερέων χρῆσιν, Josefo, *Ant.*, IV,4,4 (71): τούς τε πέττοντας τὸν σῖτον καὶ ἀρτοποιουμένους τῶν πεμμάτων αὐτοῖς τινα χορηγεῖν. El tratado misnaico Hallah; Sifra a Nm 15,17ss (ed. Weiss, 77b-78a); Hallah, en *Enc. Jud.* 7 cols. 1193-96; Ps. Jon. a Nm 15,20-21; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* IV, 52. Sobre una discrepancia entre Šammay y Hillel, cf. Edu. 1,2; A. Schwarz, *Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten* I (1893) 26-29.

capítulo importante de los emolumentos sacerdotales regulares. Eran de tres clases.

1) La más importante era la entrega del primogénito macho (es decir, del primogénito cuando concurría la circunstancia de que fuera macho). La Torá relaciona los preceptos relativos a esta ofrenda con los referentes a los hijos primogénitos. La más antigua legislación (J y D) prescribe ya que el primogénito macho del ganado sea consagrado a Dios, es decir, sacrificado y consumido en un banquete sagrado (Ex 13,11-16; 22,28-29; 34,19-20; Dt 15,19-23). La legislación convierte esta ofrenda en emolumento de los sacerdotes (Ex 13,1-2; Lv 27,26-27; Nm 18,15-18; Neh 10,37). En ambos casos, a los primogénitos del ganado se añaden los del hombre, que se consideran pertenecientes por igual a Dios y que por ello han de ser rescatados. Aparte de la distinción entre animales puros e impuros, con respecto a los primogénitos existían las siguientes normas más concretas[27]:

a) El primogénito del ganado puro y apto para el sacrificio, es decir toros, carneros y machos cabríos, era entregado en especie. Si no tenía defecto alguno, era sacrificado: la sangre se asperjaba sobre el altar y se quemaba sobre éste la grasa[28]. La carne era comida sólo por miembros de la clase sacerdotal, incluidas las mujeres, en cualquier lugar de Jerusalén (Nm 18,17-18; Neh 10,37; Ex 22,29; 34-19; Dt 15,19-20)[29]. Si el animal tenía algún defecto, no dejaba por ello de pertenecer a los sacerdotes, pero había de ser tratado como alimento profano (Dt 15,21-23)[30].

b) El primogénito de los animales impuros —en particular, según Filón, el caballo, el asno y el camello, y en estos casos, como siempre, sólo el primogénito macho— había de ser rescatado mediante el pago de una suma de dinero conforme a la valoración hecha por los sacerdotes, añadiendo un quinto (Nm 18,15; Neh 10,37; Lv 27,27). El asno tenía que ser rescatado mediante el

---

[27] La práctica subsiguiente combinó las disposiciones de J y D con las de P, interpretándolas conforme a las normas de la última.

[28] De ahí que la Misná designe también al primogénito como «santo», pero sólo en segundo grado, *qdšym qlym*, como el cordero pascual y el diezmo del ganado; cf. Zeb. 5,8.

[29] En Dt 15,20, el «tú» se entiende dirigido a los sacerdotes, no (como era el sentido original) a los israelitas.

[30] En estos casos, los sacerdotes podían vender la carne a los que no lo eran, y éstos podían consumirla; cf. Bek. 5,1; cf. nota de Danby.

pago de un cordero (Ex 13,13; 34,20). Josefo da la noticia de que este rescate se hacía mediante el pago de una tasa fijada de un siclo y medio por cada animal.

c) El hijo primogénito, es decir el primer hijo varón que tuviera una mujer, había de ser «rescatado» a la edad de un mes mediante el pago de cinco siclos (Nm 18,15-16; cf. Nm 3,44ss; Neh 10,37; Ex 13,13; 22,28; 34,20). No era necesario presentar al niño en el templo, como suele suponerse a partir de Lc 2,22[31]. Como en dicho pasaje se observa expresamente, los siclos se entendían en moneda tiria[32]. Esta tasa se imponía a pobres y ricos por igual[33].

---

[31] En contra, cf. L. Löw, *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur* (1875) 110ss.

[32] Bek. 8,7; cf. p. 101, n. 210, *supra*. Un siclo en moneda fenicia (= hebrea antigua) de la variedad tiria, acuñado entre 126 a.C. y 56 d.C., tenía por término medio un peso de 14,2 gr de buena plata. Cf. A. Kindler, *Shekel*, en *Enc. Jud*, 14, cols. 1347-48; sobre el uso de las monedas tirias, cf. vol. I, 32s, y p. 101, *supra*. En consecuencia, 5 siclos equivaldrían a 71 gramos (unas 2 1/2 onzas de plata). La legislación antigua (Ex 13,13; 34,20) prevé indudablemente un rescate no en dinero, sino mediante una víctima sacrificial. Sobre el «rescate» en Qumrán, cf. p. 361, n. 52, *infra*.

[33] Cf., en general, Filón, *De Spec. Leg.*, I,27 (135-36, 139): Τρίτον ἐστὶ γέρας τά πρωτότοκα ἀρρενικὰ καὶ πάντα τῶν χερσαίων ὅσα πρὸς ὑπηρεσίας καὶ χρῆσιν ἀνθρώπων. Ταῦτα γὰρ κελεύει διαδίδοσθαι τοῖς ἱερωμένοις ἀνθρώποις. βοῶν μὲν καὶ προβάτων καὶ αἰγῶν αὐτὰ τὰ ἔκγονα, μόσχους καὶ κριοὺς καὶ χιμάρρους, ἐπειδὴ καθαρὰ καὶ πρὸς ἐδωδὴν καὶ πρὸς θυσίας ἐστί τε καὶ νενόμισται· λύτρα δὲ κατατιθέναι τῶν ἄλλων ἵππων καὶ ὄνων καὶ καμήλων *καὶ τῶν παραπλησίων μὴ μειοῦντας τὴν ἀξίαν. Ἔστι δέ καὶ ταῦτα παμπληθῆ*... [Τὴν] δὲ τῶν πρωτοτόκων υἱῶν [καθιέρωσιν], ὡς ὑπὲρ τοῦ μήτε γονεῖς τέκνων μήτε τέκνα γονέων διαζεύγνυσθαι, τιμᾶται τὴν ἀπαρχὴν ἀργυρίῳ ῥητῷ, προστάξας ἴσον εἰσφέρειν καὶ πένητα καὶ πλούσιον. Cotejar con *De Vita Cont.*, 18 (95). Josefo, *Ant.*, IV,4,4 (70-71): τῶν τετραπόδων δὲ τῶν εἰς τὰς θυσίας νενομισμένων τὸ γεννηθὲν πρῶτον, ἂν ἄρσεν ᾖ καταθῦσαι παρασχεῖν τοῖς ἱερεῦσιν, ὥστε αὐτοὺς πανοικὶ σιτεῖσθαι ἐν τῇ ἱερᾷ πόλει· τῶν δ᾽ οὐ νενομισμένων ἐσθίειν παρ᾽αὐτοῖς κατὰ τοὺς πατρίους νόμους τοὺς δεσπότας· [τῶν τικτομένων] σίκλον καὶ ἥμισυ αὐτοῖς ἀναφέρειν, ἀνθρώπου δὲ προτοτόκου πέντε σίκλους.

Cf. el tratado Bekorot de la Misná. Z. Fränkel, *Über den Einfluss der palästinichen Exegese, etc.* (1851) 98s (sobre la traducción de Ex 13,13 y 34,20 en los LXX). B. Ritter, *Philo und die Halacha*, 118-22, 136s; L. Löw, *Die Lebensalter in der jüd. Literatur* (1875) 110-18, 390-92; G. B. Gray, *Sacrifice in the OT* (1925) 33-36, 86-93; G. Beer,

2) Los sacerdotes recibían tres porciones de todo animal sacrificado: la paletilla, las dos quijadas y el cuajar. En este sentido concretamente se interpretaba Dt 18,3, como referente a animales sacrificados para uso profano y no con destino al sacrificio ritual. Esta norma fue aceptada también por los intérpretes posteriores como referente tan sólo a animales aptos para el sacrificio: toros, carneros, machos cabríos[34].

3) Era obligado también entregar a los sacerdotes una ofrenda de los productos del esquileo, pero sólo en el caso de que una persona poseyera varias ovejas, dos según la escuela de Sammay y cinco según la de Hillel. El monto de la ofrenda se fijaba en cinco *sela* de Judea (= diez de Galilea)[35].

III. Además de los emolumentos regulares, los sacerdotes recibían innumerables ofrendas ocasionales y extraordinarias. Hablando estrictamente, en esta categoría se incluyen los

---

Exodus (1939) sobre Ex 13,1-2.13 y 34,20; J. J. Stamm, *Erlösen und Vergebung im AT* (1940); S. Belkin, *Philo and the Oral Law* (1940) 68-69; J. Pedersen, *Israel* I/II (1946) 193, 258-59, 399; A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im* NT (1950); I. Mendelsohn, *On the Preferential Status of the Eldest Son:* BASOR 156 (1959) 38-39; V. H. Kooy, *First-Born,* en IDB (1962) II, 270ss; B. Z. Schereschewsky, *Firstborn,* en *Enc. Jud,* 6, *cols.* 1306-12.

[34] Cf., en general, además de Dt 18,3, Filón, *De Spec. Leg.*, I,29 (147): Ἀπὸ δὲ τῶν ἔξω τοῦ βωμοῦ θυομένων ἕνεκα κρεωφαγίας τρία προστέτακται τῷ ἱερεῖ δίδοσθαι, βραχίονα καὶ σιαγόνα καὶ τὸ καλούμενον ἤνυστρον. Josefo, *Ant.*, IV,4,4 (74): εἶναι δὲ καὶ τοῖς κατ' οἶκον θύουσιν εὐωχίας ἕνεκα τῆς αὐτῶν ἀλλὰ μὴ θρησκείας ἀνάγκην κομίζειν τοῖς ἱερεῦσιν ἔνυστρόν τε καὶ χελύνιον καὶ τὸν δεξιὸν βραχίονα τοῦ θύματος. Cf. H. St. J. Thackeray, comentario en *Josephus* (Loeb) IV, 512, n. 6; cf. Hull. 10; bHull. 130a-4b; Sifre a Dt 18,3 (ed. Horovitz-Finkelstein, § 165, pp. 214-15). Jerónimo, *Epist. 64 ad Fabiolam,* 2: «Caeterum et alia tria, exceptis primitiis hostiarum, et de privato et de macello publico, ubi non religio sed victus necessitas est, sacerdotibus membra tribuuntur, brachium, maxilla et venter. El emperador Juliano en Cirilo, *Avd. Iulianum,* 306 F: Ἰουδαῖοι καὶ νῦν ἔτι... τὸν δεξιὸν ὦμον διδόασιν ἀπαρχάς τοῖς ἱερεῦσιν. Cf. B. Ritter, *Philo und die Halacha,* 124s. J. Wellhausen, *Gesch. Israels* I, 158s = *Prolegomena* (5.ª ed.) 151; S. Belkin, *Philo and the Oral Law,* 68.

[35] Cf., en general, Dt 18,4; Tob 1,6. Josefo, *Ant.*, IV,4,4, (71): εἶναι δὲ ἀπαρχὰς αὐτοῖς καὶ τῆς προβάτων κουρᾶς. Sifre a Dt 18,4 (ed. Horovitz-Finkelstein, § 166, pp. 275-76); Filón, *De Vita Cont.*, 18 (95) incluye por error este ingreso entre los diezmos.

numerosos sacrificios ofrecidos por una diversidad de razones (cf. pp. 347-348, *supra*), a los que pueden añadirse los siguientes:

1) Las ofrendas votivas, que podían ser de muchas clases. Un individuo podía consagrarse a sí mismo o a otro al santuario. La norma en estos casos era el rescate a cambio de dinero: cincuenta siclos por un varón y treinta por una mujer. También podían consagrarse al santuario los animales, casas y parcelas de tierra. Si los animales eran adecuados para el sacrificio, debían ser entregados en especie. En el caso de animales impuros, casas y tierras, podían ser rescatados por dinero bajo determinadas condiciones establecidas en detalle por la Torá[36].

2) El anatema, que era una ofrenda votiva que implicaba una consagración sin posibilidad de rescate al santuario. Todo lo que fuera consagrado al santuario de este modo (como anatema, *ḥrm*) quedaba de su propiedad, es decir que pertenecía a los sacerdotes, y ello en especie, lo mismo si se trataba de personas, animales o tierras[37].

3) Finalmente, la restitución de bienes robados o adquiridos de manera ilícita. Cuando era imposible devolverlos a sus legítimos propietarios, pertenecían a los sacerdotes[38].

Con respecto a los dos últimos casos, la Biblia establece claramente que los bienes en cuestión pertenecían personalmente a los sacerdotes. Las ofrendas votivas, en cambio, parecen haber sido utilizadas con fines cultuales en general[39]. Sin embargo, Josefo

---

[36] Cf. en general Lv 27; Dt 23,22-24. Josefo, *Ant.*, IV,4,4 (71); Mt 15,5; Mc 7,11. G. F. Moore, *Vows, Votive offerings*, en EB IV. Sobre los votos en Qumrán, cf. CD 16,13-16. Sobre Mt 15,5 y Mc 7,11 cf. Str.-B. I, 711. A. Wendel, *Das israelitisch-jüdische Gelübde* (1932); S. Belkin, *Dissolution of Oaths and the Problem of Anti-Social Oaths in the Gospels:* JBL 45 (1936) 227-34; S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine* (²1965) 115-43, 197-200; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 531-532, 587-588. Los siguientes artículos de IDB: H. H. Guthrie, Jr. *Corban* (I, 681); T. H. Gaster, *Sacrifices and Offerings* (IV, especialmente 149), y G. H. Davies, *Vows* (IV, 792s). M. Black, *An Aramaic Approach* (³1967) 139. Sobre la validez de los votos en el caso de las mujeres, cf. Nm 30; el tratado Nedarim de la Misná y Qumrán, CD 16,10-12.

[37] Cf. Lv 27,28; Nm 18,14; Ez 44,29. Cf. C. H. W. Brekelmans, *De Herem in het Oude Testament* (1959); M. Greenberg, *Herem*, en *Enc. Jud.* 8, cols. 344-50.

[38] Nm 5,5-8; CD 9,13-16.

[39] Šeq. 4,6-8: «Si un hombre consagra sus posesiones... y entre

menciona con seguridad entre los emolumentos sacerdotales el rescate en dinero de cincuenta o treinta siclos respectivamente cuando una persona se había consagrado a Dios[40]. También los rabinos contaban entre los veinticuatro tipos de ingresos para los sacerdotes, además del anatema y la reparación, el campo procedente de una herencia que fuera ofrecido como ofrenda votiva (Lv 27,16-21)[41].

Es imposible determinar con alguna seguridad en qué medida contribuían los judíos de la diáspora a estos ingresos[42]. Los impuestos sobre los productos de la tierra *(bikkurim, terumah,* etc.) se excluyen de hecho, ya que el sentido de los preceptos de la Torá no es que la tierra en general haya de pagar un tributo, sino sólo la tierra santa (si bien fueron formuladas ciertas excepciones por la casuística posterior con respecto a los territorios circunvecinos)[43]. En muchos puntos particulares, las opiniones de los

---

ellas hay ganado, macho o hembra, adecuado para el altar, según R. Eliezer: los machos se venderán para un holocausto y las hembras para un sacrificio de acción de gracias a quienes lo necesiten, y el dinero junto con las restantes posesiones pasarán al fondo para el sostenimiento del templo. R. Yošúa dice: los machos serán sacrificados como holocausto, las hembras se venderán a quienes las necesiten para sacrificios de acción de gracias, y con el dinero se harán holocaustos; las restantes posesiones pasarán al fondo para el sostenimiento del templo. Si un hombre consagra sus posesiones y entre ellas hay cosas aptas para el altar, como vino, aceite, harina o volátiles, según R. Eliezer, se venderán a quienes necesiten esta clase de sacrificios y con el dinero se harán holocaustos; las restantes posesiones pasarán al fondo para el sostenimiento del templo».

40 *Ant.*, IV,4,4 (73).

41 Cf. las referencias rabínicas recogidas en la n. 7, *supra.*

42 Cf. Hall. 4,7-11; Yad. 4,3; Hull. 10,1 (las tres porciones de los animales degollados han de entregarse lo mismo dentro que fuera de Palestina). Cicerón, *Pro Flacco,* 28/66-69; Filón, *De Spec. Leg.*, I,14 (77); *De Leg.*, 23 (156); 40 (312-16); Josefo, *Ant.*, XIV,7,2 (111-13); XVI,6,2-7 (162-73); XVIII,9,1 (312); Epifanio, *Haer.*, XXX,11; Cirilo, *Adv. Iulian.*, 306A. Los pasajes de Filón y Josefo se refieren sobre todo al tributo del didracma, pero no a éste sólo; cf. *Ant.*, XVIII,9,1 (312); τό τε δίδραχμον... καὶ ὁπόσα δὲ ἄλλα ἀναθήματα. Cf. Hoennicke, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (1908) 27ss; J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain* I (1914) 377ss; E. Bickerman, *Héliodore au temple de Jérusalem:* AIPhHOS 7 (1939-44) 14; J. R. Harris, *Hadrian's Decret of Expulsion of the Jews from Jerusalem:* HThR 19 (1926) 199-206; S. Safrai, *Relations between the Diaspora and the Land of Israel, en* JPFC I (1974) 188-91.

43 Sobre los residentes en Siria, cf. Dem. 6,11; Šebu. 6,2. 5-6;

expertos fluctuaban en cuanto a las obligaciones de la diáspora. Pero no cabe duda de que los judíos residentes en el extranjero cumplían con una gran parte de estas obligaciones; el extraordinario volumen de estas aportaciones constituía una rica fuente de prosperidad para los sacerdotes.

Tampoco es posible establecer claramente cómo se hacían estas ofrendas o en qué consistían. Muchas tasas, como la *ḥallah* y las tres porciones de carne de las víctimas degolladas no podían mantenerse, pues su envío a Jerusalén estaba fuera de cuestión. Pero en los lugares en que vivían sacerdotes les eran entregadas directamente[44]. En la medida en que ello fuera factible, sin embargo, la administración de estos ingresos estaba centralizada en Jerusalén. Allí eran llevados y desde allí se distribuían entre los sacerdotes[45]. Esta administración sacerdotal central abarcaba también los diezmos, que en realidad no eran entregados a los levitas, sino que eran recibidos y administrados por los sacerdotes[46].

Maas. 5,5; Hall. 4,7.11; Orl. 3,9: A.Z. 1,8; Oho. 18,7. A. Büchler, *Der galiläische Am-ha-Ares des zweiten Jahrhunderts* (1906) 255-74. J. Juster, *Les juifs...* I (1914) 377-88; L. Finkelstein, *The Pharisees* ([3]1962) 754-61; M. Stern, *The Jewish Diaspora*, en JPFC I, 137-42; B. Z. Luria, *Ha-Yehudim be-Suryah* (1975).

[44] En Ter. 2,4 se dice con referencia a la *terumah*: «Donde hay un sacerdote, se dará la *terumah* de lo mejor, pero donde no hay un sacerdote, de lo que dura más tiempo». Según Hall. 4,8-9, las ofrendas en concepto de *ḥallah*, anatema, primogénitos, dinero por el rescate de los hijos primogénitos, dinero del rescate del primogénito de los asnos, paletilla, quijadas y cuajar (de los animales degollados para usos profanos), la porción de la lana del esquileo y algunas otras pueden entregarse a «cualquier sacerdote». De ahí que la *terumah*, el diezmo y el primogénito se siguieran pagando aun después de la destrucción del templo; cf. Bik. 2,3; Šeq. 8,8.

[45] Cf. en especial 2 Cr 31,11-19; Neh 12,44; 13,5; Mal 3,10. Filón, *De Spec. Leg.*, I,30 (152): Ὑπὲρ δὲ τοῦ μηδένα τῶν διδόντων ὀνειδίζειν τοῖς λαμβάνουσι, κελεύει τὰς ἀπαρχὰς εἰς τὸ ἱερὸν κομίζεσθαι πρότερον, εἶτ᾽ ἐνθένδε τοὺς ἱερεῖς λαμβάνειν.

[46] Cf. Josefo, *Vita*, 12 (63); 15 (80); *Ant.*, XX,8,8 (181); 9,2 (206-7). J. Wellhausen, *Geschichte Israels* I, 171s = *Prolegomena* (5.ª ed.) 164; B. Ritter, *Philo und die Halacha*, 123s; S. Belkin, *Philo and the Oral Law* (1940) 72-78; S. W. Baron, *A. Social and Religious History of the Jews* I ([2]1952) 271, 413s. En tiempo de Nehemías, el diezmo seguía pagándose a los levitas precisamente de acuerdo con el Código Sacerdotal; únicamente el diezmo del diezmo era pagado por ellos al tesoro del templo, pero ambas operaciones tenían lugar bajo la super-

El derecho a disfrutar de los ingresos sacerdotales no estaba exclusivamente confinado a los mismos sacerdotes, sino que correspondía asimismo a sus parientes. Sólo «lo santísimo» había de ser consumido exclusivamente por los sacerdotes (cf. pp. 347-348, *supra*). Los restantes dones revertían en beneficio de todos los pertenecientes a la familia del sacerdote (esposa, hijas, esclavos). No estaban incluidos los trabajadores asalariados ni las hijas dadas en matrimonio a no sacerdotes. En cualquier caso, estos dones habían de ser consumidos en estado de pureza ritual[47].

En cuanto a los sacerdotes, no se establecía diferencia alguna entre los oficiantes y los que estaban dispensados de sus servicios a causa de algún defecto físico. Cuando entraba de servicio el turno a que pertenecían, los segundos podían participar incluso de «lo santísimo»[48].

Los ingresos enumerados hasta ahora constituían la fuente de ingresos personales de los sacerdotes. De ellos hemos de distinguir los impuestos directamente encaminados al sostenimiento del culto público. El más importante era el tributo del medio siclo o didracma[49]. Hasta el exilio no hubo ninguna tasa de este

visión de los sacerdotes: cf. Neh 10, 38-39. La Misná parece dar por supuesto que el procedimiento adecuado, tanto para los sacerdotes como para los levitas, era que cada grupo recibiera directamente del donante la parte que le correspondía; M. Š. 5,6.

[47] Lv 22,1-16. Filón, *De Spec. Leg.*, I,24 (119); 27 (113); Josefo, *Ant.*, IV,4,4 (75): πάντων δὲ τῶν τοῖς ἱερεῦσι τελουμένων κοινωνεῖν διέταξε καὶ τοὺς οἰκέτας καὶ θυγατέρας καὶ γυναῖκας ἔξω τῶν ὑπὲρ ἁμαρτημάτων ἐπιφερομένων θυσιῶν ταύτας γαρ ἐν τῷ ἱερῷ μόνοι δαπανῶσιν οἱ ἄρρενες τῶν ἱερέων αὐθημερόν. Ter. 6,2; 7,2. Sifra a Lv 22,10ss (ed. Weiss, 97a).

[48] Lv 21,22. Filón, *De Spec. Leg.*, I,27 (131); Josefo, *Ant.*, III,12,2 (278); *Bello*, V,5,7 (228); Zeb. 12,1; Men. 13.10.

[49] W. W. Baudissin, *Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums*, 220; A. Schwarz, *Die Schatzkammer des Tempels in Jerusalem:* MGWJ 63 (1919) 234s; J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer* ([2]1924) 70; B. W. Bacon, *Studies in Matthew* (1930) 228ss; E. Klostermann, *Matthäusevangelium* (sobre Mt 17,24); J. Liver, *The Ransom of the Half-Shekel*, en M. Haran (ed.), *Y. Kaufmann Jubilee Volume* (1960) 54-67; L. Finkelstein, *The Pharisees* ([3]1962) 281-82; J. Liver, *The Half-Shekel Offering in Biblical and Postbiblical Literature:* HThR 56 (1963) 173-98. Sin embargo, parece que los judíos de Egipto pagaban el tributo, según A. Tcherikover, *Ha-Yehudim be-Miṣrayim* ([2]1963) 109ss; en contra, S. L. Wallace, *Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian* (1938) 147ss. En general, cf. S. W. Baron,

tipo, ya que los gastos del culto eran sufragados por el rey (Ez 45,17ss, LXX 46,13-15)[50]. Pero se pagaba ya en tiempos de Nehemías, aunque entonces consistía tan sólo en un tercio de siclo (Neh 10,33-34). El incremento hasta el medio siclo sólo pudo ser introducido después de Nehemías. El más importante pasaje del Pentateuco en que se prescribe el tributo del medio siclo (Ex 30,11-16) ha de considerarse, por consiguiente, como una adición tardía al Código Sacerdotal[51]. El pago efectivo de este tributo en tiempos de Jesús está suficientemente atestiguado[52].

A Social and Religious History of the Jews I, 394, n. 11; H. Hamburger, *Didrachma, Piece of Money. Money (Coins)*, en IDB; S. Safrai, Temple, en *Enc. Jud.* 15, cols. 979-82; idem, JPFC II, 880-81.

[50] Sobre la importancia que tuvo para el sacerdocio la desaparición de la monarquía, cf. J. Pedersen, *Israel* III/IV, 168ss. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 514.

[51] F. Nau, *Le denier du culte juif à Eléphantine au 5e s. av. J.-C.*: ROChr 17 (1912) 100-4. M. Noth, *Exodus*, 236; R. de Vaux, *Instituciones*, 515. En Ex 30,11-16 se habla de una tasa que se pagaba una sola vez, es decir, con ocasión del recuento del pueblo en tiempos de Moisés (Nm 1). Pero no cabe duda de que la intención de este pasaje es aportar una base legal para el tributo regular de un medio siclo. También lo entendió así el Cronista (2 Cr 24,4-10). E. Bickerman, *Héliodore au temple de Jérusalem:* AIPhHos 7 (1939-44) 14ss, ha expresado dudas sobre este tipo de pagos anuales antes de la época de los Macabeos.

[52] Mt 17,24; Josefo, *Ant.*, XVIII,9,1 (312); *Bello,* VII,6,6 (218); el tratado Šeqalim de la Misná. Un fragmento de Qumrán conocido como 4Q 159; cf. J. M. Allegro, A. A. Anderson, DJD V (1968) 6-9, ilustra Ex 30,11-16: «Acerca de... el dinero de valoración que un hombre entrega en rescate de su vida, debe ser medio [siclo...]. Lo dará una sola vez en su vida» (cf. Vermes, DSSE 249). Así, en vez de considerarlo como una incidencia única de la época mosaica o como una obligación que desde los tiempos de Nehemías pesaba cada año sobre todos los varones judíos a partir de la edad de los veinte, la secta del Mar Muerto entendía que esta norma se aplicaba a todo varón israelita que alcanzaba los veinte años. El hecho de que la secta de Qumrán sustituyera el pago anual por una sola contribución no se debe a una suavización de la norma. Se trata más bien de una solución de compromiso ante un dilema. Habiéndose apartado del santuario de Jerusalén por condenar la forma de culto existente en el templo, y obligados por ello a elegir entre la fidelidad a sus propias convicciones y la obediencia a la ley escrita, los sectarios adoptaron una peculiar exégesis y decidieron seguir la letra de la Biblia y hacer un solo pago en dinero de rescate. Si ello contribuía indirectamente a aumentar el tesoro del templo, no era esa su intención». Vermes, *The Qumran Interpretation*

Estaba obligado a pagarlo todo israelita varón de veinte años en adelante, lo mismo rico que pobres[53], y al igual que en el caso de los restantes ingresos sagrados, la moneda tenía que ser hebrea antigua o tiria (fenicia)[54]. El tiempo fijado para hacer el pago era el mes de Adar (febrero-marzo)[55]; la forma de pago consistía en que las contribuciones eran recogidas por las distintas comunidades, que luego se encargaban de transferir las sumas a Jerusalén[56].

Este impuesto se empleaba principalmente en sufragar el costo de los holocaustos cotidianos y de todos los sacrificios en general que se hacían en nombre del pueblo, así como otros menesteres cotidianos[57].

Después de la destrucción de Jerusalén, el didracma hubo de ser pagado durante mucho tiempo al templo de Júpiter Capitolino de Roma[58]. La *calumnia fisci iudaici* fue abolida bajo Nerva,

---

of Scripture in its Historical Seeting: ALUOS 6 (1969) 89 [PBJS 42]; cf. también J. Liver, *art. cit.:* HThR 56 (1963) 173-98; L. Moraldi, *I Manoscritti di Qumrān* (1971) 655-56.

[53] Ex 30,14-15. Filón, *De Spec. Leg.*, I,14 (77): Προστέτακται γὰρ ἀνὰ πᾶν ἔτος ἀπαρχὴν εἰσφέρειν ἀπὸ εἰκοσαετοῦς ἀρξαμένους.

[54] tKet. 13,3: «Todo el dinero de que se habla en la Torá es en moneda tiria *(ksp ṣwny)*». En efecto, los siclos hebreos que conocemos se corresponden con acuñaciones fenicias. Medio siclo, por consiguiente, equivale a dos dracmas tirias. Cf. pp. 101 y 355, *supra.* En tiempos del Nuevo Testamento, en Palestina se acuñaba únicamente moneda romana, que se rige por el patrón ático; cf. en general pp. 96-101, *supra.* Es claro, sin embargo, que los siclos tirios seguían en uso; cf. en especial L. Kadman, *Temple Dues and Currency in Ancient Palestine, en Cong. int. de Num. Roma 1961* II (1965) 69-76. Para hacer el pago de los tributos debidos al santuario, por consiguiente, era preciso muchas veces recurrir a los cambistas. Cf. M. Lambert, *Les changeurs et la monnaie en Palestine, etc.:* REJ 51 (1906) 217-44; 52 (1906) 24-42; F. Albright, *The Judicial Reform of Jehoshaphat,* en *Alexander Marx Jubilee Volume* (1950) 61-82. F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine* I (1952) 424ss. R. de Vaux. *Instituciones del AT,* 281-288.

[55] Šeq. 1,1.3.

[56] Šeq. 2,1; cf. Mt 17,24.

[57] Neh 10,33-34. Šeq. 4,1-3.

[58] Josefo, *Bello,* VII,6,6 (218). Dión, LXVI,7,2. Cf. Suetonio, *Domitian.*, 12: *Iudaicus fiscus acerbissime actus est.* Martial (ed. Friedlander), VII,55, O. Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian* ([2]1905) 73. J. Juster, *Les Juifs* II, 282ss y las pruebas allí aducidas. I. A. F. Bruce, *Nerva and the Fiscus Iudaicus:* PEQ 96

pero el tributo en sí ya nunca fue derogado[59].

Además del tributo del medio siclo, se pagaba regularmente al templo otra tasa, concretamente una ofrenda anual de leña para el altar de los holocaustos[60]. Ya en tiempos de Nehemías se estableció que los sacerdotes, levitas y el pueblo aportarían en determinados tiempos del año la leña necesaria para el altar, todos ellos conforme a sus «casas de padres», cuya secuencia se determinaría por sorteo (Neh 10,35; 13,31). Más tarde se fijó esta «ofrenda de leña» principalmente el día 15 del mes de Ab, que por ello mismo adquirió un cierto carácter festivo[61]. Pero algunas familias la

---

(1964) 34-36. Sobre la relación de este impuesto con la rebelión en Galia y Germania, cf. Tácito, *Hist.*, especialmente IV, 54. Cf. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* II (^{2}1952) 105ss, 373; C. Jullian, *Histoire de la Gaule* IV, 199ss; U. Bianchi, *Disegno storico del culto capitolino:* «Atti Accademia Naz. dei Lincei» 8.ª ser. II, 349-415.

59 Su abolición está atestiguada por una moneda del reinado de Nerva con la inscripción «Fisci Iudaici calumnia sublata», BMC *Roman Empire* III, XLVII-VIII y p. 15, n.º 88. Se refiere a la denuncia en favor del *fiscus Iudaicus* prohibida por Nerva (cf. § 31, II, 2, Vol. III). Dión, LXVIII,1. Este tributo se pagaba todavía en época posterior; cf. Apiano, *Syr.*, 50, y en especial Orígenes. *Epist. ad African.*, 14 (ed. Lommatzsche, XVII, 44): καὶ νῦν γοῦν Ῥωμαίων βασιλευόντων, καὶ Ἰουδαίων τὸ δίδραχμον αὐτοῖς τελούντων. Los rabinos, por su parte, establecieron que ya no había obligación de pagar el medio siclo, puesto que había dejado de existir el templo; Šeq. 8,8. Cf. M. S. Ginsburg, *Fiscus Iudaicus:* JQR 21 (1930) 281-91; I. A. F. Bruce, *Nerva and the Fiscus Iudaicus:* PEQ 96 (1964) 34-46.

60 Sobre este tema, cf. H. Graetz, *Geschichte der Juden* III^4, 571, 707s; J. Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, 109, n. 2; C. C. Torrey, *Ezra Studies*, 277; L. E. Brown, *Early Judaism* (1920) 193; L. W. Batten, *Ezra and Nehemiah* (1913) 377-78; W. Rudolph, *Ezra und Nehemia* (1949) 180; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 515; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (1980) 218. Cf. A. C. Welch, *Post-Exilic Judaism* (1935) 80, donde se sugiere que las tres entregas de leña, primicias de la tierra y primogénitos de los hombres y de los animales se decidían por sorteo.

61 Meg. Taa. § 11, ed. Lichtenstein: HUCA 8-9 (1931-32) 268-71, 331-32; Josefo, *Bello*, II,17,6 (425): τῆς τῶν ξυλοφορίων ἑορτῆς οὔσης, ἐν ᾗ πᾶσιν ἔθος ἦν ὕλην τῷ βωμῷ προσφέρειν. Josefo, *Bello*, II,17,7 (430) llama al día siguiente el 15.º después de las suertes (= Ab); ello implica que la ofrenda de leña tenía lugar el día 14 de Ab. Según los rabinos, sin embargo, no cabe duda de que el día principal era el 15 de Ab; cf. Meg. Taa § 11 *(loc. cit.);* Taa. 4,5.8; en general, también Taa. 4,4; Meg. 1,3; jTaa. 68b-69c; jMeg. 70c; bTaa. 28a-31a.

aportaban otros días[62]. Se admitía cualquier clase de leña, excepto la de olivo y cepa de vid[63].

Muy importante sería, finalmente, la riqueza que afluía al templo en concepto de donaciones voluntarias. Ya se ha dicho que las ofrendas votivas no serían entregadas probablemente a los sacerdotes en persona, sino que se utilizarían para sufragar los gastos del culto público (cf. p. 357, *supra*). Tal era con seguridad el caso de las ofrendas votivas hechas con fines concretos y el de los dones voluntarios consagrados no específicamente sobre la base de un voto[64]. Era muy frecuente la ofrenda de objetos para ser utilizados en el culto o para el ornato del templo[65]. Por ejemplo, era posible ofrecer oro en forma de hojas, racimos o zarzillos para añadir a la vid de oro colocada sobre el portal del templo[66]; el rico alabarca Alejandro de Alejandría aportó el oro y la plata para chapar las puertas del atrio exterior[67]. Incluso personalidades gentiles ofrecían dones al templo (cf. pp. 409-414, *infra*).

---

[62] Taa. 4,5: «Las ocasiones señaladas para la ofrenda de leña de los sacerdotes y del pueblo eran en nueve días señalados: 1) el 1 de Nisán por los hijos de Araj hijo de Judá (cf. Esd 2,5; Neh 7,10); 2) el 20 de Tammuz por los hijos de David hijo de Judá (cf. Esd 8,2); 3) el 5 de Ab por los hijos de Farós hijo de Judá (cf. Esd 2,3; 8,3; 10,25; Neh 3,25; 7,8; 10,15); 4) el 7 del mismo mes por los hijos de Jonadab hijo de Recab (cf. 2 Re 10,15.23; Jr 35,8; 1 Cr 2,55); 5) el 10 del mismo mes por los hijos de Senáa hijo de Benjamín (cf. Esd 2,35; Neh 3,3; 7,38); 6) el 15 del mismo por los hijos de Zatú hijo de Judá, junto con los sacerdotes y levitas y todos los de ascendencia tribal dudosa y los hijos de los «contrabandistas del mortero» y de los prensadores de higos (Cf. Esd 2,8; 10,27; Neh 7,13; 10,15; sobre el significado de «contrabandista de mortero» y de «prensadores de higos», cf. H. Danby, *The Mishnah* [1933] 200, n. 9); 7) el 20 del mismo mes por los hijos de Pajat Moab hijo de Judá (cf. Esd 2,6; 8,4; 10,30; Neh 3,11; 7,11; 10,15); 8) el 20 de Elul por los hijos de Adín hijo de Judá (cf. Esd 2,15; 8,6; Neh 7,20; 10,17); 9) el 1 de Tebet no había reunión de *ma'amad* a causa del *Hallel*; para este día estaba señalada una ofrenda de leña adicional (por los hijos de Faraón; cf. Nm 28,11ss).

[63] Tam. 2,3. Una lista limitada a doce clases de árboles en Jub 21,12-15; T. Levi 9,12. Cf. R. H. Charles, *The Book of Jubilees* (1902) 134s; *Aprocrypha and Pseudepigrapha* II, 44, 310; *Libro de los Jubileos*, en *Apócrifos del AT* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 131.

[64] Sobre una distinción formal entre votos *(ndrym)* y donaciones voluntarias *(ndbwt)*, cf. Meg. 1,6.

[65] Cf. en general, Josefo, *Bello*, V,13,6 (563-64); Yom. 3,10.

[66] Mid. 3,8.

[67] Josefo, *Bello*, V,5,3 (205).

pero la costumbre más difundida era ofrecer dinero, y en este sentido no se recibían con malos ojos ni siquiera las moneditas de las viudas pobres (Mc 12,41-44; Lc 22,1-4). En el tesoro del templo había trece cofres con bocas en forma de trompeta en que se echaban las monedas destinadas a costear gastos litúrgicos determinados. No menos de seis de aquellos cofres recogían las «ofrendas voluntarias» puras y simples, sin otra precisión; todas ellas se destinaban, según la Misná, a costear holocaustos, cuya carne se destinaba «a Dios» y de los que únicamente la piel se adjudicaba a los sacerdotes[68].

[68] Šeq. 6,5.6.

El gran número de los sacerdotes, sus muchas riquezas y la multiplicidad de sus funciones requerían una amplia distribución de los ministerios. En el § 24,I hemos expuesto ya cómo todo el cuerpo sacerdotal estaba dividido en veinticuatro turnos, cada uno de los cuales formaba una corporación unitaria presidida por sus propios jefes y ancianos. Pero, aparte de esta estructura social de todo el orden sacerdotal, las abundantes funciones y normas cultuales exigían un sistema especial de ministerios. Entre éstos, al menos durante los últimos siglos de la existencia del templo, dos sobresalían entre los demás.

1. El primero de estos oficios era el de sumo sacerdote (*khn gdwl*, ἀρχιερεύς; *khn' rb'* en arameo; cf. p. 45, n. 76, *supra*)[1]. El rasgo más destacado de este cargo era el hecho de que en la misma persona concurrían una función política y la dignidad sacerdotal. No sólo era el oficiante supremo en el campo religioso, único con derecho a ejercer determinados actos de culto de la máxima importancia ritual, como la ofrenda del sacrificio en el día de la Expiación, sino que al mismo tiempo era el jefe político de toda la nación, cabeza del estado, en la medida al menos en que no estuviera el pueblo sometido al dominio de los extranjeros. En los tiempos de la independencia nacional, los sumos sacerdotes hereditarios asmoneos eran a la vez príncipes y reyes; más tarde, los sumos sacerdotes ejercían la presidencia del Sanedrín y eran los representantes supremos de la nación ante los ro-

---

[1] J. Wellhausen, *Geschichte Israels* I, 153-56 = *Prolegomena*, (5.ª ed.) 145-49; W. W. Baudissin, *Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums*, 26-28, 88s, 127-39, 140-42, 214, 251-53, 289s; E. G. Hirsch, *High Priets*, en EJ VI, 389-93; Str.-B. III, 696-700 (cf. también II, 56, 626, 634s); G. Schrenk, TDNT s.v. ἱερός y especialmente ἀρχιερεύς; J. Gabriel, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum* (1933); J. Morgenstern, *A Chapter in the History of the High Priesthood:* AJSL 5 (1938) 16-24, 183-97, 360-77; F. Stummer, *Gedanken über die Stellung des Hohenpriesters in der alttestamentlichen Gemeinde*, en *Episcopus, Festgabe Faulhaber* (1949) 19-49; E. Cothenet, *Onction*, en DB *Supp.* VI (1959) 701-32; R. Abba, *Priests and Levites*, en IDB III, 876-89, especialmente 886s; J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain* I, 391-400, en relación con la diáspora romana; J. Pedersen, *Israel* III/IV (1940) 189-97; R. de Vaux, *op. cit.*, 508-514; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 167-238; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (1969) 175-80; I. Gafni, *High Priest*, en *Enc. Jud.* 8, cols. 470-74.

manos incluso en asuntos políticos (para más detalles, cf. § 23,IV, pp. 305-316, *supra*). Una de las consecuencias de la elevada posición social del sumo sacerdote era que ejercía sus funciones sacerdotales únicamente en las festividades más solemnes. La ley le obligaba a oficiar únicamente en el día de la Expiación, cuando presentaba a Dios el gran sacrificio expiatorio por toda la nación (Lv 16); según la práctica tardía, también era de su incumbencia ofrecer el sacrificio diario durante la semana que precedía al día de la Expiación[2]. Por lo demás, podía ofrecer sacrificios siempre que lo deseara[3]. Según el testimonio de Josefo, así lo hacía por norma todos los sábados y en las fiestas de la Luna Nueva y del Año Nuevo[4]. Estos sacrificios que ofrecía el sumo sacerdote como representante del pueblo y en nombre de éste no han de confundirse con la ofrenda diaria de grano que se le exigía presentar como su propio sacrificio (Lv 6,12-16). Pero en este caso se trataba no tanto de que debía ofrecer personalmente estos sacrificios, cosa que por otra parte hacía con frecuencia, sino de que debía sufragar los gastos[5].

La singular posición que ocupaba se expresaba además en la especial pureza y santidad que se le exigía (cf. pp. 322-326, *supra*), así como en las magníficas vestiduras que portaba en el ejercicio de sus funciones sacerdotales[6]. Unicamente el día de la

---

[2] Yom. 1,2.

[3] Yom. 1,2; Tam. 7,3.

[4] *Bello*, V,5,7 (230): ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ἀνῄει μὲν σὺν αὐτοῖς ἀλλ' οὐκ ἀεί, ταῖς δ' ἑβδομάσι καὶ νουμηνίαις καὶ εἴ τις ἑορτὴ πάτριος ἢ πανήγυρις ἦν πάνδημος ἀγομένη δι' ἔτους. La descripción de las funciones del sumo sacerdote Simón II en Eclo 50,11-21 no ha de entenderse como referida únicamente al día de la Expiación, ya que la ceremonia a que se alude es el acostumbrado sacrificio cotidiano; sólo en 50,5 se alude al día de la Expiación. También los príncipes y reyes asmoneos ejercían las funciones sacerdotales. Cf. Josefo, *Ant.*, XIII,10,3 (282): Juan Hircano; XIII,13,5 (372): Alejandro Janeo.

[5] Josefo, *Ant.*, III,10,7 (257). Para un estudio más amplio, cf. pp. 399-400 *infra*.

[6] Esta espléndida indumentaria es descrita con especial viveza por las fuentes bíblicas y posbíblicas. Cf. Ex 28 y 30; Eclo 45,6-13; 50,5ss; *Aristeas* (ed. Wendland) 96-99; Filón, *De Vita Mos.*, II,23 (109-26, 135); *De Spec. Leg.*, I,16 (82) 17 (97); Josefo, *Ant.*, III,7,4-7 (159-87): *Bello*, V,5,7 (231-36); Yom. 7,5. Jerónimo, *Epist. 64 ad Fabiolam*, 10-18. Cf. W. Nowak, *Lehrburch der hebräischen Archäologie* (1894) 116ss; J. Gabriel, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum* (1933) 25-90; J. Pedersen, *Israel* III/IV (1940) 222-24; K. Elliger, VT 8 (1958) 19-35; M. Haran, HUCA 36 (1965) 191-226;

Expiación, cuando entraba en el Santo de los Santos, iba vestido con una sencilla túnica blanca, que sin embargo estaba hecha con el más delicado lino (¿o algodón?) de la India o de Pelusio[7].

2. Al sumo sacerdote seguía en dignidad el *sāgan* o *segen*, *s*ᵉ*gan* en arameo, acerca de cuyas funciones oficiales apenas nos dicen nada claro las autoridades rabínicas. El Talmud sugiere que era el representante del sumo sacerdote y que le estaba especialmente asignado el cometido de sustituirle cuando le impedía ejercer su ministerio la impureza ritual[8]; los modernos investigadores han adoptado esta explicación[9]. Pero no cabe duda de que es incorrecta. Ninguno de los pasajes de la Misná en que se menciona al *sagan* aporta noticias adicionales sobre su categoría ofi-

---

Priestly Vestments, en *Enc. Jud.* 13 cols. 1063-69; J. Jeremias, *Jerusalén...* (115s; 168s); P. Grünbaum, *Die Priestergesetze bei Flavius Josephus* (1887) 37-55. Durante el período romano surgió una seria disputa política referente a la custodia de las vestiduras del sumo sacerdote; cf. Josefo, *Ant.*, XV,11,4 (408); XVIII,4,3 (93); XX,1,1-2 (6-7); cf. P. Winter, *On the Trial of Jesus* (^{2}1974) 20-26. Cuando fue conquistada Jerusalén, estos ornamentos cayeron en manos de los romanos; *Bello*, VI,8,3 (389).

7 Lv 16,4; Yom. 3,7 (sobre los materiales mencionados aquí, cf. p. 106, *supra*, Cf. también sección IV sobre los ornamentos sacerdotales en general). Josefo, *Bello*, V,5,7 (236): ταύτην μὲν οὖν τὴν ἐσθῆτα οὐκ ἐφόρει χρόνιον, λιτοτέραν δ' ἀνελάμβανεν ὁπότε δὲ εἰσίοι εἰς τὸ ἄδυτον. El sumo sacerdote llevaba las vestiduras de lino *(bgdy lbn)* únicamente para los oficios específicos del día de la Expiación. Para los demás ritos, iba vestido con sus brillantes ornamentos (*bgdy lbn*); Lv 16,23-24, lo mismo el día de la Expiación que en las restantes celebraciones. Para más amplios detalles, cf. Yom. 3,4.6; 7,1.3-4; cf. también Josefo, *Ant.*, XVIII,4,3 (94); mientras estuvieron encargados los romanos de la custodia de los ornamentos del sumo sacerdote, los entregaban a los judíos τρισὶν ἑορταῖς ἑκάστου ἔτους καὶ κατὰ τὴν νηστείαν, es decir, el día de la Expiación.

8 bYom. 39a.

9 J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*, s.v.; *Neuhebräisches Wörterbuch*, s.v.; A. Büchler, *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels* (1895) 103-18. Sobre *sgnym* en el Antiguo Testamento, consúltense los diccionarios de Gesenius-Buhl, Brown, Driver, Briggs y Köhler-Baumgartner, s.v. E. Bickermann, *The Historical Foundations of Post-Biblical Judaism*, en L. Finkelstein (ed.), *The Jews* (1949) 71, indica que el término *sgn* designa al jefe nativo de un grupo de deportados y que como tal aparece frecuentemente en documentos arameos de Frigia, Caria, etc., así como en los archivos cuneiformes de Babilonia.

cial. Se limitan a señalar que seguía en dignidad al sumo sacerdote. Cuando el sumo sacerdote echaba las suertes sobre los dos machos cabríos el día de la Expiación, el *sagan* permanecía a su derecha y el jefe del turno sacerdotal al que correspondía oficiar *(r'š byt 'b)* a su izquierda[10]. Cuando el sumo sacerdote tenía ocasión de leer las Escrituras, el presidente de la sinagoga entregaba el rollo al *sagan,* que a su vez lo pasaba al sumo sacerdote[11]. Cuando el sumo sacerdote deseaba ofrecer el sacrificio cotidiano, el *sagan* aparece de nuevo a su lado[12]. De todo ello, sin embargo, no puede sacarse la conclusión de que el *sagan* estuviera encargado de actuar como sustituto del sumo sacerdote cuando éste se hallaba impedido de hacerlo personalmente. Tal deducción sería absolutamente errónea. En efecto, la Misná dice a propósito de esta cuestión: «Siete días antes del día de la Expiación,... otro sacerdote *(khn 'ḥd)* es designado para representar al sumo sacerdote en caso de que un accidente le impida oficiar en uno de los servicios»[13]. Tal cosa sería superflua de haber existido un vicario permanente del sumo sacerdote.

La figura del *sagan* se aclara definitivamente al analizar la traducción que dan los LXX del término *sgnym* en el Antiguo Testamento. En efecto, casi siempre se traduce por στρατηγός[14]. Resulta, pues, que el *sagan* no es otro que el στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ, el capitán del templo tantas veces mencionado en las fuentes griegas, en el Nuevo Testamento lo mismo que en Josefo[15]. Le estaba encomendada la custodia del orden dentro y

[10] Yom. 3,9; 4,1.

[11] Yom. 7,1; Sot. 7,7-8.

[12] Tam. 7,3.

[13] Yom. 1,1.

[14] Así, Jr 51,23.28.57; Ez 23,6.12.23; Esd 9,2; Neh 2,16; 4,8; 12,40; 13,11; Dn 3,2.27; 6,8. Ocasionalmente se sustituye por ἄρχοντες (Is 41,25; Neh 4,13; 5,7; 7,5) y una vez por σατράπαι (Dn 2,48).

[15] Hch 4,1: ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ; cf. también Hch 5,24.26. Josefo, *Ant.,* XX,6,2 (131): Ἀνανίαν τὸν ἀρχιερέα καὶ τὸν στρατηγὸν Ἄνανον. *Bello,* VI,5,3 (249): οἱ τοῦ ἱεροῦ φύλακες ἤγγειλαν τῷ στρατηγῷ. *Ant.,* XX,9,3 (208): τὸν γραμματέα τοῦ στρατηγοῦντος Ἐλεαζάρου. *Bello,* II,17,2 (409): Ἐλεάζαρος υἱός Ἀνανίου τοῦ ἀρχιερέως, νεανίας θρασύτατος, στρατηγῶν τότε. Es posible que en varios de estos pasajes se refiera Josefo no al στρατηγός principal, sino a los στρατηγοί subordinados. Por otra parte, puede argumentarse, sobre la base de jYom, 41a, que el sumo sacerdote, antes de acceder a su dignidad, ejercía el oficio de *sagan,* en otras palabras, que esta función era privilegio de los hijos de los sumos sacerdotes. En las citas de Josefo, tanto Anano como Eleazar son hijos del sumo sacerdote

fuera del templo. El puesto que ocupaba se consideró siempre tan importante que no es de extrañar que se le sitúe inmediatamente después del sumo sacerdote en cuanto a dignidad[16].

Además del *sagan* o στρατηγός en singular, había también *sgnym* o στρατηγοί en plural. Cuando llegaban a Jerusalén las procesiones de los campesinos con las primicias, salían a su encuentro los principales de entre los sacerdotes, concretamente los *pḥwt, sgnym* y *gzbrym*[17]. A las dos primeras categorías se llama en Lucas οἱ ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοί (Lc 22,4.52)[18]. El significado de ἀρχιερεῖς se analizó ya en pp. 312-315, *supra*. Los *sgnym* o στρατηγοί son en definitiva lo mismo que el *sagan* o στρατηγός, pero de rango inferior, es decir jefes también de la policía del templo, pero subordinados al στρατηγός supremo[19].

En las listas de las diversas categorías de sacerdotes que recogen los escritos rabínicos, los jefes de los turnos de servicio siguen en importancia al sumo sacerdote y al *sagan*; van en primer lugar los jefes de las veinticuatro secciones *(r'š hmšmr)* y les siguen los de las subdivisiones *(r'š byt 'b)*[20]. No se especifica el oficio litúrgico de estos jefes, excepto en la comunidad de Qumrán, por lo que se refiere al culto del templo escatológico[21].

Ananías. Cf. también J. Jeremias, *Jerusalén*, 181ss.; TDNT VII, s.v. στρατηγός.

[16] La jerarquía sacerdotal de la secta de Qumrán designa al *sagan* con el título bíblico de «delegado» *(mšnh)*; cf. 2 Re 23,4; 25,18; Jr 52, 24. La Regla de la Guerra nombra entre los que deben oficiar en los holocaustos diarios al sumo sacerdote *(kwhn hr'š)*, su delegado *(mšnhw)* y los doce jefes de los sacerdotes *(r'šy hkwhnym)*. Cf. 1QM 2,1-2; cf. Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (1962) 202-8, especialmente 207, n. 6.

[17] Bik. 3,3.

[18] Los *pḥwt* y los *sgnym* aparecen frecuentemente vinculados unos a otros en el Antiguo Testamento (Jr 51,23.28.57; Ez 23,6.12.23). Los LXX suelen traducirlo por ἡγεμόνες (o ἡγούμενοι) καὶ στρατηγοί, una vez (Jr 51,57) por ἄρχοντες καὶ στρατηγοί. En Bik. 3,3, donde se habla de los sacerdotes, el término *phwt* difícilmente podría referirse a otra cosa que a los ἀρχιερεῖς, ya que los ἄρχοντες entre los ἱερεῖς son efectivamente los ἀρχιερεῖς.

[19] R. Ḥananya *sgn hkknym*, mencionado frecuentemente en la Misná, era presumiblemente un *sgn* de esta clase. Cf. p. 485, *infra*.

[20] Cf. en especial tHor. 2,10; jHor. 48b.

[21] «Se colocarán los jefes de los sacerdotes detrás del sumo sacerdote y su vicario. Y los doce jefes de los sacerdotes oficiarán en el sacrificio cotidiano ante Dios, mientras que los veintiséis jefes de las secciones sacerdotales oficiarán en sus secciones. Detrás de ellos en el

Los ministerios cultuales a que aún hemos de referirnos, aparte de los del sumo sacerdote y el *sagan*, se relacionan en parte con la administración de los recursos del templo y en parte con las actividades cultuales propiamente dichas[22].

1. Misión importante era la administración del enorme tesoro del templo. En este sentido, el santuario de Jerusalén no era distinto de otros famosos templos del mundo antiguo[23]. Los documentos cuneiformes atestiguan las riquezas de los templos de Babilonia y Asiria y de la minuciosidad con que se llevaba cuenta de sus ingresos y gastos[24]. Especialmente rica es la información epigráfica con que contamos sobre la administración de los bienes con que contaba el templo de Delos, donde se hallaba acumulado un gran tesoro cuya administración financiera se llevaba de manera notablemente detallada[25]. En Arsinoe, en Egipto, se

---

ministerio perpetuo están los jefes de los levitas hasta el número de doce... Los jefes de sus secciones oficiarán cada uno en su lugar... Estos son los hombres que asistirán a los holocaustos y sacrificios...» (1QM 2,1-5; Vermes, DSSE 125-26).

[22] Cf. H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (1965). En general, cf. también la bibliografía citada a propósito de los levitas en p. 335, n. 53, *supra*.

[23] Sobre la hipótesis de que cada templo, por norma general, contaba con una administración de su tesorería distinta de la administración financiera de la ciudad, cf. H. Swoboda, *Uber griechische Schatzverwaltung:* «Wiener Studien» 10 (1888) 278-307; 11 (1889) 65-87. Cf. L. Ziehen, RE VIA (1937) cols. 1-8, s.v. θησαυρός.

[24] O. Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer* (1907) 260-62: archivos de las tesorerías de los templos; H. Torczyner, *Altbabylonische Tempelrechnungen* (1913); A. Falkenstein, *La cité-temple sumérienne:* «Cahiers de l'histoire mondiale» 1 (1953/54) 790-95.

[25] Parte de las inscripciones referentes al templo de Delos corresponden a la época de la dominación ateniense (siglos V-IV a.C.), pero otro conjunto corresponde a la época en que la isla era independiente (finales del siglo IV a mediados del siglo II a.C.). 1) En el tiempo de la dominación ateniense, las cuentas de la anfictionía se presentaban cada cuatro años. Se consignaban en dos lápidas de mármol, de las que una se guardaba en Atenas y la otra en Delos; cf. IG I² 377 = R. Meiggs y D. M. Lewis, *Greek Historical Inscriptions*, n.º 62 = *Inscriptions de Délos, période de l'amphictyonie attico-délienne* (ed. Coupry, 1972) n.º 89; cf. M. N. Tod, *Greek Historical Inscriptions* II (1948) n.º 125; Coupry, *op. cit.*, n.os 90-133. 2) Durante el período de la independencia de la isla, las cuentas de los ἱεροποιοί eran presentadas cada año y se consignaban también en lápidas de mármol; cf. T. Homolle, BCH 6 (1882) 1-167 (cuentas a partir del año 180 a.C.);

ha hallado una documentación semejante sobre papiro para el año 215 d.C. «Los ingresos y gastos correspondientes a varios meses del templo de Júpiter Capitolino en Arsinoe se han conservado; debieron de ser cuidadosamente consignados por el mismo sumo sacerdote como una especie de rendición de cuentas que debería presentarse a la asamblea de la ciudad»[26]. Es de suponer que, por lo que respecta a la posesión de riquezas, la situación del templo de Jerusalén sería semejante. Ciertamente, el templo judío no poseía tierras, pero a las sagradas tesorerías iban a parar, sin duda, enormes cantidades de valiosos objetos en forma de tributos y donativos. Incluso los vasos necesarios para el culto sacrificial eran de gran valor: había abundancia de jofainas, cazos, jarros, bandejas y recipientes parecidos de oro y plata, necesarios para recoger y asperjar la sangre, así como para hacer las ofrendas de incienso, grano y líquidos[27]. Había ricas re-

---

14 (1890) 389-511; 15 (1891) 113-68 (cuentas a partir del año 279 a.C.). Cf. Homolle, *Les archives de l'intendance sacrée à Délos, 315-166 av. J.C.* = «Bibl. éc. fr. d'Ath. et de Rome» 49 (1887). Cf. *Inscriptions de Délos*, n.ºs 290-498; RE s.v. *Delos*. Cf. P. Roussel, *Délos, colonie athénienne* (1916); W. A. Laidlaw, *A History of Delos* (1933). Las excavaciones francesas han sido exhaustivamente publicadas en *Exploration archéologique de Délos* (Ec. fr. d'Ath., 1909-).

[26] U. Wilcken, *Arsinoitische Tempelrechnungen aus dem J. 215 n. Chr.*: «Hermes» 20 (1885) 430-76. Cf. *supra* con respecto al templo egipcio: W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistische Ägypten* I (1905) 258-405: *Besitz und Einnahmen der Tempel.* Sobre el tributo judío en Arsinoe, cf. Tcherikover y Fuks, CPJ II, 204-8.

[27] Según una lista de autenticidad dudosa (Esd 1,9-11), los exiliados que regresaron en tiempos de Ciro trajeron consigo 30 fuentes de oro y 1.000 de plata, 29 cuchillos, 30 tazas de oro y 410 de plata, en total 5.400 vasos de oro y plata (Esdras griego da cifras distintas). Según el relato auténtico del propio Esdras (Esd 8,26-27), los exiliados trajeron a su retorno 650 talentos de plata, vasos de plata por valor de 100 talentos, 100 talentos de oro, 20 tazas de oro por valor de 1.000 dáricos y 2 recipientes de bronce fino. Cf. W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, 82; cf. K. Galling, *Das Protokoll über die Rückgabe des Tempelgeräte*, en *Studien zur Geschichte Israels* (1964) 78-88. Cf. también 1 Mac 1,21-23; Josefo, *Ant.*, XIV,4,4 (72); *Bello*, I,7,6 (152); V,13,6 (562); VI,5,2 (282); VI,8,3 (387, 391); Yom. 3,10; 4-4. Según Tam. 3,4, para el servicio diario se requerían 93 utensilios de oro y plata; según Hag. 3,8, había tres juegos completos. Para más detalles, cf. Ex 25,29.38; 27,3; 37,16.23; 38,3; Nm 4,7.9.14. Sobre las donaciones regias al templo, cf. K. Galling, *Beiträge zur biblischen Landes-und Altertumskunde:* ZDPV 68 (1950) 139.

servas de cortinas y ornamentos sacerdotales y también de los materiales necesarios para confeccionarlos[28]. Había en particular reservas abundantes de productos como harina y aceite para las ofrendas vegetales, vino para las libaciones, sustancias aromáticas para el incienso. Aparte de todo ello, estaban los ingresos destinados a los sacerdotes[29]. Pero por encima de todo, en los tesoros del templo se acumulaban ingentes cantidades de dinero, que no pocas veces fueron una tentación para la avaricia de los potentados extranjeros, aunque eran sustituidas rápidamente[30]. Finalmente, al dinero propiedad del santuario se añadían los fondos depositados allí por particulares, pues era costumbre confiar la custodia de dinero privado al templo, donde todos sabían que estaba más seguro a causa de la santidad del lugar[31].

Todas estas sumas de dinero y los objetos de valor se guardaban en cámaras separadas (γαζοφυλάκια) en el atrio interior del templo; debido a los continuos ingresos y salidas, era preciso no sólo custodiarlos cuidadosamente, sino llevar además una meticulosa administración de todo ello[32].

---

[28] *Bello,* VI,5,2 (282); VI,8,3 (390).

[29] Neh 12,44; 13,5.9.12; 1 Cr 9,29. Josefo, *Bello,* V,13,6 (562); VI,8,3 (390); *Ant.,* XIV,4,4 (72); *Bello,* I,7,6 (152). También se necesitaba sal en grandes cantidades; cf. Esd 6,9; 7,22; Mc 9,49; Josefo, *Ant.,* XII,3,3 (140), y por ello había una cámara para guardar la sal en el atrio del templo; cf. Mid. 5,3. Cf. *Salt,* en *Enc. Jud.* 14, cols. 710-11.

[30] Cf. el saqueo intentado por Heliodoro (2 Mac 3), por Antíoco Epífanes (1 Mac 1,21-23). Pompeyo deja intacto el tesoro; *Ant.,* XIV,4,4 (72); *Bello,* I,7,6 (152-53); el saqueo por Craso; cf. *Ant.,* XIV,7,1 (105); *Bello,* I,8,8 (179), que se llevó 2.000 talentos. Lo mismo hizo Sabino después de la muerte de Herodes; *Ant.* XVII,10,2 (264); *Bello,* II,3,3 (50). También saquearon el templo Pilato; *Ant.,* XVIII,3,2 (60); *Bello,* II,9,4 (175), Floro; *Bello,* II,14,6 (293). Sobre el ἱερὸς θησαυρός en general, cf. también Mt 27,6; Josefo, *Bello,* V,5,1 (187); *Ant.,* XX,9,7 (220).

[31] 2 Mac 3,10-12,15. Josefo, *Bello,* VI,5,2 (282); cf. también J. Jeremias, *Jerusalén,* 63. Lo mismo ocurría frecuentemente con los templos paganos. Cf. en general J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* III (1878) 210. K. F. Hermann, H. Blümner, *Lehrb. der griechischen Privataltertümer* (1882) 456s; R. Bogaert, *Banques et banquiers dans les cités grecques* (1968).

[32] Sobre los γαζοφυλάκια, cf. en especial Josefo, *Bello,* V,5,2 (200); VI,5,2 (282); *Ant.,* XIX,6,1 (294); Neh 12,44; 13,5.9.12-13; 2 Mac 3,6.24.28.40; 4,42; 5,18. La mención de un γαζοφυλάκιον en el Nuevo Testamento se refiere no a la cámara del tesoro, sino al cofre

Los tesoreros encargados de esta administración eran conocidos como γαζοφύλακες en griego[33] y como *gzbrym* en hebreo[34]. Su cometido era administrar no sólo el dinero del templo, sino también los restantes bienes en general, pertenecientes a las categorías dichas. Habían de custodiar los vasos sagrados[35], las cortinas y los ornamentos sacerdotales[36]; recibían la harina para las ofrendas vegetales y el vino para las libaciones[37]; aceptaban aquellas cosas que habían sido santificadas (es decir ofrecidas al templo) y las liberaban contra el pago del rescate[38]; compraban leña[39] y recogían el tributo del medio siclo[40].

Ni que decir tiene que también entre los tesoreros había diferencias de rango. A partir del Antiguo Testamento se diría que todos estos oficios eran desempeñados por los levitas[41]. Así pudo ocurrir en lo que se refiere a los oficios más humildes, pero los puestos más importantes eran desempeñados con seguridad por los sacerdotes. En Josefo, el γαζοφύλαξ, probablemente el jefe

---

del tesoro (Mc 12,41.43; Lc 21,1; probablemente también Jn 8,20). Según Šeq. 6,5, en el templo había trece cepillos en forma de trompeta; cf. Str.-B. II, 37-41. Sobre la identificación del contenido del Rollo de Cobre de Qumrán (3Q15) como un tesoro real o ficticio del templo, cf. J. M. Allegro, *The Treasure of the Copper Scroll* (1960) 56-62; J. T. Milik, DJD III (1962) 275-84; G. Vermes, DSSE (²1975) 271-73.

[33] *Ant.*, XV,11,4 (408); XVIII,4,3 (93): los γαζοφύλακες custodiaban los ornamentos del sumo sacerdote. *Ant.*, XX,8,11 (194): Ἰσμάηλον τὸν ἀρχιερέα καὶ Ἑλκίαν τὸν γαζοφύλακα, fueron enviados como embajadores a Roma. *Bello*, VI,8,3 (390): ὁ γαζοφύλαξ τοῦ ἱεροῦ Φινέας entregaron los ornamentos de los sacerdotes a los romanos. Cf. también *Ant.*, XIV,7,1 (106-7): ὁ τῶν θησαυρῶν (*al.* χρημάτων) φύλαξ ἱερεύς, Ἐλεάζαρος ὄνομα... πεπιστευμένος τὴν *τῶν καταπετασμάτων τοῦ ναοῦ φυλακήν, en tiempos de Craso.*

[34] Pea. 1,6; 2,8;4,8; Hall. 3,3-4; Bik. 3,3; Šeq. 2,1; 5,2.6; Men. 8,2.7; Mei. 3,8. El término aparece también en el Antiguo Testamento: Esd 1,8; 7,21. Cf. también J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*, s.v.; *Neuhebr. Wörterbuch*, s.v.; E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums* (1896) 24; M. Jastrow, *Dictionary*, s.v.; S. Lieberman, *Tosefta ki-Fshuṭah* IV, *Order Mo'ed* (1962) 692-93; J. Jeremias, *Jerusalén*, 184-186.

[35] Šeq. 5,6; 1 Cr 9,28.

[36] Josefo, *Ant.*, XIV,7,1 (106-7); XV,11,4 (408); XVIII,4,3 (93); *Bello*, VI,8,3 (390).

[37] Men. 8,2.7.

[38] Pea. 1,6; 2,8; 4,8; Hall. 3,3-4.

[39] Mei. 3,8.

[40] Šeq. 2,1.

[41] 1 Cr 9,28-29; 26,20-28; 2 Cr 31,11-19. En Neh 13,13, un sacerdote aparece como jefe de los tesoreros.

de su clase, aparece después del sumo sacerdote como uno de los más importantes funcionarios del templo[42]. En otros pasajes se enumeran también los *gzbrym* entre los titulares de los cargos supremos del templo[43].

Cuando la Misná declara que debe haber al menos tres *gizbarim* en el templo[44], se refiere indudablemente a los tesoreros principales tan sólo, no a la totalidad del personal necesario para la administración del tesoro.

Los *amarkelin ('mrklyn)* pertenecen también probablemente a la categoría de funcionarios del tesoro. El hecho de que en la Misná sean mencionados en una sola ocasión sin otras precisiones sobre sus cometidos[45] dio pie más tarde a las especulaciones rabínicas, basadas al menos en parte sobre juegos de palabras etimológicos[46]. El término es de origen persa y significa

---

[42] *Ant.*, XX,8,11 (194); cf. nota 33, *supra*

[43] Bik, 3,3 (cf., 369-370, *supra*); en la lista de las diversas categorías de sacerdotes consignada en tHor. 2,10, los *gzbrym* preceden también a los sacerdotes ordinarios y éstos a los levitas. En el famoso lamento rabínico sobre la decadencia de los sumos sacerdotes, los *gzbrym* aparecen, al igual que en Josefo, como los que vienen a continuación de los sumos sacerdotes: «Ellos son sumos sacerdotes y sus hijos son *gzbrym* y sus yernos, *'mrklyn*». tMen. 13,21; bPes. 57a Derenbourg, *Essai*, 232, n. 1; J. Jeremias, *Jerusalen*, 185-186.

[44] Šeq. 5,2.

[45] Šeq. 5,2.

[46] En Šeq. 2,15 se dice que tienen las siete llaves de las siete puertas, pero se trata únicamente de una conjetura basada en la Misna, segun la cual tiene que haber al menos siete *amarkelin* El término se explica etimológicamente por *mr kl* (señor de todo) o por *'mr kl* (el que dice, o sea ordena, todo). Cf. en general J. Levy, *Chaldaisches Worterbuch* y *Neuhebr Worterbuch*, s.v.; A. Buchler, *Die Priester und der Cultus* (1895) 94ss, K. Kohler, *Amarkol*, en JE I, 485 ss; H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (1961) 42-43; S. Lieberman, *Tosefta ki-Fshutah* IV, 693. J. Jeremias, *Jerusalén*, 184ss., propone una teoría diferente sobre la funcion exacta de los *amarkelim* Afirma que la referencia a las llaves implica que estos funcionarios «tenían las llaves del poder de supervisión sobre el templo, es decir que eran los inspectores del templo». El autor citado ve confirmada su teoria mediante un análisis de tŠeq. 2,14 y Šeq. 5,1-2, que consignan dos listas de funcionarios al servicio del templo. Es perfectamente defendible. El principal argumento en contra se basa en el hecho de que la literatura rabínica empareja casi automáticamente los términos *amarkelim-gizbarim* (cf. Šeq. 5,2; tYom. 1,6; bPes. 57a, etc., citados por el mismo Jeremias, *ibid* , 185), mientras que para la relación entre tesoreros y *seganim* cita unicamente Bik. 3,3 *(ibid)*

«responsable»[47]. Entró en el arameo imperial y está atestiguado en la forma de *hmrkr* en documentos del siglo V a.C.[48] En el Targum de Jonatán, por ejemplo, sobre 2 Re 12,10 y 22,4, *'mrkly'* sustituye al hebreo *šmry hsp,* «portero», en referencia a los tesoreros sacerdotales. Es cierto que aparece también en otros pasajes de los targumes con el sentido más amplio de prefectos en general[49]. Pero a la vista del significado original del término, y dado que los *'mrklyn* sacerdotales son nombrados habitualmente junto con los *gzbryn*[50], podría suponerse que con seguridad también ellos pertenecían a la categoría de los tesoreros. Quizá fueran funcionarios de menor rango[51]. Pero quizá haya que distinguir entre los *gizbarim* y los *amarkelin,* en el sentido de que los primeros estarían encargados de la recepción y custodia de los tesoros, mientras que los segundos se encargarían de distribuir entre los sacerdotes los emolumentos que les correspondían[52].

Además de estas dos categorías, el Talmud de Jerusalén menciona a los *qtwlkyn* (καθολικοί), de los que nada sabe la Misná[53].

---

[47] F. Perles, *Etymologische Studien* (1871) 106; G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.* (^{2}1965) 75.

[48] Cf. A. Cowley, *Aramaic Papyry of the Fifth Century B.C.* (1923) n.º 26, pp. 89-90 (pronunciado incorrectamente como *hmdkry'*); Driver, *op. cit.*, cartas 8, 9, 10, pp. 30-33. Cf. en especial J. C. Greenfield, *Hamarakara > Amarkal,* en *W. B. Henning Memorial Volume* (1970) 180-86.

[49] J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*, s.v. y Jastrow, *Dictionary*, s.v. En Tg. Onq. y Ps. Jon. a Nm 3,32 y Ps.Jon a Nm 34,18 se usa este término para traducir *nšy'*.

[50] Además de Šeq. 5,3, también en la lista de las categorías de sacerdotes, 2,10, y en la lamentación de tMen. 13,21 (cf. n. 43, *supra).*

[51] En la lista de los órdenes sacerdotales de tHor. 2,10, los *amarkelim* preceden a los *gizbarim.* Pero difícilmente podría admitirse esta noticia como correcta. Cf., por otra parte, Šeq. 5,2; tMen. 13,21. En Bik. 3,3 los *gizbarim* se incluyen entre los miembros destacados del sacerdocio, mientras que los *amarkelin* no son mencionados aún en absoluto.

[52] En Crónicas (2 Cr 31,11-19) se establece una clara distinción entre funcionarios cuya misión consistía en recibir las ofrendas destinadas a los sacerdotes y los encargados de distribuirlas. En Šeq. 5,2 leemos: «No menos de 3 tesoreros (*gizbarim*) intervenían, y no menos de 7 *amarkelim*». Una comparación entre esta noticia y otra referente a la recogida y distribución del dinero destinado a los pobres (Pea 8,7: «Dos hacen la colecta, tres la distribución») sugeriría que los *gizbarim* y los *amarkelim* estaban entre sí en la misma relación que los encargados de recoger el dinero destinado a los pobres y los de distribuirlo.

[53] jŠeq. 49a. Cf. J. Jeremias, *Jerusalén,* 186, n. 45.

Aunque la administración del tesoro estaba principalmente en manos de los sacerdotes, bajo los romanos parece que se ejerció un cierto grado de supervisión política. En todo caso, de Herodes de Calcis se dice que, además del derecho a nombrar el sumo sacerdote, también recibía τὴν ἐξουσίαν τοῦ νεὼ καὶ τῶν ἱερῶν χρημάτων[54]. Esta autoridad era ejercida anteriormente por los procuradores y después de él por Agripa II[55]. Lo mismo que en la administración del tesoro, también en las obras del templo trabajaban juntos los poderes sacerdotal y político[56].

2. Las labores de policía, que requerían un numeroso personal, estaban en su mayor parte a cargo de los levitas. En tiempos anteriores, hasta Esdras y Nehemías, los «porteros» *(š'rym)* no eran levitas, sino que pertenecían a un rango inferior; el Cronista es el primero en incluirlos entre los levitas (cf. p. 336-37, *supra*). En el atrio interior, la ley y el orden estaban al cuidado de los mismos sacerdotes.

El Cronista, al que siguen Filón y la Misná, nos ofrece más amplios detalles sobre la organización de estos funcionarios[57]. En el libro de las Crónicas se habla de un total de veinticuatro guardianes a las órdenes de cuatro jefes, situados en los cuatro puntos cardinales (1 Cr 26,12-18; cf. también 9,17.24-27). Sus noticias se refieren al templo de Zorobabel. Bajo Herodes, la extensión de la explanada del templo, el llamado atrio exterior, fue considerablemente ampliada, hasta formar un gran cuadrilátero cuyo lado mayor iba de norte a sur. Dentro de este espacio había otra área rectangular cerrada por fuertes muros cuyo lado mayor iba de este a oeste; éste era el atrio interior o «atrio» propiamente dicho. Daba acceso a este atrio una escalinata cuya base estaba guardada por una balaustrada que señalaba el límite

---

[54] Josefo, *Ant.*, XX,1,3 (15).

[55] *Ant.*, XX,9,7 (223).

[56] Cf. en especial *Bello*, V,1,5 (36): las reformas de las edificaciones del templo fueron decididas «por el pueblo y los jefes de los sacerdotes» y llevadas a cabo por el rey Agripa II; sobre el mismo tema, cf. también *Ant.*, XV,11,3 (391). Sobre la decisión unilateral de los sacerdotes de erigir un muro que impidiera ver el templo desde la sala real de los banquetes y sobre el subsiguiente conflicto entre aquéllos y las autoridades políticas (Agripa y Festo), cf. *Ant.*, XX,8,11 (191-94).

[57] Cf., en general, *Temple, Administration of the*, en JE XII, 81; F. D. Gealy, *Captain of the Temple*, en IDB I, 535-36; TDNT VII, s.v. στρατηγός; W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, 91, 174ss. J. M. Myers, *I Chronicles* (Anchor Bible) 176-78.

que no podían franquear los gentiles. Cualquier no judío que traspasara este límite y pusiera el pie en el atrio interior era castigado con la muerte; las autoridades romanas respetaban las opiniones judías al respecto, hasta el punto de permitir que se aplicara la pena de muerte incluso a ciudadanos romanos[58]. En la balaustrada se habían fijado a intervalos regulares avisos en que se anunciaba la prohibición, junto con la pena que llevaba aneja el quebrantarla, en griego y latín[59]. También estaba sujeto a determinadas restricciones el acceso al atrio interior para los

---

[58] Cf., en general, Josefo, *Ant.*, XV,11,5 (417); *Bello*, V,5,2 (194); VI,2,4 (124-28); *c. Apion.*, II,8 (103). Filón, *De Leg.*, 31 (212); Mid. 2,3; Kel. 1,8. En consecuencia, fue una supuesta violación de esta norma por san Pablo, al haber introducido a Trófimo en el atrio interior, el motivo de que se iniciara un tumulto que terminó con la detención del apóstol (Hch 21,28); cf. pp. 296-297, *supra*. La norma de que ningún extranjero podía penetrar en el περίβολος del templo fue sancionada ya por Antíoco el Grande; cf. *Ant.*, XII,3,4 (145).

[59] Han sido halladas una inscripción completa y dos fragmentarias; el texto completo lo fue en 1871 y el mayor de los fragmentos en 1935. El primero fue hallado por C. Clermont-Ganneau y publicado en RA n.s. 28 (1872) 214-34, 290-96, lám. X; el otro lo fue por J. H. Iliffe, θανατός *Inscription from Herod's Temple:* QDAP 6 (1936) 1-3. Sobre la primera inscripción, cf. J. Derenbourg, JA 20 (1872) 178-95; Th. Mommsen, *Römische Geschichte* V, 513: H. Graetz, *Gesch. der Juden* III[4], 225. A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (1896) 311s; Dittenberger, OGIS 598. (Derenbourg y Graetz entendieron la pena como una amenaza del juicio de Dios.) Sobre el mayor de los fragmentos, cf. E. J. Bickermann, *Warning Inscription of Herod's Temple:* JQR 37 (1946/7) 387-405, con comentarios de S. Zeitlin, *ibid.* 38 (1947/8) 111-16. Cf. también F. J. Hollis, *The Archaeology of Herod's Temple* (1934) 147ss; J. B. Frey, CIJ n.° 1400, pp. 328-30; A. Schalit, *König Herodes* (1969) 383-84 y n. 815; P. Winter, *On the Trial of Jesus* ([2]1974) 18-19. Reproducción fotográfica en CIJ II, 329 o Schalit, *König Herodes*, lám. VII. Ejemplo de prohibiciones semejantes en templos griegos son recogidas en el artículo de Bickermann en JQR 37 (1946/7) 390; cf. también P. M. Fraser, *Samothrace* II.1 (1960) sobre los n.os 62-63. La inscripción dice así:

ΜΗΘΕΝΑ ΑΛΛΟΓΕΝΗ ΕΙΣΠΟ
ΡΕΥΕΣΘΑΙ ΕΝΤΟΣ ΤΟΥ ΠΕ
ΡΙ ΤΟ ΙΕΡΟΝ ΤΡΥΦΑΚΤΟΥ ΚΑΙ
ΠΕΡΙΒΟΛΟΥ ΟΣ Δ ΑΝ ΛΗ
ΦΘΗ ΕΑΥΤΩΙ ΑΙΤΙΟΣ ΕΣ
ΤΑΙ ΔΙΑ ΤΟ ΕΞΑΚΟΛΟΥ
ΘΕΙΝ ΘΑΝΑΤΟΝ.

israelitas, particularmente en relación con los diversos grados de impureza ritual[60].

Según Filón, en los accesos a los atrios exterior e interior había guardias apostados para vigilar el cumplimiento de esta norma. Por otra parte, día y noche patrullaban otros guardianes para para asegurar que nada indebido ocurriera[61]. La Misná

---

60 Kel. 1,8: «El Monte del Templo (cf. Mid. 2,1) es más santo (que el resto de la ciudad), pues ningún nombre y ninguna mujer con flujo *(zbym wzbwt)*, ninguna mujer menstrua o recientemente confinada puede entrar allí (sobre lo último, cf. Lv 12; Jub. 3,9-14). El *ḥyl* (es decir el espacio cercado por la balaustrada) es más santo, pues ningún gentil y nadie que esté impuro por contacto con un cadáver puede entrar allí. El atrio de las mujeres es más santo, pues nadie 'inmerso en ese día' (que se ha bañado a causa de una impureza de las que duran hasta la tarde) puede entrar allí... el atrio de los israelitas es más santo porque ningún 'no expiado' (quien por alguna culpa aún no ha ofrecido el sacrificio prescrito) puede entrar allí... El atrio de los sacerdotes es más santo, pues ningún israelita puede entrar allí excepto cuando es necesario para la imposición de las manos, para el degüello y el balanceo». Cf. J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purities* I (1974) 37-40. El atrio de las mujeres, el atrio de los israelitas y el atrio de los sacerdotes formaban parte del atrio interior (sobre este tema, cf. sección IV, *infra*). Estas minuciosas prescripciones de la Misná no están totalmente de acuerdo con la información paralela suministrada por Josefo, *Bello*, V,5,6 (227): γονορροίοις μὲν δὴ καὶ λεπροῖς ἡ πόλις ὅλη, τὸ δ' ἱερὸν γυναικῶν ἐμμήνοις ἀπεκέκλειστο, παρελθεῖν δὲ ταύταις οὐδὲ καθαραῖς ἐξῆν ὅν προείπαμεν ὅρον. ἀνδρῶν δ' οἱ μὴ καθάπαν ἡγνευκότες εἴργοντο τῆς ἔνδον αὐλῆς, καὶ τῶν ἱερέων πάλιν οἱ παθαρεύοντες εἴργοντο. *C. Apion.*, II,8 (103): «In exteriorem (porticum) itaque ingredi licebat omnibus etiam alienigenis; mulieres tantummodo menstruatae transire prohibebantur. In secunda vero porticu cuncti Iudaei ingrediebantur eorumque coniuges, cum essent ab omni pollutione mundae; in tertia masculi Iudaeorum mundi existentes atque purificati, in quartam autem sacerdotes stolis induti sacerdotalibus». Sobre unas divisiones semejantes del espacio en un templo pagano, cf. E. Miller, RA 3.ª s. 2 (1883) 181-84.

61 Filón, *De Spec. Leg.*, I,62 (156): Τούτων οἱ μὲν ἐπὶ θύραις ἵδρυνται παρ' αὐταῖς ταῖς εἰσόδοις πυλωροί οἱ δὲ εἴσω κατὰ τὸ πρόναον ὑπὲρ τοῦ μή τινα ὧν οὐ θέμις ἑκόντα ἢ ἄκοντα ἐπιβῆναι οἱ δε ἐν κύκλῳ περινοστοῦσιν, ἐν μέρει διακληρωσάμενοι νύκτα καὶ ἡμέραν, ἡμεροφύλακες καὶ νυκτοφύλακες. Según Josefo, *Ant.*, XVIII,2,2 (30), la vigilancia se intensificó después de que, en tiempos de Coponio (años 6-9 d.C.), unos samaritanos esparcieran huesos humanos en el templo.

afirma que durante la noche actuaban de vigilantes los levitas en veintiún puntos y los sacerdotes en tres. Algunos de estos guardianes levitas estaban apostados en las puertas y esquinas del atrio exterior (por dentro) y otros en las puertas y esquinas del atrio interior (por fuera); los sacerdotes guardianes vigilaban el atrio interior[62]. Un capitán del templo hacía las guardias nocturnas para asegurarse de que todos los centinelas estuvieran despiertos[63]. A este capitán del templo se daba el nombre de *'yš hr hbyt*. Hay además alguna referencia ocasional a un *'ys hbyrh*[64]. Como el lenguaje de la Misná no conoce otro término para designar la explanada exterior del templo, incluso cuando la diferencia del atrio interior, que *hr hbyt*[65], *'yš hr hbyt* debe de referirse al capitán del templo responsable del orden en el atrio exterior, mientras que el *'yš hbyrh* tendría a su cargo el orden del templo en sí. En efecto, *byrh* no puede ser la fortaleza Antonia, que estaba bajo un φρούραρχος romano[66], sino el templo precisamente[67]. Estos dos grupos de funcionarios, por consiguiente, se identificarían con los *sgnym* o στρατηγοί ya estudiados.

Abrir y cerrar todas las puertas de los atrios, que permanecían cerradas por las noches, era otra de las responsabilidades de los encargados de la seguridad. También había un oficial encargado de supervisar el cierre de las puertas[68]. Según Josefo, doscientos hombres a la vez eran necesarios para estas operaciones[69]; sólo para manejar la pesada puerta de bronce situada al este del atrio eran necesarios veinte hombres[70]. Sobre la puerta del templo mismo se dice que crujía tan fuerte cuando era abierta que el sonido podía escucharse hasta en Jericó[71]. Las llaves estaban bajo la custodia de los ancianos de los turnos sacerdotales encargados de la vigilancia del atrio[72]. Cuando cambiaban los turnos sacerdotales, el que se retiraba hacía en-

---

62 Mid. 1,1; Tam. 1,1.
63 Mid. 1,2.
64 Orl. 2,12.
65 Por ejemplo, Bik. 3,4; Pes. 5,5-10; Šeq. 7,2-3; San. 11,2.
66 Josefo, *Ant.*, XV,11,4 (408); XVIII,4,3 (95).
67 Cf. también 1 Cr 29,1.19; Pes. 3,8; 7,8; Zeb. 12,5; Tam. 1; Mid. 1,9; Par. 3,1.
68 Šeq. 5,1.
69 *C. Apion.*, II,9 (119).
70 *Bello*, VI,5,3 (293). Sobre esta puerta, cf. pp. 89-90, *supra*.
71 Tam. 3,8.
72 Mid. 1,8-9; Tam. 1,1.

trega de ellas al que entraba de servicio[73]. Como el sacrificio matutino se ofrecía a la salida del sol, las puertas tenían que ser abiertas antes de ese momento. Durante la Pascua eran abiertas a media noche[74].

3. Los actos de culto propiamente dicho, es decir el sacrifio y cuanto con él se relacionaba, eran oficiados por todo el cuerpo sacerdotal, los veinticuatro turnos sacerdotales que se sucedían uno a otro semanalmente (cf. pp. 387-389, *infra*). Sin embargo, para algunas funciones se requería además el concurso de algunos oficiantes permanentes. Nos da idea de la diversidad de estas funciones un pasaje de la Miná en que se enumeran, sin orden y de manera confusa, los nombres de quienes durante un determinado período (claramente en los últimos años antes de la destrucción del templo) ejercían los más importantes oficios culturales[75]. De estas noticias se desprende, por ejemplo, que un funcionario especial presidía «las suertes» (n.º 3) con la tarea de designar cada día por sorteo qué partes del servicio habían de ser encomendadas a cada uno de los sacerdotes[76]. Había otro

[73] C. *Apion.*, II,8 (108).

[74] Josefo, *Ant.*, XVIII,2,2 (29). Durante la fiesta de las Semanas, los sacerdotes oficiantes penetran en el atrio de noche; *Bello*, VI,5,3 (299). Cf. también Yom. 1,8.

[75] Šeq. 5,1: «Estos son los funcionarios que servían en el templo: 1. Yohanán hijo de Pinjás estaba al cargo de los sellos; 2. Ajías tenía a su cargo las libaciones; 3. Mattitías hijo de Samuel tenía a su cargo las suertes; Petajías tenía a su cargo las ofrendas de volátiles; 5. El hijo de Ajías estaba al cargo de las enfermedades del vientre; 6. Netunías era el caminero; 7. Gabini era el heraldo; 8. El hijo de Geber se encargaba de cerrar las puertas; 9. El hijo de Bebay estaba encargado de las torcidas (?); 10. El hijo de Arza estaba al cargo del címbalo; 11. Hygros hijo de Leví presidía el canto; 12. La casa de Garmu se encargaba de preparar los panes de la proposición; 13. La casa de Abtinas preparaba el incienso; 14. Eleazar estaba encargado de las cortinas; 15. Pinjás era el encargado de los ornamentos». El texto paralelo de tŠeq. 2,14 presenta numerosas variantes. Cf. S. Lieberman, *Tosefta ki-Fshuṭah* IV, 691-92. Sobre la Misná y la Tosefta, cf. J. Jeremias, *Jerusalén*, 226ss.

[76] Sobre este sorteo, cf. Yom. 2,2-4; Tam. 1,2; 3,1; 5,2. El Mattitías hijo de Samuel mencionado como encargado de las suertes aparece también en Yom. 3,1 y Tam. 3,2 como responsable de ciertas prácticas del templo. A. Büchler, *Die Verlösung der Dienstgeschäfte*, en *Recueil des travaux rédigés en mémoire du jubilé scientifique de M. Chwolson* (1899) 1-8, opinaba que el sorteo para la asignación de las funciones cultuales no se introdujo hasta las últimas décadas que preceden a la

funcionario encargado de «los sellos» (n.° 1) y otro de «las libaciones» (n.° 2). En efecto, para mayor sencillez, se entregaban unos «sellos» o fichas que servían para retirar a cambio de ellos las correspondientes materias para la libación. Se compraba una de estas fichas al funcionario encargado de los «sellos» y se entregaba luego al responsable de «las libaciones», que procedía a su vez a entregar lo necesario para la libación que se trataba de ofrecer[77]. El mismo sistema se adoptaba para las ofrendas de volátiles. El dinero obtenido a cambio se depositaba en un cofre y de él se encargaba el funcionario responsable de las «ofrendas de aves» (n.° 4), que debía gastarlo pronto y adecuadamente[78]. Numerosos sacrificios eran de tal suerte que su preparación exigía una cierta habilidad reservada a determinadas familias. Así, la casa de Garmu preparaba los panes de la proposición y la de Abtinas (n.° 13) el incienso[79]. Otro funcionario dirigía a los cantores del templo (n.° 11)[80] y otro hacía sonar el címbalo (*ṣlṣl)* en señal de que los levitas debían empezar a cantar (n.° 10)[81]. Había además un médico del templo (n.° 5), un pocero (n.° 6) y un heraldo cuya voz era tan potente que podía oírse incluso en Jericó (n.° 7)[82]. Como las cortinas del templo habían de renovarse de tiempo en tiempo[83], un funcionario estaba especialmente encargado de hacerlas y de cuidar de su almacenamiento (n.° 14). Finalmente, un funcionario especial estaba al cargo de los ornamentos sacerdotales (n.° 15)[84].

Los músicos del templo, cuya misión consistía en acompañar

---

destrucción del templo; cf. A. Büchler, *Studies in Jewish History* (1956) 24-31; R. Press, *Das Ordal im Alten Testament:* ZAW 51 (1933) 227-31; F. J. Foakes-Jackson y K. Lake, *The Beginnings of Christianity* I (1933) 15; *Lots,* en *Enc. Jud.* 11, cols. 510-13.

[77] Šeq. 5,3-5.

[78] El dinero era introducido en uno de los 13 cofres en forma de trompeta que había en el templo; cf. p. 373, n. 32, *supra.*

[79] En Yom. 3,11 se reprocha a estas dos familias el negarse a compartir sus habilidades con otros. En el atrio interior había una cámara llamada *byt 'bṭyns* por la familia de Abtinas (= Εὔθυνος en griego); cf. Yom. 1,5; Tam. 1,1; Mid. 1,1 Cf. en general con 1 Cr 9,30-32; 23,29.

[80] Sobre este funcionario, cf. Yom. 3,1.

[81] Cf. Tam. 7,3.

[82] Tam. 3,8.

[83] Šeq. 8,5.

[84] Los ornamentos de los sacerdotes se guardaban en el atrio (Ez 42,14). El responsable el vestuario, Pinjás, es mencionado también en Mid. 1,4 y Josefo, *Bello,* VI,8,3 (390). No está del todo claro si sus

con cánticos y música de cuerda los holocaustos diarios y otras actividades solemenes[85], constituían una categoría muy numerosa de funcionarios del culto. Son llamados en hebreo *mšrrym* (así, frecuentemente, en Esdras y Nehemías) y ψαλτῳδοί, ἱεροψάλται, ὑμνῳδοί, κιθαρισταί τε καὶ ὑμνῳδοί en griego[86]. Su adscripción a esta categoría se basaba en razones genealógicas exclusivamente y se diferenciaban de los levitas incluso en tiempos de Esdras y Nehemías, si bien más tarde fueron considerados levitas (cf. p. 339, *supra)*[87]. Estaban divididos en tres familias, las casas de Hemán, Asaf y Etán o Jedutún (1 Cr. 6,16-32; 15,16-19; 25,1-31; 2 Cr 5,12)[88] y se repartían en veinticuatro turnos para el servicio (1 Cr 25).

---

deberes consistían simplemente en la custodia de los ornamentos o si estaba encargado de procurar que se confeccionaran otros nuevos.

[85] Sobre estos funcionarios y la música en el templo, cf. H. Graetz, *Die Tempelpsalmen*, en MGWJ (1878) 217-22; *Die musikalischen Instrumente im jerusalemischen Tempel und der musikalische Chor der Leviten*, en *ibíd.* (1881) 241-59; J. Wellhausen, *The Book of Psalms* (1898) 217ss; A. Büchler, *Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen:* ZAW 19 (1899) 96-133, 329-44; 20 (1900) 97-135. Cf. también A. Büchler, *Studies in Jewish History* (1956) 44-63; *Music,* en HDB III, 456-63; EB III (1902) cols. 3225ss; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im A.T.* (1903); E. Gerson-Kiwi, *Musique dans la Bible*, en DB *Supp.* V, cols. 1411ss; E. Werner, *Music* y *Musical Instruments,* en IDB III, 457-76; H. Gese, *Zur Geschichte der Kultsänger im zweiten Tempel*, en *Abraham unser Vater* (Hom. O. Michel, 1963) 222-34; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (1967) 176-212. Sobre paralelos con el antiguo Próximo Oriente, cf. M. Wegner, *Die Musikinstrumente des Alten Orients* (1950); sobre música griega, cf. K. v. Jan, *Die griechischen Saiteninstrumente* (1882), 30s; M. Wegner, *Das Musikleben der Griechen* (1949); *Musikgeschichte in Bildern 2: Musik des Altertums* 4: *Griechenland* (1963).

[86] ψαλτῳδοί o, según otra lectura, ψαλμῳδοί: Eclo 47,9; 50,18; ἱεροψάλται: Josefo, *Ant.*, XII,3,3 (142); ὑμνῳδοί: *Ant.*, XX,9,6 (216); κιθαρισταί τε καὶ ὑμνωδοί: *Bello,* II,15,4 (321). De este último pasaje no se deduce que instrumentistas y cantores pertenezcan a categorías diferentes. Todos ellos vienen μετὰ τῶν ὀργάνων. «Los que tocan el instrumento de cuerda y cantan» son, por consiguiente, las mismas personas. Cf. 1 Cr 15,16: *ḥmšrrym bkly šyr;* cf. también 1 Cr 23,5.

[87] También la Misná describe siempre a los cantores del templo como «levitas»; cf. Bik. 3,4; Suk. 5,4; R.H. 4,4; Arak. 2,6; Tam. 1,3-4.

[88] La única familia mencionada entre las que regresaron con Zorobabel y Josué es la de Asaf; Esd 2,41; Neh 7,44.

Su tarea principal consistía en cantar. La música instrumental era simplemente un acompañamiento del canto. Los instrumentos más utilizados eran los tres siguientes[89]: 1) los címbalos *(mṣltym,* κύμβαλα), instrumento de percusión semejante al que servía para dar la señal de que debía iniciarse el cántico *(ṣlṣl)*[90]. Como indica la forma dual, consistía en dos grandes discos de bronce[91] que producían un sonido estridente cuando eran golpeados uno contra otro. 2) El arpa *(nbl,* νάβλα) proporcionaba un acompañamiento más armonioso; 3) la lira (*knwr,* κινύρα) producía el mismo efecto. Ambos eran instrumentos de cuerda; la νάβλα tenía doce cuerdas y la κινύρα diez[92]. La νάβλα se tocaba con la mano, y la κινύρα, según Josefo, con el plectro (en los tiempos bíblicos antiguos, también el *knwr* se tocaba con la mano)[93]. Según la Misná, el número de *nblym* empleados en el coro del templo nunca era inferior a dos ni superior a seis, mientras que se requerían por lo menos nueve *knwrwt* y su número podía aumentarse indefinidamente[94]. De ahí se puede sacar la conclusión de que la *knwr* era el instrumento predominante y que el *nbl* se utilizaba más bien como acompañamiento.

Aparte de estos instrumentos se utilizaban flautas —o más exactamente clarinetes *(ḥlylym)*— en las grandes festividades anuales de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos[95].

Los encargados de tocar estos instrumentos pertenecían al orden de los levitas (sólo con respecto a los *ḥlylym* aparece poco clara la tradición), mientras que de hacer sonar las trompetas *(ḥṣwṣrwt)* se encargaban los sacerdotes. Esta música se hacía sonar en particular al ser ofrecido el holocausto diario y en otras ocasiones festivas. También el comienzo y el final del sábado se

---

[89] Cf. Neh 12,27; 1 Cr 13,8; 15,16-22; 15-28; 16,5; 2 Cr 5,12; 29,25; 1 Mac 4,54; 13,51; Josefo, *Ant.*, VII,12,3 (306); Sukk. 5,4; Arak. 2,3-6; Mid. 2,6.

[90] Cf. p. 382, *supra.* En la principal fuente sobre los instrumentos musicales, Arak. 2,3-6 no se mencionan en absoluto los *mṣltym;* únicamente aparece el *ṣlṣl.* Cf. E. Werner, *Musical Instruments,* en IDB III, 470.

[91] 1 Cr 15,19; Josefo, *Ant.*, VII, 12,3 (306).

[92] *Ant.*, VII,12,3 (306). Sobre estos dos instrumentos, cf. E. Werner, IDB III, 474-75.

[93] 1 Sm 16,23; 18,10; 19,9.

[94] Arak. 2,3.5.

[95] Sobre su uso, cf. en particular Arak. 2,3-4. Cf. H. Avenary, *Flutes for a Bride or a Dead Man—The Symbolism of the Flute according to Hebrew Sources:* «Orbis Musicae» 1 (1971) 11-24.

anunciaban con las trompetas[96] que hacían resonar los sacerdotes desde el tejado del templo[97].

Los manuscritos del Mar Muerto, especialmente la Regla de la Guerra, incluyen buen número de referencias musicales directas o figurativas. De los instrumentos arriba mencionados, se alude a *nbl* en la inscripción del estandarte de los jefes de decena: «Alabado sea Dios con el arpa de diez cuerdas» (1QM 4, 4-5); *nbl* y *knwr* juntos figurativamente (1QS 10,10; 1QH 11,23-24); también a *knwr*, así mismo metafóricamente (1QH 5,30-31; 11,22). Las trompetas *(ḥṣwṣrwt)* y sus usos diversos se describen ampliamente en la Regla de la Guerra, sobre todo en 1QM 2,15-3,11; 7,8-9,9; 16,2-17,15. Se especifican incluso los tonos de los distintos toques (8,5-14)[98]. Al igual que en la Biblia, corresponde tocarlos a los sacerdotes, en número de seis precisamente. El cuerno de carnero *(špr)* no aparece en la Biblia específicamente relacionado con el templo, excepto probablemente en 2 Cr 5,14. En la liturgia escatológica de la Regla de la Guerra, siete levitas tocan siete cuernos de carnero (1QM 7,13; cf. 8,9.11.15; 16,6-7; 17,13)[99].

En tiempo de Zorobabel, Esdras y Nehemías, las tareas más humildes estaban a cargo de los esclavos del tempo *(ntynym)*[100]. Es cierto que en la literatura posterior son mencionados ocasio-

---

[96] Cf. en general Nm 10,1-10; Esd 3,10; Neh 12,35; 1 Cr 15,24; 16,2; 2 Cr 5,12; 7,6; 29,26-28; Eclo 50,16; Josefo, *Ant.*, III,12,6 (294); Sukk. 5,4-5; R.H. 3,3-4; Tam. 7,3. E. Werner, IDB III, 472-73.

[97] Josefo, *Bello*, IV,9,12 (582); Sukk. 5,5.

[98] Cf. Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light*, 101-4. Cf. también H. Avenary, *Pseudo-Jerome Writings and Qumran Tradition:* RQ 4 (1963) 3-6; J. Carmignac, *ibid.*, 9-10.

[99] Sobre el uso del cuerno en general, cf. *Shofar*, en *Enc. Jud.* 14, cols. 1442-47. Sobre el uso de las trompetas, cf. Y. Yadin, *op. cit.*, 87-113. Sobre el problema de la música en general, cf. E. Werner, *Musical Aspects of the Dead Sea Scrolls:* «Musical Quarterly» 43 (1957) 21-37.

[100] Esd 2,43.58; 7,7.20; 8,17,20; Neh 3,26.31; 7,46.60.73; 10.29; 11,3.21; 1 Cr 9,2. Cf. *Nethinim*, en HDB III, 519s; EB III, 3397ss; J. Pedersen, *Israel* III/IV (1940) 183. G. Henton Davies, *Nethinim*, en IDB III, 541; A.Cody, *A History of the Priesthood* (1969) 168; B. A. Levine, *Gibeonites and Nethinim*, en *Enc. Jud.* 7, cols. 552-54; *Later Sources on the Netînîm*, H. H. Hoffner, Jr. (ed.), *Orient and Occident-Essays presented to C. H. Gordon* (1973) 101-7 (Los *netînîm* talmúdicos eran judíos cuyo comportamiento merecía la desaprobación de los rabinos. Quizá descendían de familias helenizantes [p. 107]). Sobre un significado semejante de *min*, cf. Vermes, PBJS 176-77.

nalmente los *ntynym* en discusiones legales[101], pero no es posible precisar con certeza en qué tareas se ocupaban. Luego aparecerán los «sirvientes» *(ḥznym)* en su lugar[102]; Filón describe incluso la limpieza y el barrido del templo, junto con la vigilancia, como cometidos de los νεωκόροι, es decir los levitas[103].

Los hijos adolescentes de los sacerdotes *(prḥy khwnh)* se encargaban también de gran parte de los quehaceres diarios[104].

101 Por ejemplo, Yeb. 2,4; Kid. 4,1; Makk. 3,1; Hor. 3,8.

102 Sukk. 4,4; Tam. 5,3. Cf. también Sot. 7,7-8; Yom. 7,1.

103 Filón, *De Spec. Leg.*, I,32 (156): Ἕτεροι δὲ τὰς στοὰς καὶ τὰ ἐν ὑπαίθρῳ κοροῦντες τὸν φορυτὸν ἐκκομίζουσιν, ἐπιμελόμενοι καθαρότητος.

104 Yom. 1,7; Sukk. 5,2; San. 9,6; Tam. 1,1; Mid. 1,8; 3,8.

El culto sacrificial cotidiano era celebrado por los veinticuatro turnos sacerdotales sucesivamente (cf. pp. 328-334, *supra*); cada uno de ellos servía cada vez durante una semana. El cambio de turno tenía lugar en sábado; el que se retiraba oficiaba en el sacrificio matutino y en los demás sacrificios sabáticos extraordinarios (según Nm 28,9.10); los sacerdotes que entraban de servicio ofrecían el sacrificio verspertino[1]. En las grandes festividades de Pascua, de la Semanas y Tabernáculos oficiaban a la vez los veinticuatro turnos sacerdotales[2].

Carecen de todo fundamento histórico los esfuerzos de algunos especialistas en Nuevo Testamento que han tratado de determinar cronológicamente la semana en que correspondía oficiar al turno de Abías, con vistas a fijar el año del nacimiento de Jesús (Lc 1,5)[3].

Cada turno semanal estaba a la vez subdividido en grupos, entre cinco y nueve, que oficiaban durante un día por término medio. Si estos grupos eran menos de siete, algunos de ellos oficiaban dos veces; si eran más de siete, dos grupos oficiaban juntos el mismo día (cf. p. 328, *supra*). Pero únicamente una parte de los sacerdotes pertenecientes a un grupo asignado a un

---

[1] Cf. en especial tSukk. 4,24-25; Sukk. 5,7-8; Tam. 5,1. Cf. también 2 Cr 23,4.8 (que, a diferencia del texto paralelo de 2 Re 11,5.9, se refiere claramente a los turnos sacerdotales). Josefo, *Ant.*, VII,14,7 (365): διέταξέ τε μίαν πατριὰν διακονεῖσθαι τῷ θεῷ ἐπὶ ἡμέρας ὀκτὼ ἀπὸ σαββάτου ἐπὶ σάββατον. *C. Apion.*, II,8 (108) se refiere también probablemente al cambio semanal, no diario, de los turnos: *Alii succedentes ad sacrificia veniunt et congregati in templum mediante die a praecedentibus claves templi et ad numerum omnia vasa percipiunt.*

[2] Cf. Sukk. 5,6-8.

[3] Los cálculos se apoyan parcialmente en supuestos absolutamente sin comprobar y en parte sobre la tradición rabínica según la cual el turno de Yoyarib estaba de servicio el día de la destrucción del templo. Cf. bTaa, 29a; *Seder Olam*, en A. Neubauer (ed.), *Mediaeval Jewish Chronicles* II (1895) 66, y B. Ratner, *Seder Olam Rabba* (1897) 147ss. Esta tradición resulta sospechosa por el hecho de basarse en la pretensión dogmática de que la secuencia cronológica de la segunda destrucción repetía exactamente la primera, a continuación del intervalo profético de setenta semanas de años. Para una exposición moderna, cf. P. Winter, *The Cultural Background of the Narratives in Luke I and II:* JQR 45 (1954) 160-65.

determinado día podía ser designado por la suerte para participar realmente en el culto regular coticiano.

Al igual que los sacerdotes, también los levitas estaban divididos en veinticuatro turnos (cf. p. 340-341, *supra*) que se sucedían uno a otro por semanas[4].

Finalmente, de acuerdo con este reparto de los sacerdotes y levitas en veinticuatro turnos, también la nación lo estaba en otros veinticuatro *mšmrwt*, cada uno de los cuales había de actuar por rotación semanal como representante de toda la nación ante Dios cuando era ofrecido el sacrificio cotidiano[5]. El turno de servicio era llamado *mʿmr* o cuerpo asistente. A diferencia de los sacerdotes y levitas, estos israelitas no estaban obligados a acudir en masa a Jerusalén cuando les tocaba la vez, sino que en lugar de ello se reunían en sus sinagogas locales para orar y leer la Biblia; probablemente acudía a Jerusalén únicamente una delegación para estar presente cuando se ofrecía el sacrificio. Esta delegación, por tanto, era el *mʿmr* propiamente dicha, en el sentido de que «asistía» mientras era ofrecido el sacrificio[6].

---

[4] 1 Cr 9,25; 2 Cr 23,4.8. Josefo, *Ant.*, VII,14,7 (367); Taa. 4,2.

[5] G. F. Moore, *Judaism* II, 12-13. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst* (^{3}1931) 127ss; D. Sperber, *Mishmarot and Maʿamadot*, en *Enc. Jud.* 12 cols. 89-93.

[6] Cf. en especial Taa. 4,1-4. El principal pasaje, Taa. 4,2 dice así: «Los primeros profetas establecieron veinticuatro turnos *(mšmrwt)*. Por cada turno había un *maʿamad* (cuerpo asistente) en Jerusalén, compuesto de sacerdotes, levitas e israelitas. Cuando llegaba el momento en que debía subir un turno, los sacerdotes y levitas acudían a Jerusalén y los israelitas del mismo turno se reunían en (las sinagogas de) sus ciudades y leían el relato de la creación...» La redacción de este pasaje es contradictoria por el hecho de afirmar que toda el *maʿamad* se encontraba en Jerusalén, pero que los israelitas se reunían en las sinagogas de sus ciudades. El pasaje paralelo de tTaa. 4,3 da probablemente el sentido correcto en cuanto que a «israelitas del mismo turno» añade «que no podían subir a Jerusalén». El sentido es, por consiguiente, que los sacerdotes y levitas pertenecientes a un turno de servicio y capacitados para ejercer sus funciones estaban obligados a subir a Jerusalén, pero que los israelitas impedidos por algún motivo podían permanecer en sus casas, con tal de que algunos de ellos viajaran realmente a Jerusalén. En consecuencia, Tam. 5,6 presupone, sin necesidad de otras precisiones, que «el jefe del *maʿamad*» *(r'šmʿmd)* estaba presente en Jerusalén. La Regla de la Guerra de Qumrán establece una norma semejante, pero después de introducir un cambio, consistente en que se suponen veintiséis en vez de veinticuatro turnos: «Debajo de ellos (los levitas) estarán los jefes de las tribus junto con

Durante los servicios de culto llevaban los sacerdotes oficiantes unas vestiduras especiales que constaban de las siguientes cuatro prendas: 1. *mknsym*, calzones cortos hechos de *byssus* (probablemente no de algodón, sino de lino blanco fino). 2. Sobre éstos, el *ktnt* un largo vestido que llegaba hasta los pies, más bien ceñido y con mangas estrechas, hecho así mismo de *byssus*. 3. Este vestido iba sujeto hacia el pecho mediante un ceñidor (*'bnṭ*), hecho también de *byssus*, pero entreverado de hilos de púrpura y adornos de colores escarlata y azul. Era, por tanto, la única nota de color sobre el fondo completamente blanco de los restantes ornamentos sacerdotales. 4. El *mgb't*, una especie de gorro o turbante que servía para cubrir la cabeza[7]. Nunca se

---

los (52) cabezas de familia de la congregación. Asistirán diariamente a las puertas del santuario, mientras que los jefes de las secciones con sus nombres designados asistirán cuando les corresponda» (1QM 2,3-4). Bik. 3,2 relaciona el *m'md* con una zona geográficamente definida, dando por supuesto que la reunión tenía lugar en la capital del distrito. Cf. sin embargo Taa. 2,7.

[7] Sobre las vestiduras sacerdotales, cf. Ez 44,17-19; Ex 28,40-43; 39,27-29, y sobre todo la detallada descripción de Josefo, *Ant.*, III,7,1-3 (151-58). Para una breve exposición, cf. Filón, *De Vita Mos.*, II,28 (45): χιτῶνας λινοῦς, ζώνας τε καὶ περισκελῆ. *De Spec. Leg.*, I,16 (83): ἡ δὲ ἐσθής ἐστι χιτὼν λινοῦς καῖ περίζωμα. Josefo, *Ant.*, XX,9,6 (216): λινῆν στολήν. *Aristeas* (ed. Wendland) 87: τῶν ἱερέων κεκαλυμμένων μέχρι τῶν σφυρῶν βυσσίνοις χιτῶσιν. La más extensa descripción de la «vestidura de combate» de los sacerdotes se halla en la Regla de la Guerra Qumrán: «Se vestirán con prendas de tela blanca o lino (*byssus, šš*), con una túnica de lino fino (*ktwnt bd*) y calzones de lino fino (*mknṭy bd*); irán ceñidos con una tela fina de lino (*byssus*) bordada con hebras de color azul, púrpura y escarlata (*'bnṭ bd šš mšwzrtklt w'rgmu wtwl't šny*), un dibujo multicolor realizado por un artesano, y en sus cabezas llevarán turbantes mitrados (*pry mgb' wt*). Estos serán los ornamentos de combate; no los llevarán dentro del santuario» (1QM 7,9-10; Vermes, DSSE 133; Y. Yadin, *The Scroll of the War*, 217-20). La bibliografía sobre este tema es la misma que se dio a propósito de los ornamentos del sumo sacerdote; cf. p. 367-368, *supra*. Sobre la cuestión de si el *byssus* = lino en vez de algodón, cf., entre otros, S. R. Driver, *Exodus* (1911) 265; *Linen*, en EB III, cols. 2799-2801; S. Krauss, *Talmudische Archäologie* I (1910) 138ss; K. Galling, *Biblisches Reallexikon* ([2]1977) 326; A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique* I, 469; F. Olck, *Byssus*, en RE III, cols. 1108-14; G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* (1955) 26ss; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology* IV (1956); L. Bellinger, *Cloth*, en IDB I, 650-55; J. M. Myers, *Linen*, en IDB III, 134-35. Dado que los antiguos no siempre distinguían

menciona el calzado, y ha de darse por seguro que los sacerdotes oficiaban descalzos[8].

Se exigía que los sacerdotes llevaran ornamentos blancos por ser este el color símbolico de la pureza, sobriedad y limpieza ritual. No se les permitía mientras tocaba oficiar a su turno el vino o los licores[9]. No se permitía entrar en el atrio para tomar parte en el culto al que no estuviera ritualmente puro, y quienes lo estaban ya debían tomar sin excepción un baño ritual antes de iniciar los servicios coticianos[10]. Estaban obligados además a la-

---

estrictamente entre lino y algodón, es posible que en determinadas circunstancias se utilizara también el algodón para confeccionar las vestiduras sacerdotales; por ejemplo, la fina tela india que llevaba el sumo sacerdote el día de la Expiación por la tarde estaba hecha probablemente de algodón; cf. p. 368, *supra*. Por otra parte, es seguro que normalmente se utilizaba el lino. Según Kil. 9,1, se empleaban únicamente lino *(pštym)* y lana de oveja *(ṣmr)*, la segunda para los adornos polícromos del ceñidor. Josefo observa que sólo a los sacerdotes estaba permitido llevar telas compuestas de una mezcla de lino y algodón; cf. *Ant.*, IV,8,11 (208): μηδεὶς δ' ἐξ ὑμῶν κλωστὴν ἐξ ἐρίου καὶ λίνου στολὴν φορείτο τοῖς γὰρ ἱερεῦσι μόνοις ταύτην ἀποδεδεῖχθαι. La indumentaria de los sacerdotes, por consiguiente, estaba expresamente excluida de la prohibición formulada en Lv 19,9 y Dt 22,11.

[8] Sobre los servicios en la sinagoga, cf. Meg. 4,8: «Quienquiera que diga: no oraré con vestiduras de color, tampoco podrá hacerlo con vestiduras blancas. Quienquiera que no lo haga calzado con sandalias, tampoco podrá hacerlo con los pies descalzos». El sentido es que nadie debe atreverse a llevar indumentaria sacerdotal en el culto de la sinagoga. Por otra parte, Yoḥanán ben Zakkay, según se dice, ordenó que la bendición sacerdotal, incluso después de la destrucción del templo, fuera pronunciada únicamente por los sacerdotes con los pies descalzos (bR.H. 31b; bSot. 40b; J. Derenbourg, *Essai*, 305, n. 3; J. Neusner, *A Life of Yohanan ben Zakkai* [^{2}1970] 212).

[9] Lv 10,8-11; Ez 44,21; Hecateo en Josefo, *C. Apion.*, I,22 (199): τὸ παράπαν οἶνον οὐ πίνοντες ἐν τῷ ἱερῷ = Stern, GLAJJ I, n.º 63; Filón, *De Spec. Leg.*, I,18 (98-100); Josefo, *Ant.*, III,12,2 (279); *Bello*, V,5,7 (229); Taa. 2,7; jTaa. 65d; Sifra a Lv 10,9 (ed. Weiss, 46ab).

[10] Yom. 3,3: «Nadie entre en el atrio para el culto, aunque esté limpio, sin antes haberse hecho la inmersión». Cf. Tam. 1,2; Jub. 12,16; T. Leví, 9,11: καὶ πρὸ τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὰ ἅγια λούου καὶ ἐν τῷ θύειν νίπτου · καὶ ἀπαρτίζων πάλιν τὴν θυσίαν νίπτου. Había que tomar un baño también después de evacuar; cf. Yom, 3,2. Sobre el punto en que se hallaba situado el baño, cf. Tam. 1,1; Mid. 1,9.

varse las manos y los pies en el gran recipiente de bronce *kywr* colocado al aire libre entre el santuario y el altar de los holocaustos[11].

Los numerosos sacrificios que cada día eran ofrecidos[12] se repartían en dos clases: públicos y privados[13]. Los primeros se ofrecían en nombre del pueblo y se costeaban con los estipendios ofrecidos por los fieles, especialmente el tributo del medio siclo. Los segundos eran a intención de las personas particulares y se ofrecían por una amplia por una amplia diversidad de motivos; unos eran voluntarios y otros, por distintas razones, obligatorios. En cualquier caso, los sacrificios eran de distintas clases, conforme al contenido y a la finalidad de la ofrenda, a saber:

1. Holocaustos, que en esencia consistían en que la víctima ofrecida se quemaba totalmente sobre el altar.

---

[11] Ex 30,17-21; 40,30-32; Tam. 1,4; 2,1; Filón, *De Vita Mos.*, II,27 (138); πόδας μάλιστα καὶ χεῖρας ἀπονιπτόμενοι. Jub 21,16. También en el pasaje citado en nota anterior, T. Leví, 9,11, νίπτεσθαι se menciona junto con λούεσθαι. Sobre *kywr* en concreto, cf. también Ex 38,8; Mid. 3,6; Yom. 3,10; Tam. 3,8. I. Benzinger, *Hebräische Archäologie* ([3]1927) lám. XIV,2.3; C. Watzinger, *Denkmäler Palästinas* (1933) 105-6; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* ([2]1946) 152-54; J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament* (1948) 20; P. L. Garber, *Laver*, en IDB III, 76-77. Sobre el rito del lavatorio de las manos, cf. L. Finkelstein, *The Pharisees*, 273-77, 718-19.

[12] Sobre el culto sacrificial en general, cf. J. Wellhausen, *Geschichte Israels* I, 53-84 = *Prolegomena* (5.ª ed.) 54-81. F. Pfister, *Kultus*, en RE XI, cols. 2180ss. G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament* (1925) 179-270; J. Pedersen, *Israel* III/IV (1940) 299-375; H. H. Rowley, *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament;* BJRL 33 (1950) 74-110 [*From Moses to Qumran* (1963) 67-107]; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel* (1953); T. H. Gaster, *Sacrifice*, en IDB IV, 147-59; R. de Vaux, *Instituciones*, 528-48, 558-65; *Studies in O.T. Sacrifice* (1964); H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (1967) 111-43; *Sacrifice*, en *Enc. Jud.* 14, cols. 599-616. Cf. también las obras generales sobre arqueología y teología del Antiguo Testamento.

[13] Filón, *De Spec. leg.*, I,35 (168): Ἐπεὶ δὲ τῶν θυσιῶν αἱ μέν εἰσιν ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ ἔθνους, εἰ δέ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν ὑπερ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους, αἱ δὲ ὑπὲρ ἑκάστου τῶν ἱερουργεῖν ἀξιούντων, λεκτέον πρότερον περὶ τῶν κοινῶν. Josefo, *Ant.*, III,9,1 (224): δύο μὲν γὰρ εἰσιν ἱερουργίαι, τούτων δ' ἡ μὲν ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν ἑτέρα δ' ὑπὸ τοῦ δήμου συντελούμεναι κ.τ.λ.

2. Sacrificios expiatorios y penitenciales, en que sólo se quemaba la grasa sobre el altar, mientras que la carne quedaba para los sacerdotes.

3. Sacrificios de comunión *(zbḥy šlmym)*, también llamados ofrendas pacíficas; la grasa se quemaba también sobre el altar y la carne era utilizada por el oferente en una alegre celebración sacrificial[14].

Ni que decir tiene que los sacrificios privados eran los más numerosos. Sin embargo, en esta descripción del culto regular cotidiano tendremos en cuenta únicamente el sacrificio público, especialmente en su modalidad más importante: el holocausto diario de la comunidad.

Parece conveniente formular en este punto algunas observaciones de carácter topográfico[15]. El atrio interior, en que se desarrollaban todas las actividades cultuales, estaba dividido en dos mitades, oriental y occidental, por un muro. El sector oriental era llamado «atrio de las mujeres», no porque sólo estuviera permitida la entrada en el mismo a las mujeres, sino porque éstas también podían entrar en aquel recinto[16]. La bella puerta situada

---

[14] En la fuente principal sobre los sacrificios, Lv 1-7, se mencionan cinco tipos: 1. el holocausto; 2. la ofrenda de grano; 3. el sacrificio pacífico; 4. el sacrificio expiatorio; 5. el sacrificio penitencial. Pero la ofrenda de grano no es comparable con el sacrificio de animales y casi siempre aparece como complemento de éste, igual que la libación. Los sacrificios penitencial y expiatorio son claramente distintos, pero están tan íntimamente relacionados que pueden considerarse como de una misma especie. En cuanto al sacrificio de animales, que era con mucho el más importante, habrá que distinguir tres tipos principales, como se hace en Filón, *De Spec. Leg.*, I,36 (194), y Josefo, *Ant.*, III,9,1-3 (224-32); Estos tres tipos aparecen por igual en los sacrificios públicos y privados, si bien el sacrificio pacífico se daba raramente como sacrificio público, normalmente con ocasión de la fiesta de las Semanas (Lv 23,19) y circunstancialmente en ocasiones especiales (cf. *Peace Offering*, en JE IX, 566; *Sacrifice*, en *Enc. Jud.* 14, cols. 603-4). La carne de los sacrificios pacíficos públicos correspondía a los sacerdotes (Lv 23,20). Sobre estos sacrificios en general, cf. Pes. 7,4; Zeb. 5,5; Men. 5,7; Meil. 2,5. Los holocaustos y sacrificios expiatorios ofrecidos en nombre de la comunidad eran muy frecuentes; cf. la lista de los correspondientes a los días festivos en Nm 28-29. Sobre los holocaustos, cf. L. Rost, *Erwägungen zum israelitischen Brandopfer*, en *Von Ugarit und Qumran* (*O. Eissfeldt Festschrift*, 1958) 177-83.

[15] Sobre fuentes y bibliografía para el templo de Herodes, cf. vol. I, p. 402, n. 71.

[16] Cf. Josefo, *C. Apion.*, II,8 (104): *In secunda vero porticu* (se

al este del atrio en cuestión, con sus hojas de bronce artísticamente decoradas (ἡ θύρα ἡ λεγομένη ὡραία Hech 3,2), era el acceso principal al atrio (cf. pp. 89-91, *supra*), por lo que éste era el lugar en que solían situarse los mendigos (Hch 3,2). El sector occidental del atrio estaba reservado a los israelitas varones, y en él se alzaba el templo propiamente dicho. No era, relativamente hablando, un gran edificio, pero estaba magníficamente construido. El interior, en que es de suponer que penetraría escasamente la luz del día, consistía en una espaciosa antecámara y en otra estancia, situada detrás de la anterior y cuyo volumen venía a ser la mitad. Esta segunda cámara era el «Santo de los Santos» en que nadie podía penetrar sino el sumo sacerdote una vez al año, con motivo del día de la Expiación. En la antecámara (la estancia situada al este) estaban los tres elementos del ajuar sagrado cuyo cuidadoso manejo era una de las más importantes tareas del ministerio sacerdotal: 1. En el centro, el altar del incienso *(mzbḥ hzhb)*, de oro, llamado también «altar interior» *(mzbḥ hpnymy)*, sobre el que se ofrecía diariamente el incienso, mañana y tarde[17];

entiende el atrio de las mujeres) *cuncti Iudaei ingrediebantur eorumque coniuges.*

[17] Sobre la ofrenda diaria de incienso, cf. Ex 30,7-8. Sobre la preparación del incienso, Ex 30,34-38. Sobre el altar del incienso, Ex 30,1-10; 34,25-29. 1 Mac 1,21; 4,49; Filón, *De Vita Mos.*, II,21 (101); *De Spec. Leg.*, I,35 (171); Josefo, *Ant.*, III,6,8 (147); *Bello*, V,5,5 (216). M. Lohr, *Das Rauchopfer im Alten Testament* (1927); A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine* (1937) 212-23; M. Haran, *The Censor Incense and Tamid Incense:* «Tarbiz» 26 (1956) 115-25; *The Use of Incense in the Ancient Israelite Ritual:* VT 10 (1960) 113-29; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 419, 524; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (1967) 84ss; J. Milgorm, *Altar*, en *Enc Jud.* 2, cols. 765-67. Sobre el significado de *zhb* como incienso, cf. G. Ryckmans, *De l'or (?), de l'encens et de la myrrhe:* RB 58 (1951) 372-76; R. de Langhe, *Het gonden altaar in de Israelitische eredienst:* «Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie, Klasse de Letteren» 14, 6 (1952) 3-23; *Studia Biblica et Orientalia* I (1959) 342-60 = Bibl. 40 (1959) 476-94. *mzbh hzhb:* Yom. 5,5.7; Hag. 3,8; Zeb. 5,2; Men. 3,6; 4,4. *mzbh hpnymy:* Yom. 2,3; 5,5; Zeb. 4,2; Mei. 3,4; Tam. 3,6.9; 5,1. La existencia del altar del incienso en el segundo templo está unánimemente atestiguada desde los tiempos de los Macabeos hasta Josefo y la Misná. Es cierto que Hecateo de Abdera, en Josefo, *C. Apion.*, I,22 (198), menciona, junto al candelabro, únicamente un βωμός de oro dentro del templo, que podría referirse lo mismo a la mesa de los panes de la proposición que al altar del incienso. Por otra parte, el altar del incienso no se enumera junto con los demás objetos hallados en el templo por Pompeyo, *Ant.*,

2. Al sur de aquél, el candelabro de siete brazos *(mnwrh)*, también de oro, cuyas luces debían mantenerse encendidas constantemente[18]; 3. Al norte del altar, la mesa de oro para los panes de

---

XIV,4,4 (72). Sin embargo, es un pasaje paralelo, *Bello*, I,7,6 (152), se alude al candelabro, la mesa y los θυμιατήρια, que podrían entenderse como el altar del incienso. Además, si tenemos en cuenta los restantes datos, no puede caber duda acerca de la existencia del altar en tiempos de Pompeyo, ya que el hecho de que no aparezca entre los objetos tomados por Tito como botín, *Bello*, VII,5,5 (218), podría explicarse por su valor limitado. Menos seguro es que existiera en tiempos de Hecateo (siglo III a.C.).

[18] Sobre el cuidado de la *menorah*, cf. Ex 27,20-21; 30,7-8; Lv 24,1-4; Nm 8,1-4; 2 Cr 13,11. A juzgar por los textos bíblicos, parece que las lámparas se encendían únicamente al atardecer, de manera que alumbraran durante la noche. Así también Filón, *De Spec. Leg.*, I,54 (296). Por otra parte, según Josefo, *Ant.*, III,8,3 (199), tres de las siete lámparas ardían durante el día; por la noche permanecían encendidas las siete; según la Misná, estaban encendidas una de día y las siete por la noche, Tam. 3,9; 64,1; también Sifra a Lv 24,1-4 (ed. Weiss, 103ab), y Sifre a Nm 8,1-4 (§ 59-61, ed. Horovitz, 57-59). Cf. también Hecateo en Josefo, *C. Apion.*, I,22 (199): ἐπὶ τούτων φῶς ἐστιν ἀναπόσβεστον καὶ τὰς νύκτας καὶ τὰς ἡμέρας. Diodoro, XXXIV-V, 1,4 = FGrH 87 F. 109 = Stern, GLAJJ I, n. 63: τὸν δὲ ἀθάνατον λεγόμενον παρ᾽ αὐτοῖς λύχνον καί καόμενον ἀδιαλείπτως ἐν τῷ ναῷ. Sobre la *menorah*, cf. Ex 25,31-40; 37,17-24; 1 Mac 1,21; 4,49. Filón, *De Vita Mos.*, II,21 (102-3); Josefo, *Ant.*, III,6,7 (145-46); *Bello*, V,5,5 (217); VII,5,5 (149); Men. 3,7; 4,4; 9,3; Tam. 3,6.9; 6,1. *Menorah*, en JE VIII, 493ss; K. Galling, *Biblisches Reallexikon* ([2]1977) 200-1; W. F. Robin, *The Story of the Lamp* (1939); R. F. Funk y I. Ben-Dor, *Lamp*, en IDB III, 63-64; L. E. Toombs, *Lampstand*, en IDB III, 64-66; H. Strauss, *Menorah*, en *Enc. Jud.* 11, cols. 1355-67; L. Yarden, *The Tree of Light* (1971). Entre los relieves del arco de Tito en Roma se conserva una representación de las lámparas (cf. vol. I, p. 651); cf. W. Eltester, *Der siebenarmige Leuchter am Titusbogen*, en *Festschrift J. Jeremias* (1960) 62-76; *Enc. Jud.* 11, cols. 1363-66. Sobre representaciones en tumbas y sinagogas, tanto de Palestina como de la diáspora, cf. láminas en Yarden, *op. cit.*, y figuras 1-12 en *Enc. Jud.* 11, cols. 1355-63. Durante las excavaciones realizadas en la ciudad vieja de Jerusalén en 1969 se descubrió una *menorah* herodiana grabada sobre yeso; cf. N. Avigad, «Qadmoniot» 3 (1970) 28-29; *Enc. Jud.*11, cols. 1358, fig. 19. Cf. también N. Avigad, en *Jerusalem Revealed:– Archaeology in the Holy City 1968-1974* (1975) 47-49. La representación más antigua es probablemente la que muestran las monedas de Matatías Antígono, con una *menorah* de base triangular, fechadas en torno al año 37 a.C. Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period* (1967) n. 36 y 36A; cf. lám. V. Sobre la coloca-

la proposición, sobre la que se colocaban cada sábado doce hogazas tiernas[19].

La fachada del templo daba al este. Delante de ella y al aire libre se hallaba el gran altar de los holocaustos, o «el altar», sobre el que se ofrecían todos los sacrificios, excepto el incienso. Era una elevada estructura cuadrada de grandes dimensiones, cuya base medía treinta y dos codos en cuadro, según la Misná, mientras que, por ejemplo, el interior del santuario medía tan sólo veinte codos de ancho. Las medidas iban en disminución hacia arriba, por escalones, de forma que el plano superior aún medía veinticuatro codos en cuadro[20]. Toda esta estructura estaba hecha de piedras sin labrar, que no habían sido tocadas por ninguna herramienta[21]. Por el costado sur, una escalinata hecha así mismo

ción de la *menorah* al sur del altar, cf. Ex 26,35; 40,24. Sobre la *menorah* como símbolo judío, cf. A.-M. Goldberg, *Der siebenarmige Leuchter:* ZDMG 117 (1967) 232-46.

[19] Sobre el cuidado de la mesa de los panes de la proposición, cf. Lv 24,5-9. Filón, *De Spec. Leg.*, I,35 (172-76); Josefo, *Ant.*, III,10,7 (255-57). Sobre la mesa de los panes de la proposición en sí, cf. Ex 25,23-30; 37,10-16; 1 Mac 1,22; 4,49; Filón, *De Vita Mos.*, II,22 (104); Josefo, *Ant.*, III,6,6 (139-41); *Bello,* V,5,5 (216); VII,5,5 (148); Men. 9,5-7. Cf. también la descripción de la mesa supuestamente donada al templo de Jerusalén por Tolomeo Filadelfo en *Aristeas* (ed. Wendland, 57-72); Josefo, *Ant.*, XII,2,7-8 (57-63). Cf. A. R. S. Kennedy, *Shewbread,* en HDB IV, 495-97. También aparece una representación de la mesa en los relieves del arco de Tito. Cf. H. Holzinger, *Der Schaubrodtisch des Titusbogens:* ZAW 21 (1901) 341s. Sobre la colocación de la mesa al norte del altar del incienso, cf. Ex 26,35: 40,22. J. Pedersen, *Israel* III/IV, 312, n. 1; 474, n. 3; R. de Vaux, *Instituciones,* 536s. H. F. Beck, *Bread of the Presence*, en IDB I, 464. Cf. E. R. Goodenough, *Jewish Symbols* V (1956) 62-95 y láminas.

[20] Cf. en especial las descripciones de Mid. 3,1-4 y Josefo, *Bello,* V,5,6 (225); *Ant.*, IV,8,5 (200-1); cf. también Hecateo, en Josefo, C. *Apion.*, I,22 (198) = Stern, GLAJJ I, n. 12; *Aristeas* (ed. Wendland, 87); 1 Mac 4,44-47; Filón, *De Spec. Leg.* I,51 (274-76). Las medidas, en Ez 43,13-17. Cf. también *Altar,* en JE I, 464-69; RE I, cols. 1640-91, sobre paralelos en el culto pagano; K. Galling, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients* (1925); W. F. Albright, *The Babylonian Temple-tower and the Altar of Burnt-Offering:* JBL 39 (1920) 137-42; *Archaeology and the Religion of Israel* ([2]1946) 150ss. G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament* (1925) 96-178. L. H. Vincent, *L'autel des holocaustes et le caractère du Temple d'Ezéchiel,* en *Mélanges Paul Peeters* (Analecta Bollandiana 67; 1949) 7-20. K. Galling, *Altar,* en IDB I,96-100; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 522-527.

[21] Hecateo en Josefo, C. *Apion.*, I,22 (198) = Stern, GLAJJ I,

de piedras sin labrar conducía hasta el altar propiamente dicho. El fuego que ardía sobre él nunca se dejaba extinguir, ni siquiera de noche[22].

Entre el templo y el altar, también al aire libre, se hallaba el gran recipiente de bronce *(kywr)* ya mencionado en el que los sacerdotes se lavaban las manos y los pies antes de iniciar los actos de culto.

Al norte del altar, y también al aire libre, se hallaba el espacio acotado para degollar las víctimas; en el pavimento se habían fijado unas argollas a las que se sujetaban los animales para ser degollados. Cerca había unas columnas para colgarlos una vez muertos y unas mesas de mármol que servían para desollarlos y para lavar las entrañas[23].

El templo, incluidos el altar y la zona destinada al sacrificio de las víctimas, estaba rodeado por una cerca en cuyo interior sólo podían penetrar por norma los sacerdotes; los demás judíos sólo podían hacerlo «cuando fuera necesario para la imposición de las manos, para el degüello y el balanceo *(tnwph)*»[24].

---

n.º 12: ἀτμήτων συλλέκτων ἀργῶν λίθων. 1 Mac 4,47. Filón, *De Spec. Leg.*, I,51 (274): ἐκ λίθων λογάδων καὶ ἀτμήτων. Josefo, *Ant.*, IV,8,5 (200-1); *Bello*, V,5,6 (225); Mid. 3,4. Los altares más antiguos y primitivos se construían indudablemente con piedras sin labrar o incluso de tierra apisonada; tal costumbre se da por supuesta en la legislación J (Ex 20,24-26; cf. Dt 27,5-6). Salomón, sin embargo, erigió un altar de bronce en Jerusalén (1 Re 8,64; 9,25; 2 Re 16,14-15; 2 Cr 4,1). El Código Sacerdotal trata de describir el santuario como si fuera portátil en su totalidad, y con tal finalidad supone la existencia de un altar de los holocaustos hecho de madera y cubierto de bronce (Ex 27, 1-8; 38,1-7; Nm 17,1-5). Difícilmente podría haber existido un altar semejante. La práctica posexílica tendió más bien a seguir la legislación más antigua (Ex 20,25; Dt 27, 5-6). Cf., en general, J. Wellhausen, *Geschichte* I, 30, 38s; *Prolegomena* (5.ª ed.) 29s, 37s; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 521-526.

[22] Lv 6,6; Filón, *De Spec. Leg.*, I,52 (285); Josefo, *Bello*, II,17,6 (425); cf. también 2 Mac 1,18-36.

[23] Mid. 3,5; 5,2; Tam. 3,5; Šeq. 6,4. Lv 1,11 prescribe que las víctimas destinadas al holocausto sean degolladas al norte del altar. Pero las destinadas a los sacrificios expiatorios y penitenciales han de serlo en el mismo lugar (Lv 4,24.29.33; 6,18; 7,2; 14,13). Esta disposición se omite únicamente en el caso de los sacrificios pacíficos. Para más amplios detalles referente a los distintos lugares en que eran degolladas las víctimas sacrificiales, cf. Zeb. 5.

[24] Cf. Kel. 1,8. Sobre la cerca, cf. en especial Josefo, *Bello*, V,5,6 (226); *Ant.*, VIII,3,9 (95); XIII,13,5 (373).

La parte más importante del culto diario era el holocausto del pueblo, *'lt htmyd*, o simplemente *htmyd*, «el perpetuo»[25]. En cuanto a los detalles, sin embargo, la manera de llevarlo a cabo varió de una a otra época, no sólo en cuanto a que era costeado por los reyes antes del exilio (Ez 45,17 y 46,13-15 según los LXX), mientras que más tarde lo sería por el pueblo, sino también en cuanto a su naturaleza misma[26]. En tiempos de Ajaz se ofrecía un holocausto por la mañana y únicamente una ofrenda vegetal por la tarde (2 Re 16,15). Esta práctica estaba tan firmemente establecida que llegó a servir para indicar las partes del día; decir «cuando se presenta la ofrenda vegetal» significaba «hacia la tarde» (1 Re 18,29.36). Lo cierto es que esta manera de indicar el tiempo arraigó tanto que se siguió empleando incluso cuando se introdujo la costumbre de ofrecer holocaustos también por la tarde (Esd 9,4.5; Dn 9,21)[27]. Pero no parece que esta práctica estuviera vigente ya en tiempos de Ezequiel, aunque por entonces ya se había producido una ampliación de la vieja costumbre, puesto que en Ez 46,13-15 se mencionan un holocausto y una ofrenda vegetal que se hacían por la mañana. El Código Sacerdotal, en cambio, prescribe que se ofrezcan un holocausto y una ofrenda vegetal tanto por la mañana como por la tarde, acompañándolos en cada caso con una libación (Ex 29,38-42; Nm 28,3-8). También el Cronista da por supuesto que el sacrificio diario en forma de un holocausto ofrecido dos veces al día viene de tiempo atrás (1 Cr 15; 40; 2 Cr 8,11; 31,3). El holocausto era el verdadero núcleo y centro de todo el culto sacrificial. Bajo ninguna circunstancia podía ser suprimido. El año 70 d.C., cuando Jerusalén llevaba ya mucho tiempo sitiada por los romanos y el hambre hacía los mayores estragos, el sacrificio diario seguía siendo ofrecido a pesar de todo. Cuando el 17 de Tammuz hubo de ser definitivamente interrumpido, se entendió que éste fue uno de los más rudos golpes[28].

---

[25] *'lt htmyd:* Nm 28,10.15.24.31; 29,16.19.22.25.28.31.34.38; Esd 3,5; Neh 10,34. *htmyd:* Dn 8,11-13, 11,31; 12,11. Pes. 5,1; Yom. 7,3; Taa. 4,6; Men. 4,4. De ahí toma su nombre el tratado *Tamid*.

[26] J. Wellhausen, *Geschichte* I, 81-82 =*Prolegomena* (5.ª ed.) 78s; A. C. Welch, *Post-Exilic Judaism* (1935) 284-90; Ch. Tschernowitz, *Toledoth Ha-Halakah* I/2 (1936) 260s; L. Finkelstein, *The Pharisees*, 282-83, 854-55.

[27] En la Misná, el tiempo de la *minḥah* (la ofrenda vegetal) equivale todavía a la tarde; por ejemplo, Ber. 4,1; Pes. 10,1; R.H. 4,4; Meg. 3,6; 4,1. Incluso hoy se llama *minḥah* a la plegaria de la tarde.

[28] Josefo, *Bello*, VI,2,1 (94-95); Taa. 4,6. También durante la per-

Las prescripciones, más detalladas, contenidas en el Código Sacerdotal acerca del tamid son como sigue (Ex 29,38-42; Nm 28,3-8)[29]. Por la mañana y por la tarde tenía que ser sacrificado como holocausto un cordero sin mancha, y en ambas ocasiones debían observarse las normas relativas a los holocaustos en general, es decir, lo prescrito en Lv 1,10-23 y 6,1-6. Cada uno de los dos sacrificios tenía que ir acompañado de ofrendas vegetales y de libaciones conforme a las normas del Código Sacerdotal, según las cuales todo holocausto lleva consigo una ofrenda adicional de grano y líquidos (Nm 15,1-16). La ofrenda vegetal en el caso de la ofrenda de un cordero consistía en una décima parte de efá (2,2 litros) de flor de harina *(slt)* mezclada (*blwl*, es decir, no amasada) con un cuarto de hin (0,9 litros) de aceite puro; la libación era de un cuarto de hin de vino. La hora señalada para el sacrificio matutino era al romper el día; la del sacrificio vespertino era la caída de la tarde conforme a la definición bíblica, *byn hʿrbym*. Más tarde se hizo costumbre habitual ofrecer el sacrificio vespertino a media tarde, hacia las tres[30].

También la ofrenda vegetal diaria del sumo sacerdote era presentada siempre junto con el holocausto cotidiano del pueblo.

---

secución de Antíoco Epífanes se consideró una gran calamidad la interrupción del *tamid* (Dn 8,11-13; 11,31; 21,11).

[29] E. König, *Theologie des A.T.* (1923) 87ss. R. H. Pfeiffer, *Introduction*, 253-69. J. Hempel, *Priesterkodex*, en RE XXII (1954) cols. 1943-67. R. de Vaux, *Studies in O.T. Sacrifice* (1964) 27-36. Para más detalles, cf. el tratado *Tamid;* cf. n. 42, *infra.*

[30] Filón y Josefo, en sus principales referencias al *tamid*, se limitan a repetir las prescripciones bíblicas sobre la hora de su ofrenda; Filón, *De Spec. Leg.*, I,35 (169): Καθ' ἑκάστην μὲν οὖν ἡμέραν δύο ἀμνοὺς ἀνάγειν διείρηται, τὸν μὲν ἅμα τῇ ἕῳ, τὸν δὲ δείλης ἑσπέρας. Josefo, *Ant.*, III,10,1 (237): ἐκ δὲ τοῦ δημοσίου ἀναλώματος νόμος ἐστὶν ἄρνα καθ' ἑκάστην ἡμέραν σφάζεσθαι τῶν αὐτοετῶν ἀρχομένης τε ἡμέρας καὶ ληγούσης. La práctica real en época tardía queda claramente reflejada en *Ant.*, XIV,4,3 (65): δὶς τῆς ἡμέρας πρωΐ τε καὶ περὶ ἐνάτην ὥραν ἱερουργούντων ἐπὶ τοῦ βωμοῦ. Esta noticia concuerda exactamente con Pes. 5,1, donde se dice que la víctima para el sacrificio vespertino solía ser degollada unos treinta minutos después de la hora octava y ofrecida una hora después (es decir, a las 2.30 y 3.30 de la tarde). Cf. también Josefo, *C. Apion.*, II,8 (105): «Mane etenim aperto templo opportebat facientes traditas hostias introire et meridie rursus, dum clauderetur templum». Era, pues costumbre acudir al templo para orar también hacia la hora nona (las tres de la tarde); cf. Hch 3,1; 10,3.30). Cf. en general Str.-B. II, 696-98; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 593.

Según Lv 6,12-16, el sumo sacerdote estaba obligado a presentar cada día *(tmyd)*[31] por la mañana y por la tarde una ofrenda vegetal distinta, tanto por su materia como por su preparación, de la ofrenda vegetal del pueblo que servía de complemento al holocausto. Consistía también en sólo una décima de efá de flor de harina que se ofrecía la mitad por la mañana y la mitad por la tarde; no sólo se mezclaba con aceite, sino que además se cocía después en una bandeja *(mḥbt)*. Cuando ya estaban cocidas las tortas, se partían en trozos, se rociaban de aceite y así eran ofrecidas (Lv 6,14; cf. Lv 2,5-6)[32]. Debido a esta manera de prepararla, en tiempos posteriores se conocía esta ofrenda como *ḥbytym*, «tortas planas», y con este nombre aparece directa o indirectamente en el libro de las Crónicas[33] y sobre todo en la Misná[34].

Como este sacrificio era obligatorio para el sumo sacerdote, se puede hablar de su sacrificio cotidiano[35]. Pero realmente lo

---

[31] Las palabras «en el día de su unción» (Lv 6,13) no pueden compaginarse con lo dicho; en efecto, son omitidas en algunas versiones modernas. R. H. Pfeiffer, *Introduction*, 254. M. Noth, *Leviticus* (1967) 55-57, estima que se han combinado dos conjuntos introductorios diferentes.

[32] Sobre la preparación, cf. también Filón, *De Spec. Leg.*, I,47 (256); Josefo, *Ant.*, III,10,7 (255-57); Men. 11,3. Incluía *lšh* («amasar») y *'pyh* («cocer»). J. Pedersen, *Israel* III/IV, 349ss. N. H. Snaith, *Sacrificies in the O.T.:* VT 7 (1957) 308-17. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 530.

[33] 1 Cr 9,31. Los LXX interpretan *m'śh ḥbytym* como τὰ ἔργα τῆς θυσίας τοῦ τηγάνου τοῦ μεγάλου ἱερέως. El Cronista, sin embargo, se refiere probablemente con aquella expresión no sólo a la ofrenda vegetal del sumo sacerdote, sino a todas las ofrendas previamente cocidas en general; cf. Brown-Driver-Briggs, *Lexicon*, s.v. La referencia no queda limitada al sumo sacerdote.

[34] Tam. 1,3; 3,1; 4,3; Yom. 2,3; 3,4; Men. 4,5; 11,3; Mid. 1,4. De Tam. 3,1; 4,3; Yom. 2,3, se desprende claramente que la ofrenda del sumo sacerdote era presentada entre la ofrenda vegetal del pueblo y la libación. Cf. en general la detallada descripción del culto diario en el tratado *Tamid*.

[35] Eclo 45,14: «Su ofrenda se quema totalmente, dos veces al día, sin faltar». Filón, *De Spec. Leg.*, III,23 (131): εὐχὰς δὲ καὶ θυσίας τελῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν. El conocido pasaje de Heb 7,27 ha de ser explicado también probablemente sobre esta base, aunque esta ofrenda vegetal cotidiana del sumo sacerdote no ha de entenderse como un sacrificio expiatorio, como podría entenderse en Hebreos. Cf. Str.-B. III, 696-700.

ofrecía únicamente en el sentido en que también podía decirse que el pueblo hacía un holocausto cotidiano. Lo cierto es que el sumo sacerdote era responsable de que se ofreciera en su nombre y a sus expensas[36]. En ningún modo era preciso que hiciera personalmente la ofrenda. Por Josefo sabemos que el sumo sacerdote oficiaba como norma los sábados y días festivos (cf. p. 367, n. 4, *supra*). Los restantes días del año, la ofrenda vegetal del sumo sacerdote y el sacrificio del pueblo eran presentados por los sacerdotes de servicio; cuando se echaban a suertes los distintos cometidos del día, uno de ellos era el de presentar el *ḥbytyn*, es decir la ofrenda vegetal del sumo sacerdote[37]. De hecho, dado que la Biblia describe este sacrificio como el de «Aarón y sus hijos» (Lv 6,13), también podría entenderse que se trata de un sacrificio que los sacerdotes ofrecían por sí mismos[38].

Además de estos sacrificios, los sacerdotes tenían que cuidar diariamente del altar, del incienso y del candelabro instalado dentro del templo. Mañana y tarde había que hacer una ofrenda de incienso todos los días (Ex 30,7.8); la ofrenda de la mañana precedía y la de la tarde seguía al holocausto, de forma que éste que-

[36] Josefo, *Ant.*, III,10,7 (257): θύει δὲ ὁ ἱερεὺς (= el sumo sacerdote) ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων, καὶ δὶς ἑκάστης ἡμέρας τοῦτο ποιεῖ, ἄλευρον ἐλαίῳ μεμαγμένον καὶ πεπηγὸς ὀπτήσει βραχείᾳ, καὶ εἷς μέν ἐστιν ἀσσάρων τοῦ αλεύρου, τούτου δὲ τὸ μὲν ἥμισυ τὸ πρωῒ τὸ δ' ἕτερον δείλης ἐπιφέρει τῷ πυρί. Cuando moría un sumo sacerdote, la ofrenda vegetal tenía que hacerse a expensas del pueblo hasta que su sucesor asumía el cargo; según R. Yehudá b. Elay, los costos corrían a cargo de sus herederos (Šeq. 7,6).

[37] Tam. 3,1; 4,3; Yom. 2,3. Hablando estrictamente, estos pasajes no se refieren al sacrificio en sí; más bien tratan de la acción de acercar hasta las gradas del altar los elementos sacrificiales. Sin embargo, según Tam. 5,2 y Yom. 2.4-5, para ofrecer el sacrificio, es decir, para colocarlo sobre el altar, se nombraba el mismo número de sacerdotes que para llevarlo hasta él, concretamente nueve, que correspondían a los nueve elementos sacrificiales; entre éstos se nombran explícitamente en los pasajes citados (Tam. 3,1; 4,3; Yom. 2,3) los *ḥbytyn*. No cabe duda, por consiguiente, de que el sacrificio de los *ḥbytyn* era realizado de hecho y como norma por un sacerdote ordinario.

[38] Filón, *Rer. Div.*, 36 (174): Ἀλλὰ καὶ τὰς ἐνδελεχεῖς θυσίας ὁρᾷς εἰς ἴσα διῃρημέας, ἥν τε ὑπὲρ αὑτῶν ἀνάγουσιν οἱ ἱερεῖς διὰ τῆς σεμιδάλεως, καὶ τὴν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους τῶν δυοῖν ἀμνῶν, οὓς ἀναφέρειν διείρηται. *De Spec. Leg.*, I,47 (256): Σεμίδαλις γὰρ ἡ ἐνδελεχὴς αὐτῶν θυσία μέτρου ἱεροῦ τὸ δέκατον καθ' ἑκάστην ἡμέραν, οὗ τὸ μὲν ἥμισυ πρωῒας, τὸ δὲ ἥμισυ δείλης προσάγεται ταγηνισθὲν ἐν ἐλαίῳ, μηδενὸς εἰς βρῶσιν ὑπολειφθέντος.

daba de hecho enmarcado entre las ofrendas del incienso[39].

También había que cuidar mañana y tarde del candelabro. Por la mañana se limpiaban las lámparas y renovaba el aceite; una o varias lámparas (tres según Josefo) permanecían encendidas durante toda la jornada. Por la tarde se encendían las restantes lámparas, de forma que ardieran las siete durante toda la noche (cf. en especial Ex 30,7-8; 2 Cr 8,11; en general, cf. pp. 393-394, *supra*).

Finalmente, el culto divino se embellecía con el concurso del canto y de la música. Cuando era presentado el holocausto, los levitas lo acompañaban con sus cánticos y música de cuerda, al mismo tiempo que dos sacerdotes hacían sonar las trompetas de plata (2 Cr 29,26-28; Nm 10,1-2.10). Mientras tanto, el pueblo se reunía para orar en el templo. Cada vez que los sacerdotes, en los intervalos del canto, hacían sonar las trompetas, el pueblo se postraba en adoración[40]. Los levitas tenían asignado para cada día de la semana el salmo que habían de cantar: Sal 24 el domingo, Sal 48 el lunes, Sal 82 el martes, Sal 94 el miércoles, Sal 81 el jueves, Sal 93 el viernes y Sal 92 el sábado[41].

---

[39] Filón, *De Spec. Leg.*, I,35 (171): δὶς δὲ καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν ἐπιθυμιᾶται τὰ πάντων εὐωδέστατα θυμιαμάτων εἴσω τοῦ καταπετάσματος, ἀνίσχοντος ἡλίου καὶ δυομένου, πρό τε τῆς ἑωθινῆς θυσίας καὶ μετὰ τὴν ἑσπερινήν. *De Spec. Leg.*, I,51 (276): οὐ γὰρ ἐφίεται τὴν ὁλόκαυτον θυσίαν ἔξω προσαγαγεῖν, πρὶν ἔνδον περὶ βαθὺν ὄρθρον ἐπιθυμίασαι. Aún más preciso es el dato recogido en Yom. 3,5: «El incienso matutino era ofrecido entre (la aspersión de) la sangre y (la ofrenda de) las porciones; el incienso vespertino entre (la ofrenda de) las porciones y la libación».

[40] Sobre la asamblea del pueblo en el templo para la oración, cf. Lc 1,10 y Hch 3,1. Para los datos más precisos recogidos en *Tamid,* cf. *infra.* Las horas para la oración eran: 1. por la mañana temprano al tiempo del sacrificio matutino; 2. la hora nona del día (las 3 de la tarde); 3. a la caída del sol. Cf. Ber. 1,1ss; 4,1. Cf. J. Doller, *Das Gebet im A.T.* (1914); I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* ([3]1931) 27-60; A. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy* (1932); A. Cronbach, *Worship in NT Times, Jewish,* en IDB IV, 895-903. Sobre la plegaria judía durante los primeros siglos de la era cristiana, cf. J. Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns* (1977). Sobre las etapas de la plegaria cristiana, cf. la nota de A. V. Harnack a Διδαχή VIII,3 *(Texte und Untersuchungen* II,1-2, 27); Foakes-Jackson y Lake, *The Beginnings of Christianity* IV (1933) 10-11, 191. Str.-B. IV, 208-49; C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office* (1944) 59-70.

[41] Tam. 7,4. A. Graetz, *Die Tempelpsalmen,* en MGWJ (1878)

El culto del templo que acabamos de describir responde a la forma que con tanto entusiasmo describe Ben Sirá (Eclo 50,11-21). En el tratado Tamid de la Misná se recoge una descripción muy minuciosa, basada en una tradición fidedigna; podría utilizarse para completar las anteriores observaciones[42].

Los sacerdotes de servicio dormían en una cámara del atrio interior. Muy temprano, antes de salir el sol, el funcionario encargado de repartir a suertes las tareas del día hacía designar por aquel procedimiento al encargado de retirar las cenizas del altar de los holocaustos. Los sacerdotes que desearan encargarse de aquella tarea tenían que haber tomado el baño ritual ya antes de que llegara el funcionario. Entonces se echaban entre ellos las suertes para esta tarea. El elegido iba a ocuparse inmediatamente de su cometido en medio de la oscuridad alumbrada únicamente por el resplandor del fuego que ardía sobre el altar. Lavaba sus

---

217-22; A. Büchler, *Zum Vortrage und Umfange der Tempelpsalmen:* ZAW (1900) 97-114. Sobre cinco de estos salmos dan correctamente *los LXX la indicación del día a que corresponden: Sal 24 (23):* τῆς μιᾶς σαββάτου; Sal 48 (47): δευτέρᾳ σαββάτου ἡ γῆ; Sal 94 (93): τετράδι σαββάτου; Sal 93 (92): εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου ὅτε κατῴκισται; Sal 92 (91); εἰς τῆν ἡμέραν τοῦ σαββάτου. A éstos debe añadirse *Vet Lat.* Sal 81: *Quinta Sabbati,* que debe de proceder también de un modelo griego. En el caso del salmo correspondiente al sábado, el dato ha pasado también al texto masorético. Según la opinión judía, el paralelismo con los seis días de la creación influyó en la elección de estos salmos (cf. bR.H. 31a; Soferim, 18,1). Pero en la mayor parte de ellos no aparece tal paralelismo. Esta opinión se debe obviamente al hecho de que las lecturas bíblicas de las *m'mdwt* (cf. p. 388, *supra*) estaban ordenadas de tal modo que en el curso de la semana se leía completo el relato de la creación (Taa. 4,3: el domingo leen el primer día de la creación; el lunes, el segundo; el martes, el tercero, etc.). Aparte de los salmos para los distintos días de la semana, había otros muchos asignados a las diferentes celebraciones del templo. Por ejemplo, el llamado *hallel* se cantaba siempre en los días de fiesta más solemnes; se trata, según la opinión común, de Sal 113-18, pero la tradición varía acerca de qué ha de considerarse como *hallel;* cf. J. Levy, *Neuhebräisches Wörterbuch,* s.v.; A. Büchler, *Die Hallelpsalmen im Tempel:* ZAW (1900) 114-35: L. Cohen, *Hallel,* en JE VI, 176-78. Str.-B. I (1922) 845ss; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst* (^{3}1931) 136-38, 495-96; E. Lohse, *Hallel,* en RGG III (1959) col. 38. J. Hempel, *Hallel* y *Hallelujah,* en IDB II, 513-15; *Hallel,* en *Enc. Jud.* 7 cols. 1197-99.

[42] Para una edición crítica con comentario, cf. O. Holtzmann, *Tamid* (1928).

pies y manos en el recipiente de bronce situado entre el templo y el altar, ascendía las gradas de éste y retiraba las cenizas con una bandeja de plata. Mientras lo hacía, otros sacerdotes preparaban la ofrenda vegetal amasada (la del sumo sacerdote)[43].

Se echaba entonces en el altar leña nueva; mientras prendía, los sacerdotes, después de lavarse pies y manos en el recipiente de bronce, pasaban a la *liškat ha-gazit* (cf. pp. 301-302, *supra*), donde tenía lugar un nuevo sorteo[44].

El funcionario echaba ahora las suertes para determinar: 1. quién degollaría la víctima; 2. quién asperjaría la sangre sobre el altar; 3. quién limpiaría las cenizas del interior del altar; 4. quién limpiaría las lámparas. Luego sorteaba quiénes llevarían los trozos de la víctima sacrificada hasta las gradas del altar, concretamente quién llevaría 5. la cabeza y una pierna; 6. las dos paletillas; 7. el rabo y la otra pierna; 8. el pecho y el cuello; 9. los dos costillares; 10. las entrañas; 11. quién llevaría la flor de harina; 12. la ofrenda vegetal amasada (del sumo sacerdote); 13. el vino[45].

Salían luego a ver si ya era de día; a la primera señal de que apuntaba la aurora en el cielo, iban a buscar un cordero del aprisco y los noventa y tres utensilios sagrados de la cámara en que se guardaban. Se daba de beber al cordero destinado al sacrificio de un recipiente de oro y era llevado al degolladero, situado al norte del altar[46].

Entre tanto, los dos sacerdotes encargados de limpiar el altar del incienso y el candelabro se acercaban al templo, el primero con un cubo de oro *(ṭny)* y el segundo con un jarro *(kwz)*, también de oro. Abrían la gran puerta del templo, entraban y procedían a limpiar el altar del incienso y el candelabro. Para lo segundo, si las dos lámparas situadas más al este ardían aún, no las tocaban y limpiaban únicamente las restantes lámparas. Pero si las dos lámparas situadas más al este ya se habían apagado, éstas eran las que primero limpiaban y encendían. Los dos sacerdotes se retiraban a continuación, dejando en el templo los utensilios de que se habían servido[47].

Mientras se realizaba esta tarea, el cordero era degollado en el

---

43 Tam. 1,1-4. Cf. Yom. 1,8; 2,1-2.

44 Tam. 2,1-5.

45 Tam. 3,1; Yom. 2,3.

46 Tam. 3,2-5. Cf. Yom. 3,1-2.

47 Tam. 3,6-9. Para una exégesis de Tam. 3,6, cf. H. Graetz, MGWJ (1878) 289ss; O. Holtzmann, *Tamid*, 44-45.

lugar designado para ello por los sacerdotes a que había correspondido hacerlo, y otro sacerdote recogía la sangre y la rociaba sobre el altar. Se desollaba a continuación la víctima y se troceaba. Cada uno de los sacerdotes designados a suerte para ello recogía la porción correspondiente. Se lavaban las entrañas en unas mesas de mármol que había en el mismo lugar en que se degollaban las víctimas. Las seis porciones del animal eran repartidas entre otros tantos sacerdotes. Un séptimo portaba la ofrenda de flor de harina, un octavo llevaba la ofrenda vegetal cocida (del sumo sacerdote) y un noveno el vino para la libación. Todo ello era depositado en la mitad inferior del costado occidental de la escalinata que llevaba hasta el altar y se rociaba de sal[48]. Después pasaban nuevamente los sacerdotes a la *liškat hagazit* para recitar el *Šema'*.

Una vez cumplido este requisito, se echaba nuevamente a suertes. Primero se sorteaba la ofrenda del incienso entre los que nunca la habían realizado[49]; luego se sorteaba quiénes habrían de llevar las porciones sacrificiales hasta el altar (según R. Eliezer ben Yaqob, lo hacían los mismos sacerdotes que habían acercado al altar las distintas porciones). Quienes no fueran designados por la suerte en cada ocasión quedaban libres para marcharse y se despojaban de sus sagrados ornamentos[50].

El sacerdote elegido para hacer la ofrenda del incienso tomaba entonces una bandeja *(kp)* de oro con tapadera, dentro de la cual iba otro recipiente menor *(bzk)* con el incienso[51]. Un se-

[48] Tam. 4,1-3. Sobre el lugar en que eran depositadas las porciones, cf. también Šeq. 8,8. Según Šeq. 6,4, al oeste de las gradas del altar había una mesa de mármol a tal fin. Sobre la sal que se añadía a las porciones sacrificiales, cf. Lv 2,13; Ez 43-24; Josefo, *Ant.*, III,9,1 (227); Jub, 21,11; T. Leví, 9,14: καὶ πᾶσαν θυσίαν ἅλατι ἁλιεῖς. Siguiendo a Lv 2,13, numerosos manuscritos de Mc 9,49 añaden καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλιθήσεται. El consumo de sal era tan considerable que en el atrio del templo había una cámara dedicada a guardarla; cf. p. 373, n. 29, *supra*.

[49] La ofrenda del incienso se consideraba el momento más solemne de todo el servicio. Cf. Filón, *De Spec. Leg.*, I,51 (275): Ὅσῳ γάρ, οἶμαι, λίθων μὲν ἀμείνον χρυσός, τὰ δὲ ἐν ἀδύτοις τῶν ἐκτὸς ἁγιώτερα, τοσούτῳ κρείττων ἡ διὰ τῶν ἐπιθυμιωμένων εὐχαριστία τῆς διὰ τῶν ἐναίμων. De ahí que los sacerdotes recibieran revelaciones especialmente cuando ofrecían el incienso; así, Juan Hircano, Josefo, *Ant.*, XIII,10,3 (282), y Zacarías, Lc 1,9-20.

[50] Tam. 5,3; cf. Yom. 2,4-5.

[51] De Tam. 7,2 se desprende claramente que la tapadera correspondía no al *bzk*, sino al *kp*, así como de la presunción de que un

gundo sacerdote iba a buscar unas ascuas del altar de los holocaustos con un cogedor de plata *(mḥth)* y las echaba en otro cogedor de oro[52]. Los dos se acercaban entonces al templo. Uno de ellos echaba las ascuas en el altar del incienso, se postraba en adoración y se retiraba. El otro sacerdote tomaba la pequeña bandeja que contenía el incienso, entregaba la bandeja mayor a un tercer sacerdote y echaba el incienso de la bandeja en las brasas del altar y entonces se elevaba el humo. También él se postraba y luego se retiraba. Los dos sacerdotes que se habían ocupado de limpiar el altar del incienso y el candelabro habían entrado previamente, el primero para retirar su cubo de oro *(ṭny)* y el segundo así mismo para retirar su *bwz*, pero a la vez para limpiar la lámpara situada más al este, que aún permanecía sin arreglar, mientras que la otra se dejaba encendida, de manera que su fuego sirviera para encender el resto de las lámparas por la tarde. Si ya se había apagado, se limpiaba y se encendía con fuego tomado del altar de los holocaustos[53].

Los cinco sacerdotes que habían estado ocupados dentro del templo subían entonces las gradas que había frente al santuario con sus cinco utensilios de oro y pronunciaban la bendición sacerdotal (Nm 6,22ss) sobre el pueblo; en esta ocasión pronunciaban el nombre divino tal como está escrito, es decir, *yhwh*, y no *'dwny*[54].

---

poco de incienso podría derramarse del *bzk* bien lleno en el *kp;* cf. Tam. 6,3.

52 Tam. 5,4-5. Sobre los cogedores de plata y de oro y sobre el incienso mismo, cf. también Yom. 4,4.

53 Tam. 6,1-3. Según esta descripción de la Misná, sólo *una* de las siete lámparas de la *menorah* ardía durante el día, la que estaba en medio de las tres situadas al lado oriental. Por otra parte, según el testimonio, de más peso, de Josefo, eran tres las lámparas que permanecían encendidas durante el día. Sobre el problema de cuáles y cuántas lámparas quedaban encendidas de día, cf. p. 394, *supra*.

54 Tam. 7,2. Cf. Sot. 7,6 (cf. p. 588, n. 137, *infra*). Fuera del templo, según los pasajes citados, ni siquiera a los sacerdotes les estaba permitido pronunciar el nombre sagrado. Ello se presume obviamente en Eclo 50,20. También Filón observa que el nombre de Dios sólo puede ser pronunciado y escuchado dentro del santuario (ἐν ἁγίοις); cf. *De vita Mos.*, II,23 (114). Cf. también B. Ritter, *Philo und die Halachah*, 131; W. L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (1944) 48; también Josefo refiere que Moisés pidió que le comunicara además su nombre, de forma que cuando ofreciera sacrificios pudiera suplicarle por su nombre que se hiciera presente, *Ant.*, II,12,4 (275-76): ἵνα θύων ἐξ ὀνόματος αὐτὸν παρεῖναι τοῖς

Tenía lugar seguidamente la presentación del holocausto. Los sacerdotes designados para ello a suertes tomaban las porciones de animal sacrificado que se encontraban colocadas sobre las gradas del altar y, después de haber extendido las manos sobre ellas, las colocaban encima del altar[55]. Cuando el sumo sacerdote deseaba oficiar, los sacerdotes le acercaban las porciones (cf. Eclo 1,12) y él les imponía las manos y las iba colocando sobre el altar. Finalmente eran presentadas las dos ofrendas vegetales (la del pueblo y la del sumo sacerdote), junto con la libación. Cuando se acercaban los sacerdotes a derramar la libación, se hacía una seña a los levitas para que iniciaran el canto. Empezaban ellos a cantar y a cada pausa del canto, los sacerdotes hacían sonar las trompetas de plata; a cada sonido de las trompetas, el pueblo se postraba en adoración[56].

El culto vespertino era muy semejante al matutino. En el primero, sin embargo, la ofrenda del incienso se hacía después, no

---

ἱεροῖς παρακαλῇ. Καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν αὐτοῦ προσηγοριάν. Era señal de especial solemnidad el hecho de que el sumo sacerdote, en el día de la Expiación y durante la confesión de los pecados, pronunciara el santo nombre de Dios (Yom. 6,2; Tam. 3,8). Sobre la inefabilidad del nombre divino, cf. también San. 10,1; A. Geiger, *Urschrift un Übersetzungen der Bibel,* 261ss; B. Jacob, *Im Namen Gottes* (1903) 164-76; W. Bousset, *Die Religion des Judentums* (^{3}1926) 349-50; W. Bacher, JE XI, 264; G. Dalman, *Worte Jesu* (^{2}1930) 146-55; A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God* I (1927) 17-40; H. Gunkel, *Yahve,* en RGG III^{2}, 9ss; W. von Baudissin, *Kyrios* III, 63s; G. F. Moore, *Judaism* I, 424-29. M. Buber, *Moses* (1946) 39-55 = *Werke* II (1964) 47-66; *Kingship of God* (1967) 99-107 = *Werke* II (1964) 608-26; cf. P. Vermes, *Buber's Understanding of the Divine Name related to Bible, Targum and Midrash:* JJS 24 (1973) 147-66; E. E. Urbach, *Los Sabios* (1969) 103-14 (hebreo); *God, Names of,* en *Enc. Jud. y,* cols. 880-84. Bibliografía en G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (1973) 75-79.

55 Esta acción requería especial pericia, alabada ya en *Aristeas* (ed. Wendland, 93).

56 Tam. 7,3; cf. Eclo 50,11-21. El tratado *Tamid* de la Misná resulta más bien sumario hacia el final. Describe la ofrenda del sacrificio únicamente en los casos en que oficiaba el sumo sacerdote en persona. Por otra parte, no se alude explícitamente a la presentación de las dos ofrendas vegetales. De la secuencia en que son mencionadas en otros lugares, Tam. 3,1; 4,3, se deduce sin lugar a dudas que las hemos situado en el lugar correcto. La ofrenda vegetal del sumo sacerdote, en consecuencia, no era ofrecida antes que el sacrificio público, como se deduciría de Heb 7,27, sino a continuación de él.

antes del holocausto; las lámparas del candelabro no se limpiaban, sino que se encendían por la tarde (cf. p. 401, *supra*).

Estos dos sacrificios públicos cotidianos constituían el núcleo esencial de todas las ceremonias del templo. Eran ofrecidos de la manera descrita también en sábado y en los días festivos, aunque los sábados y días festivos se distinguían por la adición de otros sacrificios públicos al *tamid* habitual. Este complemento consistía los sábados en la ofrenda de dos corderos de un año como holocaustos, junto con dos décimas partes de un afá de flor de harina como ofrenda vegetal y la cantidad correspondiente de vino como libación. El sacrificio del sábado, por consiguiente, equivalía a los sacrificios matutino y vespertino juntos[57]. Las adiciones para los días festivos eran en mayor cantidad. Durante los siete días de la Pascua, por ejemplo, el holocausto diario constaba de dos becerros, un carnero y siete corderos, junto con las correspondientes ofrendas vegetales y libaciones, y aparte de todo ello, un macho cabrío como ofrenda expiatoria (Nm 28,16-25). En la fiesta de las Semanas, que duraba tan sólo un día, eran ofrecidos los mismos sacrificios que en un día de la Pascua (Nm 28,26-31). En la fiesta de los Tabernáculos, que se prestaba a especiales acciones de gracias por coincidir con el final de la cosecha, era aún mayor el número de los sacrificios. El primer día de aquellas celebraciones eran ofrecidos en holocausto trece becerros, dos carneros y catorce corderos, junto con las correspondientes ofrendas vegetales y libaciones, y además un macho cabrío como sacrificio expiatorio; estos mismos sacrificios se hacían en cada uno de los siguientes seis días festivos, excepto que cada día se iba reduciendo en uno el número de los becerros sacrificados (Nm 29,12-34). Sacrificios complementarios semejantes estaban prescritos para las demás festividades de la Luna Nueva, el Año Nuevo y el día de la Expiación (cf., en general, Nm 28-29). Además de todas estas ofrendas, cuya finalidad era simplemente destacar en general el carácter festivo de aquellos días, se ofrecían

---

[57] Nm 28,9-10; Filón, *De Spec. Leg.*, I,35 (170): Ταῖς δὲ ἑβδόμαις διπλασιάζει τὸν τῶν ἱερείων ἀριθμόν. Josefo, *Ant.*, III,10,1 (237): κατὰ δὲ ἑβδόμην ἡμέραν, ἥτις σάββατα καλεῖται, δύο σφάττουσι, τὸν αὐτὸν τρόπον ἱερουργοῦντες. Las prescripciones de Ez 46,4-5 son esencialmente distintas. Sin embargo, la principal diferencia entre los tiempos pre y posexílicos, por lo que se refiere a los sacrificios de las grandes fiestas y también al *tamid*, consitía en que antes del exilio era el rey el que sufragaba los gastos, mientras que después era el pueblo el que los costeaba. Cf. en especial Ez 45,17 y, en general, Ez 45,18-46,15.

otros sacrificios especiales relacionados con el significado particular de cada fiesta. (cf. Lv 16 y 23)[58].

Aunque estos sacrificios públicos eran muy numerosos, resultaban insignificantes comparados con los sacrificios privados. Era su enorme cantidad, tan grande como para resultar casi increíble, la que daba al culto del templo sus rasgos más peculiares. Día tras día eran degolladas y quemadas allí verdaderas masas de víctimas, y a pesar del gran número de sacerdotes, cuando llegaba una de las grandes fiestas, el número de sacrificios era tan grande que apenas podían atenderlo en su totalidad[59]. Pero los israelitas veían en la celebración exacta de esta liturgia el medio esencial para asegurarse la divina misericordia.

---

[58] Filón, *De Spec. Leg.*, I,35 (180-89) da una descripción de los sacrificios correspondientes a los días festivos conforme a Nm 28-29 y Lv 16 y 23.

[59] *Aristeas* (ed. Wendland, 88): Πολλαὶ γὰρ μυριάδες κτηνῶν προσάγονται κατὰ τὰς τῶν ἑορτῶν ἡμέρας. Filón, *De Vita Mos.*, II,31 (159): Πολλῶν δὲ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀναγομένων θυσιῶν καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν, καὶ διαφερόντως ἐν πανηγύρεσι καὶ ἑορταῖς ὑπέρ τε ἰδίᾳ ἑκάστου καὶ κοινῇ ὑπὲρ ἁπάντων διὰ μυρίας καὶ οὐχὶ αἰτὰς κ.τ.λ. Cf. las cifras de 1 Re 8,63; 1 Cr 29,21; 2 Cr 29,32s; 30,24; 35,7-9.

LOS GENTILES EN EL CULTO DE JERUSALEN

Es un hecho bien atestiguado que, a pesar de las rígidas barreras que separaban a los judíos y los gentiles en materias religiosas, los gentiles participaban en el culto del templo de Jerusalén. Por gentiles se entiende aquí no la muchedumbre de los prosélitos, es decir quienes de algún modo aceptaban la religión judía y por ello mostraban su veneración al Dios de Israel ofreciendo sacrificios, sino gentiles en sentido propio y que, si bien ofrecían sacrificios en Jerusalén, no por ello pretendían hacer una confesión de fe en la *superstitio iudaica*. El hecho puede entenderse únicamente recordando lo superficial que puede volverse en la vida cotidiana la conexión, originalmente muy estrecha, entre fe y culto. En el período de que nos ocupamos, así ocurría especialmente en el mundo greco-romano. Ofrecer sacrificios en un santuario famoso no era muchas veces otra cosa que expresión de un piedad que se había vuelto cosmopolita, un gesto de cortesía hacia la nación o la ciudad afectadas, pero cuya intención no era en modo alguno manifestar una adhesión a una religiosidad determinada. Tal cosa ocurría en otros santuarios célebres. ¿Por qué no había de ser lo mismo en Jerusalén? Por su parte, los judíos y sus sacerdotes nada tenían que objetar a que se mostrara reverencia a su Dios, incluso si se trataba únicamente de un gesto de cortesía. El acto mismo de ofrecer los sacrificios, después de todo, era asunto de los sacerdotes; ellos tenían que atender a la ejecución correcta de los ritos. La cuestión de quién había corrido con los gastos carecía relativamente de importancia. En todo caso, no había obstáculo alguno de carácter religioso a la aceptación de una ofrenda por parte de quienes no observaban en lo demás la Torá. Así, ya el Antiguo Testamento supone que un sacrificio puede ser ofrecido por un gentil no converso (*bn nkr*)[60]. En la plegaria que se supone haber pronunciado Salomón con motivo de la dedicación del templo, el rey pide que Dios escuche también «al extranjero (*hnkry*) que no pertenece al pueblo de Israel» cuando llegue de un país lejano y ore en el templo. «Porque oirán hablar de tu gran fama, de tu mano fuerte y tu brazo extendido»[61]. El

[60] Lv 22,25. Se afirma aquí que los animales defectuosos no han de ser aceptados ni siquiera de los gentiles, lo que presupone obviamente que era legítimo el sacrificio ofrecido por gentiles en el curso normal de las cosas.

[61] 1 Re 8,41-43, recogido en Josefo, *Ant.*, VIII,4,3 (116): ἀλλά

judaísmo posterior especificó qué sacrificios podrían ser aceptados o no incluso de los gentiles: eran aceptables los sacrificios ofrecidos en razón de un voto o como ofrendas voluntarias (todos los *ndrym* y las *ndbwt*), pero no lo eran los de carácter obligatorio, como los expiatorios y penitenciales, las ofrendas de volátiles que habían de hacer hombres y mujeres que sufrieran un derrame y las mujeres después del parto[62]. En consecuencia, los sacrificios permitidos a los gentiles eran los holocaustos, las ofrendas vegetales y las libaciones[63]. Por ello, las normas legales referentes a estas ofrendas tomaban frecuentemente en cuenta los sacrificios ofrecidos por los gentiles[64].

En ningún autor mejor que en Josefo está atestiguado que los gentiles ofrecían sacrificios y que éstos eran a veces ofrecidos a su intención. Josefo escribe que al estallar la revuelta del año 66 d.C., uno de los primeros actos de los sublevados fue declarar que en adelante no se ofrecerían sacrificios de parte de los gentiles[65]. La oposición conservadora señaló que «todos nuestros antepasados recibieron sacrificios de los gentiles» y que Jerusalén adquiriría fama de impiedad si los judíos se convertían en el único pueblo que rechazaba a los extranjeros la oportunidad de ofrecer sacrificios[66]. Por la historia conocemos algunos casos notables en este sentido. Cuando se narra que Alejandro Magno sacrificó en Jerusalén[67], la cuestión está en establecer la historicidad (muy improbable) de su visita a esta ciudad. Pero el relato prueba de por sí que, desde el punto de vista judío, aquel sacrificio hubiera estado perfectamente en orden. También de Tolomeo III se

---

κἄν ἀπὸ περάτων τῆς οἰκουμένης τινὲς ἀφίκωνται, κἄν ὁποθενδηποτοῦν προστρεπόμενοι καὶ τυχεῖν τινὸς ἀγαθοῦ λιπαροῦντες, δὸς αὐτοῖς ἐπήκοος γενόμενος. Cf. También A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und Juden zu Fremden* (1896) 127s, 193s; *Sacrifice*, en *Enc. Jud.* 14, col. 612.

[62] Šeq. 1,5.

[63] No lo estaban los sacrificios pacíficos porque sólo podían ser consumidos en estado de pureza ritual (Lv 7,20-21).

[64] Šeq. 7,6; Zeb. 4,5; Men. 5,3.5.6; 6,1; 9,8. Cf. *Sacrifice*, en *Enc. Jud.* 14, col. 612.

[65] *Bello*, II,17,2-4 (408-21).

[66] *Bello*, II,17,4 (417): ὅτι πάντες οἱ πρόγονοι τὰς παρὰ τῶν αλλογενῶν θυσίας ἀπεδέχοντο. *Bello*, II,17,3 (414): καταψηφίσασθαι τῆς πόλεως ἀσέβειαν, εἰ παρὰ μόνοις Ἰουδαίοις οὔτε θύσει τις ἀλλότριος οὔτε προσκυνήσει. Cf. C. Roth, *The Debate on the Loyal Sacrifices in A. D. 66:* HThR 53 (1960) 93-97.

[67] Josefo, *Ant.*, XI,8,5 (329-30).

dice que ofreció sacrificios en Jerusalén[68]. Antíoco VII Sidetes, a pesar de que mantenía una guerra declarada contra los judíos y por entonces ponía sitio a la ciudad de Jerusalén, envió sacrificios al templo para la fiesta de los Tabernáculos, presumiblemente para obtener el favor del Dios de sus enemigos, mientras que los judíos, por su parte, aceptaron gustosamente aquellos sacrificios como una prueba de la piedad del rey[69]. Cuando el ilustre patrono de Herodes, Marco Agripa, llegó a Jerusalén el año 15 a.C., sacrificó allí una hecatombe, es decir un holocausto de cien toros[70]. También narra Josefo que Vitelio acudió a Jerusalén durante la Pascua del año 37 d.C. para ofrecer sacrificios a Dios[71]. La frecuencia de tales actos de cortesía o piedad cosmopolita ha de juzgarse por el hecho de que Augusto alabó expresamente a su nieto Gayo César por no haberse detenido para dar culto en Jerusalén cuando iba de camino de Egipto a Siria[72]. Con razón, pues, dice Tertuliano que los romanos honraron en otros tiempos al Dios de los judíos con sacrificios y a su templo con ofrendas votivas[73]. Por su parte, Josefo no alude simplemente a los prosélitos cuando dice que en Jerusalén está «el altar venerado por todos los griegos y bárbaros»[74] y afirma que el lugar en que se alzaba el templo es «venerado por todo el mundo y honrado a causa de su fama por extranjeros hasta el extremo de la tierra»[75].

A esta categoría de los sacrificios ofrecidos en nombre o a intención de los gentiles han de añadirse los que lo eran por las autoridades gentiles. Darío, al igual que los reyes israelitas, que costeaban los sacrificios antes del exilio, ordenó que fueran sufragados con cargo a los fondos del estado, con el encargo de que se elevaran plegarias «por la vida del rey y sus hijos» (Esd 6,9-10)[76].

[68] Josefo, *C. Apion.*, II,5 (48).

[69] *Ant.*, XIII,8,2 (242-43).

[70] *Ant.*, XIV,2,1 (14). Sacrificios de tal magnitud no eran cosa desacostumbrada en el templo de Jerusalén. Cf. Esd 6,17; Josefo, *Ant.*, XV,11,6 (422); Filón, *De Leg.*, 45 (356); *Sibyll.* III, 576, 626.

[71] *Ant.*, XVIII,5,3 (122).

[72] Suetonio, *Div. Aug.*, 93: «Gaium nepotem, quod Iudaeam praetervehens apud Hierosolyma non supplicasset, conlaudavit».

[73] Tertuliano, *Apol.*, 26: «Cuius (Iudaeae) et deum victimis et templum donis et gentem foederibus aliquamdiu Romani honorastis».

[74] *Bello*, V,1,3 (17): τὸν Ἕλλησι πᾶσι καὶ βαρβάροις σεβάσμιον βωμόν.

[75] *Bello*, IV,4,3 (262): ὁ δ' ὑπὸ τῆς οἰκουμένης προσκυνούμενος χῶρος καὶ τοῖς ἀπὸ περάτων γῆς ἀλλοφύλοις ἀκοῇ τετιμημένος.

[76] La autenticidad de este decreto de Darío (que en él se refiere a

Antíoco el Grande aportó grandes sumas también con cargo al erario público para el culto del templo, de donde ha de deducirse que se ofrecían regularmente sacrificios por el rey[77]. *Aristeas* (ed. Wendland, 45) asegura que el sumo sacerdote Eleazar dijo a Tolomeo Filadelfo en su carta que él mismo había ofrecido sacrificios ὑπὲρ σοῦ καὶ τῆς ἀδελφῆς καὶ τῶν τέκνων καὶ τῶν φίλων. Durante el período de la sublevación de los Macabeos está claramente atestiguado un sacrificio por el rey (ὁλοκαύτωσις προσφερομένη ὑπὲρ τοῦ βασιλέως 1 Mac 7,33). Durante este período, cuando una gran parte de la nación estaba en guerra contra los monarcas sirios, los sacerdotes seguían ofreciendo sacrificios que es de suponer habían sido instituidos por los reyes mismos. Bajo los romanos, este sacrificio por las autoridades gentiles era la única forma en que el judaísmo podía hacer algo parecido al culto de Augusto y Roma practicado en las demás provincias. Según el testimonio explícito de Filón, el mismo Augusto ordenó que se sacrificaran diariamente a perpetuidad dos corderos y un novillo por cuenta del emperador[78]. Los judíos se referían expresamente a este sacrificio «por el emperador y el pueblo romano» en tiempos de Calígula, cuando su lealtad fue puesta en duda por oponerse a que fuera erigida la estatua del emperador en el templo de Jerusalén[79]. Aquel sacrificio se siguió ofreciendo regularmente hasta el estallido de la revuelta del año 66 d.C.[80] Filón afirma que se trataba no sólo de un sacrificio a intención del emperador, sino instituido por orden suya; Augusto, a pesar de su antipatía instintiva hacia los judíos, debió de sentirse obligado a

---

otro decreto anterior de Ciro) es discutida. E. Meyer, *Die Entstehung des Judenthums*, 50-52; R. Vaux, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple:* RB 46 (1937) 29-57.

[77] Josefo, *Ant.*, 3,3 (140).

[78] Filón, *De Leg.*, 23 (157): προστάξας καὶ δι' αἰῶνος ἀνάγεσθαι θυσίας ἐνδελεχεῖς ὁλοκαύτους καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐκ τῶν ἰδίων προσόδων, ἀπαρχὴν τῷ ὑψίστῳ θεῷ αἵ καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἐπιτελοῦνται καὶ εἰς ἅπαν ἐπιτελεσθήσονται. Casi idéntico es *De Leg.*, 40 (317), donde se añade la observación de que ἄρνες εἰσὶ δύο καὶ ταῦρος τὰ ἱερεῖα, οἷς Καῖσαρ ἐφαίδρυνε τὸν βωμόν. Cf. J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain* I, 346ss.

[79] Josefo, *Bello*, II,10,4 (197): Ιουδαῖοι περὶ μὲν Καίσαρος καὶ τοῦ δήμου τῶν Ῥωμαίων δίς τῆς ἡμέρας θύειν ἔφασαν. A juzgar por las palabras finales, el sacrificio diario por el emperador se ofrecería, como los sacrificios públicos, parte por la mañana y parte por la tarde.

[80] *Bello*, II,17,2-4 (408-21).

dar aquel paso por razones políticas. Josefo, ciertamente, afirma que el costo era soportado por el pueblo judío[81]. La situación real era probablemente la misma que durante el periodo persa, cuando los gastos eran cubiertos por los impuestos que los judíos estaban obligados a pagar al tesoro público[82]. Parece que en ocasiones especiales eran ofrecidos sacrificios por el emperador con cargo al erario público; así, por ejemplo, en tiempos de Calígula se ofreció por tres veces una hecatombe, la primera con motivo de su ascensión al trono, la segunda cuando se recuperó de una grave enfermedad y la tercera al comienzo de su campaña en Germania[83].

Aparte de los sacrificios, los gentiles aportaban frecuentemente al templo de Jerusalén ofrendas votivas. Por ejemplo, *Aristeas* describe con todo detalle los espléndidos regalos hechos por Tolomeo Fialdelfo cuando invitó al sumo sacerdote judío a que le enviara hombres capaces de traducir al griego la Ley de los judíos: veinte vasos de oro y treinta de plata, cinco jarras y una mesa de oro bellamente trabajada[84]. Aún en el caso de que este relato fuera pura leyenda, lo cierto es que refleja fielmente la costumbre de la época. En efecto, está claramente atestiguado en otros muchos lugares que los monarcas tolomeos hicieron fre-

---

[81] Josefo, *C. Apion.*, II,6 (77): «Facimus autem pro eis (scil. imperatoribus et populo Romano) continua sacrificia et non solum cotidianis diebus ex impensa communi omnium Iudaeorum talia celebramus, verum cum nullas alias hostias ex communi neque pro filiis peragamus, solis imperatoribus hunc honorem praecipuum pariter exhibemus, quem hominum nulli persolvimus».

[82] Así, E. Meyer. *Die Entstehung des Judenthums*, 53s.

[83] Filón, *De Leg.*, 45 (356); sobre el sacrificio ofrecido con motivo de la accesión al trono, cf. también 32 (232). Se recomiendan generalmente los sacrificios y las plegarias por las autoridades gentiles: Jr 29,7; Bar 1,10-11; Abot 3,2: «R. Hanina el prefecto de los sacerdotes dice: Orad por la paz del imperio» (*hmlkwt*, con el significado de autoridades gentiles). Sobre la oración cristiana por los gobernantes, cf. 1 Tim 2,1-2; *Carta de Clemente*, 61; Policarpo, 12,3; Tertuliano, *Apol.*, 30 y 39; Orígenes, *C. Celsum*, VIII,73; *Hechos de Apolonio*, 6; *Hechos de Cipriano*, 1,2 (ambos en Gebhardt, *Ausgewählte Märtyrerakten* 1902); *Hechos de Dionisio*; Eusebio, HE VII,11,8. Cf. Harnack, *The Mission and the Expansion of Christianity* (1961) 258ss; J. W. Swain, *Gamaliel's Speech and Caligula's Statue:* HThR 37 (1944) 341-49.

[84] *Aristeas* (ed. Wendland, 42, 51-82); cf. Josefo, *Ant.*, XII,2,5-9 (40-77).

cuentemente regalos votivos al templo de Jerusalén[85]. No fueron distintas las cosas durante el período romano. Cuando Sosio, en combinación con Herodes, conquistó Jerusalén, ofreció una corona de oro[86]. Marco Agripa, en la visita ya mencionada, también hizo ofrendas votivas al templo[87]. Entre los vasos sagrados fundidos por Juan de Giscala durante el asedio, había regalos valiosos del emperador Augusto, su esposa Julia y otros emperadores romanos[88]. No era raro que otros romanos hicieran regalos al templo[89].

En cierto sentido, por consiguiente, hasta el exclusivista santuario de Jerusalén se volvió cosmopolita; al igual que los santuarios famosos de los gentiles, recibía el homenaje de todo el mundo.

---

[85] 2 Mac 3,2; 5,16; Josefo, *Ant.*, XIII,3,4 (74-79); *C. Apion,* II,5 (48-49).

[86] *Ant.*, XIV,16,4 (488).

[87] Filón, *De Leg.*, 37 (297).

[88] Josefo, *Bello,* V,13,6 (562-63): ἀπέσχετο δὲ οὐδὲ τῶν ὑπὸ τοῦ Σεβαστοῦ καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ πεμφθέντων ἀκρατοφόρων, οἱ μὲν γὰρ Ῥωμαίων βασιλεῖς ἐτίμησάν τε καὶ προσεκόσμησαν τὸ ἱερὸν ἀεί. Según Filón, Augusto y casi toda su familia embellecieron el tiempo con sus regalos; *De Leg.*, 23 (157): μόνον οὐ πανοίκιος ἀναθημάτων πολυτελείαις τὸ ἱερὸν ἡμῶν ἐκόσμησε. La carta de Agripa I a Calígula dice, según Filón, *De Leg.*, 40 (319): ἡ προμάμμη σου Ἰουλία Σεβαστὴ κατεκόσμησε τὸν νεὼν χρυσαῖς φίαλαις καὶ σπονδείοις καὶ ἄλλων ἀναθημάτων πολυτελεστάτων πλήθει.

[89] *Bello,* IV,3,10 (181); cf. II,17,3 (412-13).

§ 25. *EL ESTUDIO DE LA TORA*

I. CANONICIDAD DE LA ESCRITURA[1]

Para la vida religiosa de los judíos durante la etapa que estudiamos, el primer principio y el más decisivo era que la Torá, por la que se

[1] Cf. bibliografía sobre la historia del canon del Antiguo Testamento en R. H. Pfeiffer, *Canon of the Old Testament*, en IDB I (1962) 498-520, bibliografía en 519-20; O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction* (1965) 551, 770, y *Enc. Jud.* 4 col. 836. Cf. además βίβλιον, γράφω, γράφη en TDNT I; F. Buhl, *Kanon und Text des Alten Testaments* (1891); H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament* (^{2}1909); H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (1914, ^{2}1968); S. Zeitlin, *An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures* (1933); J. P. Audet, *A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription:* JThSt NS 1 (1956) 135-54; M. L. Margolis, *The Hebrew Scriptures in the Making* (^{3}1948); G. E. Flack, B. M. Metzger y otros, *The Text, Canon and Principal Versions of the Bible* (1956). Cf. también P. Katz, *The OT Canon in Palestine and Alexandria:* ZNW 49 (1958) 223ss; A. C. Sundberg, *The OT in the Early Church. A Study in Canon:* HThR 51 (1958) 205-26; A. Jepsen, *Zur Kanongeschichte des AT:* ZAW 71 (1959) 114-36; F. Hesse, *Das AT als Kanon:* NZST 3 (1961) 315-27; P. Leenhardt, *«Sola Scriptura» ou Écriture et tradition:* ETR 36 (1961) 5-46; A. Lods, *Tradition et Canon des Écritures:* ETR 36 (1961) 47-49; F. Michaeli, *A propos du canon de l'AT:* ETR 36 (1961) 61-68; W. D. Davies, *Christian Origins and Judaism* (1962); H. Eybers, *Some Light on the Canon of the Qumran Sect:* OuTW (1962/3) 1-14; A. Lacoque, *L'insertion du Cantique des Cantiques dans le Canon:* RHPR 42 (1962) 38-44; H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation* (^{2}1962); B. J. Roberts, *The Old Testament Canon: A Suggestion:* BJRL 46 (1963/4) 164-78; O. Eissfeldt, *Introduction* (1965) 559-71; A. C. Sundberg, *The «Old Testament»: a Christian Canon:* CBQ 30 (1968) 143-55; G. W. Anderson, *Canonical and Non-Canonical:* CHB 1 (1970) 113-59; J. A. Sanders, *Torah and Canon* (1972) H. A. Orlinsky, *Essays in Biblical Culture and Bible Translation* (1974) 257-86; S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (1976); D. N. Freedman, *Canon of the OT*, en IDBS (1976) 130-36; J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon* (1977); G. Vermes, DSS 202-3.

regía no sólo el servicio sacerdotal, sino la vida toda de la nación hasta sus menores detalles, había sido dada por Dios. Cada una de sus prescripciones era una exigencia de Dios a su pueblo, por lo que la escrupulosa observancia de aquellas normas se consideraba un deber religioso, ciertamente el más alto y hasta podría decirse que el único deber religioso. Toda la piedad de los israelitas se orientaba a obedecer en todos sus detalles, con celo y amor, la Torá dada por Dios.

Podemos establecer casi el día y hasta la hora en que se estableció este compromiso. Data, en efecto, de un suceso cuya importancia decisiva se subraya en el libro de Nehemías, concretamente la ocasión en que Esdras leyó la Torá *(twrh)* al pueblo y éste se comprometió solemnemente a observarla (Neh 8-10). No es seguro que la Torá de Esdras fuera el Pentateuco en su totalidad; pudo tratarse únicamente del Código Sacerdotal, pero la primera hipótesis, propuesta por Wellhausen, goza todavía del favor general[2]. En cualquier caso, la importancia fundamental de aquel acontecimiento es la misma: el Código Sacerdotal, atribuido a Moisés, fue reconocido por el pueblo como la Torá de Dios y, por ello mismo, norma autoritativa de vida, es decir, canónico. En efecto, está en la misma naturaleza de la Torá el hecho de que su aceptación implique *eo ipso* el reconocimiento de su categoría obligatoria y normativa[3].

---

[2] Cf. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* ([9]1958) 167: «Esdrás convirtió en ley el Código Sacerdotal, pero no por sí mismo, sino en cuanto que era parte del Pentateuco». Contra la opinión de Wellhausen: E. Meyer, *Die Entstehung des Judenthums* (1896) 206-16; K. Budde, *Der Kanon des A.T.*, 31; K. Stade, *Biblische Theologie des A.T.* (1905), § 144, 145. En apoyo de Wellhausen: H. H. Schraeder, *Esra der Schreiber* (1930) 63ss; W. F. Albright, *From Abraham to Erza* (1963) 94-95; H. Cazelles, *La mission d'Esdras:* VT 4 (1954) 113-40; E. Sellin, *Geschichte* II, 140ss; J. Bright, *A History of Israel* ([2]1972) 391-92; O. Eissfeldt, *The Old Testament*, *An Introduction* (1965) 556-57; J. M. Myers, *Erza-Nehemiah* (Anchor Bible, 1965) LIX; G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (1973) 358. Sobre la opinión de que la ley de Esdras era una recopilación de leyes preexílicas con algunos pasajes añadidos, cf. G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* (1930) 38ss; W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (1949) 169; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I (1943) 100; *History of Israel* ([2]1960) 333-35.

[3] Cf. J. Wellhausen, *Geschichte Israels* I, 2s, 425s = *Prolegomena zur Geschichte Israels* ([5]1899) 2s, 414s; M. Noth, *The Laws in the Pentateuch* (1967) 103ss.

Se reconoció, pues, a la Torá un origen divino, y el resultado fue que pronto se consideró también sacrosanto e inspirado el libro que la contenía. Es seguro que esta idea se impuso en general mucho antes de la era cristiana. Según el libro de los Jubileos, toda la Torá hasta sus mínimos detalles está consignada en unas tablas celestes (3,10.31; 4,5.32; 6,17.29.31.35; 15,25; 16,28s; 18,19; 28,6; 30,9; 32,10.15; 33,10; 39,6; 49,8; 50,13). La Torá de Moisés es simplemente una copia del original celeste. Creer en el origen divino de la Torá pasa a ser condición determinante para pertenecer al pueblo elegido y para participar por tanto en las promesas que le fueron otorgadas. «Todo el que afirme que la Torá no viene del cielo *('yn twrh mn hšmym)* no tiene parte en el mundo futuro»[4]. Con el paso del tiempo, esta opinión se expresó cada vez con mayor seriedad y rigor. «Todo el que diga que la Torá entera viene del cielo excepto este versículo, puesto que Dios no lo pronunció, sino Moisés de su propia boca *(mšy 'ṣmw)* ése es (del que está escrito): Porque ha despreciado la palabra de Dios» (Nm 15,31)[5]. Ahora se entendía que todo el Pentateuco había sido dictado por Dios inspirado por el Espíritu de Dios[6]. Incluso los ochos últimos versículos del Deuterenomio, en que se cuenta la muerte de Moisés, fueron escritor por el mismo Moisés en virtud de una revelación divina[7]. Pero luego resultó que era suficiente la teoría de que Dios mismo había dictado la Torá. Se llegó a decir que Dios entregó el libro a Moisés ya completamente escrito; la única discusión se centraba en torno a si Moisés lo había recibido todo de una vez o rollo a rollo *(mglh mglh)*[8].

Otros escritos de la antigüedad israelita que siguieron a la Torá adquirieron una autoridad semejante, es decir, los textos de los profetas y las obras en que se narraba la historia antigua

---

[4] San. 10.1.

[5] bSan. 99a

[6] Cf. W. Bacher, *Terminologie* I (1899, 1905, 1965) 180-82 (*rwḥ*) K. Kohler, *Inspiration,* en JE VI, 607-9. H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the O.T.* (1944) 211-22; G. W. H. Lampe, *Inspiration,* en IDB II (1962) 713-18; M. Noth, *The Laws in the Pentateuch* (1960) especialmente 85-107; O. Eissfeldt, *Introduction,* 560-61.

[7] Filón, *De Vita Mos.,* II,51 (195). Josefo, *Ant.,* IV,8,48 (326). Cf. (J.) I. Israelsohn, *Les huit derniers versets du Pentateuque:* REJ 20 (1890) 304-7; W. Bacher, *Die-Agada der Tannaiten* II, 48-49, 259.

[8] bGit. 60a. Una interpretación alternativa atribuye la composición de los rollos sucesivos a Moisés. Cf. L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud V* (1912) 565, n. 381.

(preexílica) de Israel. Eran respetados y usados como una valiosa herencia del pasado mucho antes de que terminaran por ser canonizados. Poco a poco, sin embargo, fueron ocupando un puesto junto a la Torá como una categoría secundaria de «escrituras sagradas»; según se fue acostumbrando el pueblo a su conexión con la Torá, la dignidad específica de ésta, es decir su autoridad legalmente vinculante y por ello mismo canónica, fue transferida también a los nuevos textos, que también terminaron por ser considerados como documentos en que se revela la voluntad de Dios de manera absolutamente vinculante. Finalmente, en una etapa aún más tardía, a este corpus de los «Profetas» *(nby'ym)* vino a unirse una tercera colección de «Escritos» *(ktwbym)* que poco a poco fue adquiriendo el mismo rango de que las Escrituras canónicas. No conocemos el origen de estas dos colecciones. El más antiguo testimonio de su elevación al nivel de la Torá es el prólogo al libro de Ben Sirá (siglo II a.C.)[9]. Pero de esta fuente no se puede deducir que por entonces ya estuviera completa la tercera colección. En el Nuevo Testamento aún prevalece la fórmula dual: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (Mt 5,17; 7,12; 9,13; 22,40; Lc 16,16.29.31; 24,27.44 [únicamente aquí con la adición de ψαλμοί]; Jn 1,46; Hch 13,15; 24,14; 28,23; Rom 3,21). De ahí, sin embargo, no ha de sacarse la conclusión de que aún no existiera la tercera colección; de hecho hay buenas razones para pensar que quedó cerrada a mediados del siglo II a.C. Pero no se estimaba aún que fuera un conjunto dotado de significación independiente y del mismo rango que los otros dos[10].

---

[9] Prólogo de Eclo: Πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καί τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ᾽ αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων, ὑπὲρ ὧν δέον ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν Ἰσραὴλ παιδείας καὶ σοφίας κ.τ.λ. Bibliografía sobre este prólogo en O. Eissfeldt, *Introduction*, 596.

[10] La prueba principal de la existencia del canon completo ca. 150 a.C. viene aportada por el hecho de que el libro de Daniel, que data de ca. 160 a.C., es el último que entró en el canon de la Biblia hebrea. Cf. también S. Z. Leiman, *Canonization*, 131-35. Es cuestión debatida si la expresión aramea *tlt' spry'* (los tres libros), que aparece en un documento mesiánico de la cueva IV (4QMss ar 1,5) ha de entenderse como una alusión a una división tripartita de la Biblia; cf. J. Starcky, *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrán*, en *Mémorial du Cinquantenaire de l'École des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris* (1964) 51-56; J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (1971) 141-48; Vermes DSSE^2 270.

Las pruebas más antiguas a favor de una forma establecida del canon, muy probablemente el que hoy conocemos, aparecen en Josefo, quien afirma explícitamente que entre los judíos sólo veintidós libros eran fidedignos (βιβλία... δικαίως πεπιστευμένα)[11]; ninguno de los restantes se juzgaba digno de la misma confianza (πίστεως οὐχ ὁμοίας ἠξίωται). Cierto que no los enumera uno por uno, pero es muy verosímil que se refiera a los libros del canon actual y sólo a ellos. En efecto, los Padres de la Iglesia, particularmente Orígenes y Jerónimo, afirman expresamente que los judíos acostumbraban a contar los libros del que por entonces se consideraba el canon de forma que sumaban veintidós[12]. Durante las deliberaciones de Yavné a finales del siglo I d.C., en que ya se dio por supuesta la existencia de un canon, surgieron dudas únicamente acerca de unos pocos libros, es-

[11] En vez de δικαίως πεπιστευμένα, Eusebio, en su cita de Josefo, HE III,10, dice δικαίως θεῖα πεπιστευμένα. Sin embargo, dado que ϑεῖα falta tanto en el texto griego como en el latino de Josefo, ha sido suprimido con razón por Niese y Thackeray.

[12] Josefo, C. *Apion.*, I,8 (38-41): οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων. δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως πεπιστευμένα. Καὶ τούτων πέντε μέν ἐστι Μωυσέος, ἃ τούς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν ἀπ' ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς. Οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγων ἐτῶν. 'Από δὲ τῆς Μωυσέος τελευτῆς μέχρι 'Αρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως οἱ μετὰ Μωυσῆν προφῆται τὰ κατ' ἀτοῦς πραχϑέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις. Αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν ϑεὸν καὶ τοῖς ἀνϑρώποις ὑποϑήκας τοῦ βίου πὲριέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καϑ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δ'οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσϑαι τῆν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. Un esquema cronológico semejante subyace a la baraita en b.B.B. 14b-15a, atribuyendo los libros bíblicos a los siguientes autores: «Moisés escribió su libro, la sección de Balaam y Job. Josué escribió su libro y (los últimos) ocho versículos de la Torá. Samuel escribió su libro, Jueces y Rut. David escribió el libro de Salmos con ayuda de diez ancianos (el primer Adán, Melquisedec, Abrahán, Moisés, Heman, Yedutún, Asaf y los tres hijos de Coré). Jeremías escribió su libro, Reyes y Lamentaciones, Ezequías y su grupo escribieron Isaías, Proverbios, Cantar de los Cantares y Eclesiastés. Los hombres de la Gran Sinagoga escribieron Ezequiel, los Doce, Daniel y el rollo de Ester. Esdras escribió su libro y las genealogías de Crónicas hasta la suya propia». Cf. G. Dalman, *Traditio rabbinorum veterrima de librorum Veteris Testamenti ordine atque origine* (1891); J. P. Audet, *Les proverbes d'Isaïe dans la tradition juive ancienne:* «Cahiers de

pecialmente el Cantar de Salomón y el libro del Qohelet. Pero aún en estos casos prevaleció el punto de vista tradicional de que tales libros «manchan las manos», es decir que han de ser venerados como escritos canónicos[13]. Acerca de otros textos dife-

Théol. et de Philos.» 8 (1952) 23-30; O. Eissfeldt, *Introduction*, 563. Sobre el punto de vista de Josefo acerca del canon, cf. R. Meyer, *Bemerkungen zur Kanontheorie des Josephus*, en O. Betz, R. Haacker y M. Hengel (eds.), *Josephus-Studien; Festschrift für O. Michel* (1974) 285-99. Jerónimo en su *Prologus galeatus* a los libros de Samuel = ed. Vallarsi IX, 455-56, da la siguiente enumeración como la acostumbrada entre los judíos: (1-5) Pentateuco; (6) Josué (7) Jueces y Rut; (8) Samuel; (9) Reyes; (10) Isaías; (11) Jeremías y Lamentaciones; (12) Ezequiel; (13) Doce profetas menores; (14) Job; (15) Salmos; (16) Proverbios; (17) Eclesiastés; (18) Cantar de Salomón; (19) Daniel; (20) Crónicas; (21) Esdrás y Nehemías; (22) Ester. La misma enumeración, pero con un orden ligeramente distinto (y con la omisión de los Doce profetas menores, que seguramente se debe a un descuido del copista) se atribuye a Orígenes en Eusebio, He VI,25 (donde la designación Ἀμμεσφεκωδείμ para el libro de los Números, que habitualmente se deja sin explicar, es la transliteración de *ḥmš pqwdym*, Yom. 7,1; Sot. 7,7; Men. 4,3). Sobre el canon de Jerónimo, cf. H. F. D. Sparks, CHB I (1970) 532-35. Sobre el de Orígenes, cf. J. P. v. Kasteren, RB (1901) 413-23; M. F. Wiles, CHB I, 455-61. Apenas puede quedar duda, en consecuencia, de que también Josefo da por cierta esta enumeración; con sus 5 + 13 + 4 = 22 libros piensa justamente en el canon presente. Los cuatro libros que contienen «himnos de alabanza a Dios y normas de vida para los hombres» son los Salmos y los tres libros de Salomón. Aparte de la suma de 22 libros, en 4 Esdras 14,44-46 se mencionan 24 (la cifra de 24 se ha conservado en el texto siríaco, pero a la vez resulta indirectamente de otros textos por sustracción: 94 menos 70). Esta cifra es la habitual en la literatura rabínica posterior. Pero la afirmación de Josefo, que no puede explicarse sobre la base de la colección formada por la Biblia griega, es testimonio de que por aquella época prevalecía en Palestina la cifra de veintidós. Cf. G. Hölscher, *Kanonisch und Apokryph*, 25-39; O. Eissfeldt, *Introduction*, 569. Otro punto de vista en A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive* (1950) 1007; R. E. Pfeiffer, *Canon of the O.T.*, en IDB I, 498-520. La diferencia en este caso depende de que Jueces-Rut y Jeremías-Lamentaciones se cuenten como un solo libro o como libros distintos. De Mt 23,35 = Lc 11,51 puede deducirse que el libro de las Crónicas formaba el final del canon ya en tiempos de Jesús, ya que en los citados pasajes se dice que la muerte de Zacarías fue el último asesinato de un profeta (2 Cr 24,20-22). De hecho, la muerte de Urías (Jr 26,20-23) es posterior. Sin embargo, de acuerdo con la secuencia canónica, el asesinato relatado en el libro de las Crónicas es el más tardío.

[13] Yad. 3,5: «...Toda Escritura Santa mancha las manos. El Cantar

rentes de los que forman el canon actual, no es posible demostrar

---

de los Cantares mancha las manos. R. Yosé dice: El Eclesiastés no mancha las manos y en cuanto al Cantar de los Cantares hay discusión. R. Simeón dice: El Eclesiastés es uno de los puntos acerca de los cuales la escuela de Šammay adopta la norma más laxa y la escuela de Hillel la más estricta. R. Simeón b. Azzay dice: Yo oí como tradición de los setenta y dos ancianos que en el día en que hicieron a R. Eleazar b. Azaraya jefe de la academia se decidió que tanto el Cantar de los Cantares como el Eclesiastés manchan las manos. R. Aqiba dice: Nunca hombre alguno disputó en Israel acerca del Cantar de los Cantares (hasta decir) que no mancha las manos, pues todas las edades no valen lo que el día en que el Cantar de los Cantares fue dado a Israel. Porque todos los Escritos son santos, pero el Cantar de los Cantares es el santo de los santos. Y si algo estaba en discusión, la disputa se refería sólo al Eclesiastés. R. Yoḥanán b. Yošúa, el hijo del suegro de R. Aqiba, dice: Conforme a las palabras de Ben Azzay, así disputaron y así decidieron». Edu. 5,3: «R. Simeón (variante: Yišmael) recoge tres opiniones en que la escuela de Šammay sigue la norma más laxa y la de Hillel la más estricta. Según la escuela de Šammay, el libro de Eclesiastés no mancha las manos Y la escuela de Hillel dice: Mancha las manos.» Jerónimo, *Comment. in Ecclesiast.*, 12,13 (ed. Vallarsi III, 496): «Aiunt Hebraei quum inter caetera scripta Salomonis quae antiquata sunt nec in memoria duraverunt et hic liber obliterandus videtur eo quod vanas Dei assereret creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret ommnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur». Cf. W. Bacher, *Tannaiten* I, 20s; II, 493; A. Schwarz, *Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten,* también bajo el título de *Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten* I (1893) 90-91; G. Hölscher, *Kanonisch und Apokryph,* 31-35; G. F. Moore, *Judaism* I, 242-46; J. Hempel, *Die althebräische Literatur* (1930) 191-92; W. Rudolph, *Das Hohe Lied im Kanon:* ZAW 59 (1941) 189-99; P. Benoit, *Rabbi Aqiba ben Joseph, sage et héros du judaïsme:* RB 54 (1947) 54-89. Según Rab, recogido en bŠab. 30b, se reconoció la categoría de canónico finalmente al Eclesiastés, porque «...empieza con palabras de la Torá y termina con palabras de la Torá». Sobre la decisión que en su caso fijó el estatuto del Cantar de los Cantares, cf. tYad. 2,14, ARN A caps. 1, 36 (ed. Schechter, 2, 108), y en especial tSan. 12,10 (con paralelo en bSan. 101a): «Todo el que cante el Cantar de los Cantares con voz inconveniente en las tabernas y lo trate como un canto secular no tiene parte en el mundo futuro». S. Z. Leiman introduce una distinción entre canonicidad e inspiración. Lo que se cuestionó en Yamnia no fue el carácter canónico, sino inspirado del Eclesiastés, etc. Cf. *The Canonization of Hebrew Scripture* (1976) 127-28. Sobre el significado de la expresión «manchar las manos», cf. n. 18, *infra.*

que fueran reconocidos alguna vez como canónicos por los judíos de Palestina, si bien el libro de Jesús ben Sirá gozaba de tan alta estima que a veces es citado como parte de los escritos con la fórmula introductoria *dktyb*[14]. Unicamente los judíos helenísticos combinaban cierto número de escritos diferentes con los del canon hebreo. Pero su canon nunca fue cerrado.

A pesar de que los Profetas y los Escritos fueron unidos a la Torá, en ningún momento fueron equiparados a ella en dignidad: la Torá ocupó siempre el lugar supremo. En ella está consignada, plenamente y por escrito, la revelación original confiada a Israel. Los Profetas y los Escritos vienen simplemente a prolongar su mensaje. Por este motivo son descritos como «tradición» *(qblh,* arameo *'šlmt')* y citados como tales[15]. Por ese motivo se llegó también a establecer que, debido a su mayor valor, se pudiera comprar un rollo de la Torá con los ingresos por la venta de otros libros bíblicos, pero no a la inversa[16].

A pesar de todo, y hablando en general, los Profetas y los Escritos comparten las cualidades de las Torá. Todos ellos son considerados «Sagrada Escritura» *(ktby hqdš)*[17] y todos ellos manchan las manos[18]. Todos se citan esencialmente con la misma

---

[14] bB.Q. 92b. Cf. Zunz, 107-8. Cf., en general, bibliografía sobre el Eclesiástico en vol. III, 32, y O. Eissfeldt, *Introduction,* 596; cf. en especial C. Roth, *Eclesiasticus in the Sinagogue Services:* JBL 71 (1952) 171-78.

[15] Cf. Taa. 2,1 (citando Joel 2,13); tNid. 4,10 (citando Job 10,10-11): Sifre Nm 11,2, ed. Horovitz, 120 (citando Sal 50,21); 139, ed. Horovitz, 186 (citando Cant 1,7); jHall. 57b (citando Is 28,16). Los intérpretes modernos de los textos rabínicos traducen el término *qblh* por «protesta»; cf. H. Danby, *The Mishnah,* 195, n. 12, pero esta traducción encaja únicamente en algunos pasajes. Cf. en general Zunz, 46 y n.b.; C. Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers* (^{2}1897), reimpr. con prólogo de J. Goldin (1969) 106-8; L. Blau, *Zur Einleitung in die Heilige Schrift* (1894) 24ss; W. Bacher, *Terminologie* (1899) 165-66; *Pal. Amoräer* I (1892) 164, 500; Moore, *Judaism* I, 87, n. 3 y 239-40.

[16] Meg. 3,1.

[17] Šab. 16,1; Erub. 10,3; B.B 1,6; San. 10,6; Par. 10,3; Yad. 3,2.5; 4,6 L. Blau, *op. cit.,* 12-16.

[18] Edu. 5,3; Kel. 15,6; Yad. 3,2.4.5; 4,5.6. No se explica el significado de la expresión en ningún pasaje y es preciso deducirlo a partir de los siguientes. Yad. 3,2: «... una mano puede manchar la otra. Así, R. Yošúa. Pero los sabios dicen: Lo que sufre impureza de segundo grado no puede comunicar impureza de segundo grado a ninguna otra cosa. El se lo dijo a ellos. Pero, ¿no manchan las manos las Sagradas Escrituras, que sufren impureza de segundo grado?» Yad. 3,3: «Las

fórmula. En efecto, si bien es verdad que para la Torá se emplean a veces expresiones especiales, la más comúnmente utilizada, *šn'mr*, «porque está dicho», se aplica sin distinción a todos ellos[19], igual que la fórmula γέγραπται y otras semejantes en la

tiras de las filacterias (cuando están todavía juntas) con la filacterias manchan las manos». Yad. 3,5: «Si fuera raspada la escritura de un rollo, pero aún quedaran ochenta y cinco letras, tantas como en el párrafo "cuando el arca se ponía en marcha" (Nm 10,35)... todavía mancha las manos. Una (sola) hoja escrita (de un rollo bíblico) en que hay ochenta y cinco letras... mancha las manos». 4,5: «El targum (arameo) que hay en Esdras y Daniel mancha las manos. Si un targum (arameo) es escrito en hebreo o si una (Escritura) hebrea es escrita en un targum (arameo) o en escritura hebrea (es decir arcaica), no mancha las manos. (La sagrada Escritura) mancha las manos únicamente si está escrita en caracteres asirios (cuadrados) sobre pergamino y con tinta». Yad. 4,6: «Los saduceos dicen: Hemos de censuraros, fariseos, porque decís: Las Sagradas Escrituras manchan las manos (pero) "los escritos de Hamiras no manchan las manos". Rabban Yoḥanán b. Zakkay dijo: ¿Nada tenemos contra los fariseos aparte de esto? Porque ellos dicen: Los huesos de un asno son limpios y los huesos de Yoḥanán el sumo sacerdote son impuros. Ellos (los saduceos) les dijeron: Su impureza está de acuerdo con nuestro amor hacia ellos, pues nadie hace cucharas con los huesos de su padre o de su madre. El les dijo, también a propósito de las Sagradas Escrituras: su impureza es como nuestro amor hacia ellas, pero los escritos de Hamiras, que no son objeto de amor, no manchan las manos». Kel. 15,6: «... Todos los rollos (de la Escritura) manchan las manos, excepto el rollo que se usa en el atrio del templo». No cabe duda que, según todos estos textos, el contacto con las Escrituras tiene realmente el efecto de manchar las manos, que habían de lavarse en consecuencia por haber estado en contacto con la santidad. La idea subyacente es la de un tabú, es decir, el primitivo concepto religioso de que algo ha sido sustraído al uso profano y que por ello mismo es intangible (en latín, *sacer)*. Una persona que entra en contacto con tales objetos, cuando retorna a su vivir profano, ha de pasar por una purificación ritual. La misma consideración se tenía con la Biblia. Ejemplo análogo es el del sumo sacerdote, que debía tomar un baño ritual no sólo antes, sino también después de haber cumplido sus deberes sacerdotales (Lv 16,4-24). Cf. W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 117; K. Budde, *Der Kanon des A.T.*, 3-6; G. Hölscher, *Kanonisch und Apokryph*, 4-5. Cf. también R. Otto, *Lo santo* (Madrid 1980) 105-116; Moore, *Judaism* III, n. 9 anexa; J. Neusner, *A Life of Yohanan ben Zakkai* ([2]1970) 75-76; *Development of a Legend* (1970) 60-61; *Pharisees* I, 161-62; *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (1973) 105; *A History of the Mishnaic Law of Purities* XIX (1977), *Yadayim, in loc.*

[19] Por mencionar únicamente citas de los Escritos, cf., por ejem-

esfera del helenismo (cf. el Nuevo Testamento)[20]. Se llega incluso, en ocasiones, a citar los Profetas y los Escritos como «Ley» (νόμος) sin más[21]. Para los judíos, sin embargo, los libros de la Biblia no son ante todo textos legales o de exhortación y consuelo o de edificación e historia. Son la Torá, una instrucción divina, mandamiento y revelación dirigidos a Israel[22].

---

plo, Ber. 7,3 (Sal 68,27); 9,5 (Rut 2,4); Pea. 8,9 (Prov 11,27); Šab. 9,2 (Prov 30,19); 9,4 (Sal 109,18); R.H. 1,2 (Sal 33,15). En todos estos casos, la cita es introducida con la expresión *šn'mr*. Para una lista de citas bíblicas en la Misná, cf. H. Danby, *The Mishnah* (1933) 807-11; en la Tosefta, cf. ed. Zuckermandel, XXVI-XXXI. Sobre las citas de la Escritura en los manuscritos del Mar Muerto, cf. J. A. Fitzmyer, *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (1971) 3-58.

[20] Sobre las fórmulas de citación, cf. Fitzmyer, *op. cit.*, 7-16. Cf. también B. M. Metzger, *The Formulas introducing Quotations of Scripture in the N.T. and the Mishnah:* JBL 70 (1951) 297-307.

[21] Rom 3,19; 1 Cor 14,21; Jn 10,34; 12,34; 15,25. Varios pasajes de los Profetas y de los Escritos son llamados Torá en la literatura rabínica: Mekh. sobre Ex 15,19 (ed. Lauterbach II, 5-6, 54-55); bErub. 58a; bM.Q. 5a; bYeb. 4a; bBek. 50a; bSan. 104b; bGit. 36a; bArak. 11a. Cf. L. Löw, *Gesammelte Schriften* I (1889) 310; L. Blau, *op. cit.* (n. 14 *supra)* 16-17; W. Bacher, *Terminologie* I, 197, Moore, *Judaism* I, 240; W. D. Davies, *Law in first-century Judaism*, en IDB III, 89-95.

[22] J. A. Sanders ofrece una definición muy pertinente de la Torá en terminología bíblica y posbíblica: «... parece que el significado más común y antiguo es algo aproximado a lo que nosotros queremos expresar con el término *revelación*... en la mayor parte de los casos, el término (Ley) se usa probablemente en el sentido más amplio de revelación, es decir, tradición autoritativa»; cf. *Torah and Canon* (1972) 2-3. En un documentado estudio, Monsengwo Pasinya argumenta que la traducción de Torá por νόμος en los LXX no implica una tendencia legalista, sino que su intención es recoger las resonancias del concepto hebreo subyacente. Cf. *La notion de «nomos» dans le Pentateuque grec* (1973). Para un análisis filológico anterior, cf. S. H. Blank, *The LXX Renderings of Old Testament Terms for Law:* HUCA 7 (1930) 259-83. El sustituto arameo de Torá, es decir *'wryt'* sugiere que en la mente de los judíos de habla aramea la Torá era una fuente de iluminación. Cf. el mismo concepto en el Ps.-Filón, LAB 12,2 *(Moyses... legem illuminabit vobis)* y el axioma talmúdico, *'wr' zw twrh* (bMeg. 16b). Cf. G. Vermes, *The Torah is a Light:* VT 8 (1958) 436-38.

II. LOS ESTUDIOSOS DE LA TORA Y SU OBRA EN GENERAL

Bibliografía

W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I^2-II (1903, 1890) s.v. (índice) *Lehrhaus, Lehrer, Schuler.*

J. E, s.v. *Scribes.* XI, 123-26; *Rabbi·* X, 294-95.

W. Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church* (1907) 42-72.

Str.-B. I, 79-82, 691-95; II, 647-61.

W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (^{3}1926 = ^{4}1966) 171-78.

G. F. Moore, *Judaism* I, 37-47.

A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefos* (1932) 199ss.

E. Sellin, *Israelitische-judische Religionsgeschichte* (1933) 140s.

C. Guignebert, *The Jewish World in the Time of Christ* (1939) 67-73.

S. W. Baron, *The Jewish Community* (1942) especialmente 126ss.

J. Jeremias, Γραμματεύς, en TWNT I, 740-42; TDNT I, 740-42.

S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (1950) 83-99.

E. E. Urbach, *La Derasha como base de la Halakah y el problema de los Soferim:* «Tarbiz» 27 (1958) 166-82 (en hebreo). (Sobre la relación entre los escribas y los fariseos).

R. Meyer, *Tradition und Neuschopfung im antiken Judentum* (1965) 33-45.

M. Black, *Scribe,* en IDB IV (1962) 246-48.

J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (^{2}1980) 239-248, 249-260, 261-281.

E. E. Urbach, *The Sages, their Concepts and Beliefs* (1975) 1-18.

M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (1969, ^{2}1973) 143-52, 242-48; versión inglesa: *Judaism and Hellenism* I (1974) 78-83, 131-38.

Y. D. Gilat, *Soferim,* en *Enc. Jud.* 15, cols. 79-81.

E. E. Urbach, *Sages,* en *Enc. Jud.* 14, cols. 636-55.

J. Maier, *Geschichte der judischen Religion* (1972) 69-71.

J. M. Baumgarten, *The Un-Written Law in the Pre-Rabbinic Period:* JSJ 3 (1972) 7-29; *Form-Criticism and the Oral Law: ibid.* 5 (1974) 34-40.

J. Neusner, *The Written Tradition in the Pre-Rabbinic Period:* JSJ 4 (1973) 56-65; *Exegesis and Written Law: ibid.* 5 (1974) 176-78.

H. D. Mantel, *The Development of the Oral Law during the Second Temple Period,* en M. Avi-Yonah y Z. Baras (eds.), *Society and Religion in the Second Temple Period,* en *World History of the Jewish People* VIII (1977) 41-64, 325-37.

La existencia de una ley hace que surga como una necesidad su conocimiento profesional y su interpretación a cargo de expertos. Esta exigencia se hace sentir aún más en la medida en que esa ley

sea comprehensiva y complicada. Unicamente a través de su estudio profesional es posible familiarizarse con sus detalles y alcanzar la certidumbre necesaria para aplicar sus normas a la vida cotidiana. En tiempos de Esdras y durante un notable período a continuación, esta tarea fue asunto primariamente de los sacerdotes. El mismo Esdras era a la vez sacerdote y escriba *(swpr)*. Fue precisamente en interés del culto sacerdotal como se escribió el Código Sacerdotal, importante componente del Pentateuco. De ahí que los sacerdotes fueran en primer lugar los expertos en la Torá y sus guardianes. Pero la situación fue cambiando gradualmente. Cuanto más se elevó la Torá en la estima del pueblo, tanto más se convirtieron su estudio y interpretación en una tarea independiente. Esta pasó a ser la enseñanza de Dios. Cada judío en particular estaba tan obligado como los sacerdotes a conocer y cumplir la Ley. En consecuencia, los israelitas laicos se dedicaron cada vez más al estudio de la Torá, hasta que junto a los sacerdotes se formó una clase independiente de «estudiosos de la Torá» o escribas[1]. En Eclo 38,24-39,11 vemos el respeto de que era objeto y el influjo que alcanzó esta clase de los *soferim* a comienzos del siglo II a.C. Al igual que los sabios antiguos, los escribas ocupaban los primeros puestos en las asambleas del pueblo; ellos son jueces y expertos en derecho; son los hombres versados en la sabiduría y en las máximas de los antiguos (Eclo

[1] La comunidad de Qumrán mantuvo la estructura arcaica de la sociedad judía con su absoluto predominio del elemento sacerdotal. «La autoridad reside finalmente en los sacerdotes. La frase "conforme a la decisión de la multitud de los hombres de su alianza" aparece siempre que se hace referencia en los manuscritos a la aceptación de nuevos miembros o a la expulsión o castigo de los culpables, pero al mismo tiempo va unida a la decisión de los "hijos de Ṣadoq"; ésta, además, precede a la otra. En los terrenos de la doctrina, la justicia y la propiedad común, eran los sacerdotes los que tenían la autoridad; los recién llegados tenían que "unirse con respecto de los hijos de Ṣadoq" (1QS 5,2) e, incluso con acento más fuerte, "sólo los hijos de Ṣadoq" estaban facultados para "decidir en materias de justicia y propiedad" y toda norma relativa a los hombres de la comunidad "ha de ser determinada conforme a su palabra" (1QS 9,7). No hay indicios de que se estableciera diferencia entre los levitas y los sacerdotes, por lo que es razonable suponer que tiene en cuenta a las dos clases clericales en estas afirmaciones generales»; G. Vermes, DSSE 18-19. «Puesto que la secta trataba expresamente de modelar su organización como un Israel microcósmico, de ahí se seguía que, lo mismo que en el judaísmo en general, los deberes primarios del culto y la instrucción se dividían entre los sacerdotes y los levitas»; *ibid.*, 25. Cf. DSS 87-115.

37,33-39,1). El escriba consagrado «a meditar la Ley del Altísimo presta servicio ante los poderosos y se presenta ante los jefes» (39,1.4). «Si el Señor lo quiere, él se llenará de espíritu de inteligencia» (39,6). «Dios le comunicará su doctrina y enseñanza y él se gloriará de la Ley del Altísimo» (39,8). «Muchos alabarán su inteligencia, que no perecerá jamás; nunca faltará su recuerdo, y su fama vivirá por generaciones» (39,9). «La comunidad cantará su sabiduría y la asamblea anunciará su alabanza» (39,10).

En época helenística, algunos sacerdotes de rango superior volvieron la atención hacia la cultura pagana y descuidaron más o menos la tradición de sus padres, pero los escribas dieron un ejemplo muy distinto. Ya no fueron los sacerdotes, sino los escribas, los celosos guardianes de la Torá. En consecuencia, a partir de entonces también recayó sobre ellos la tarea de convertirse en verdaderos maestros del pueblo, sobre cuya vida espiritual ejercieron un control cada vez más intenso.

En la época del Nuevo Testamento, este proceso ya se había completado y los escribas aparecen como los jefes espirituales indiscutidos del pueblo. Habitualmente son designados como γραμματεῖς, «expertos de la Escritura», «los entendidos», *homines literati*, que corresponde al hebreo *swpym*[2]. Ni que decir tiene que su tarea principal era ocuparse de la Torá; es significativo que la tradición judía describa a Moisés como el escriba *(safra)* por excelencia[3]. Aparte de esta designación genérica, estaba

---

[2] Un *swpr* es un individuo que se ocupa profesionalmente de libros, también, por ejemplo, un escriba (Šab. 12,5; Ned. 9,2; Git. 3,1; 7,2; 8,8; 9,8; B.M. 5,11; San. 4,3; 5,5) o un encuadernador (Pes. 3,1). En el Antiguo Testamento, un *sofer* es originalmente un funcionario que tiene a su cargo los archivos, especialmente el canciller real encargado de redactar los documentos de estado, pero más tarde se entendió también por ese término un estudioso y experto en materias jurídicas. Cf. J. Jeremias, TDNT I, 740-41. Sobre los escribas anteriores al período premacabeo, cf. también J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* ([9]1958) 199-204; J. Bright, *A History of Israel* ([2]1972) 215, 439-41. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 306, 338. La etimología talmúdica de *soferim* como los que cuentan las letras de la Torá (bQid. 30a) carece de valor histórico. Cf. en general Bacher, *Terminologie* I, 113-36; H. H. Schraeder, *Esra der Schreiber* (1930) 48ss; R. Meyer, *Tradition und Neuschöpfung*, 33-43: M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (1973) 143-48, versión inglesa I,78-83.

[3] Josefo, *Ant.* XX,11,2 (264) dice de los judíos: μόνοις δὲ σοφίαν μαρτυροῦσιν τοῖς τὰ νόμιμα σαφῶς ἐπισταμένοις καὶ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων δύναμιν ἑρμηνεῦσαι δυναμένοις. En cuanto a Moi-

también la especial de νομικοί, «juristas» (Mt 22,35; Lc 7,30; 10,25; 11,45s.52; 15,3)[4], y dado que no sólo conocían la Ley, sino que además la enseñaban, también eran llamados νομοδιδάσκαλοι, «doctores de la Ley» (Lc 5,17; Hch 5,34), es decir, de la Torá, ya que en las fuentes judeo-griegas, lo mismo en los LXX que en el Nuevo Testamento, νόμος tiene el mismo significado que Torá: instrucción, orientación, revelación[5]. Josefo los llama πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων[6] o, el estilo helenístico, σοφισταί[7] e ἱερογραμματεῖς[8]. El término *swpr* aparece todavía en Eclo 38,24. En la Misná, por el contrario, *swprym* se aplica únicamente a los escribas de los tiempos antiguos, que ya se habían convertido en autoridades para la época de la Misná[9]. A los escribas contemporáneos se alude siempre como sabios *(ḥkmym).*

sés, cf. G. Vermes, *Scripture and Tradition,* 51-52. Sobre *ḥq/mḥqq,* escriba, cf. *ibid.,* 52-55. Nótese que el *mḥqq* de Eclo 10,5, hebreo, se traduce en griego por γραμματεύς.

[4] νομικός en los dialectos griegos tardíos es la expresión técnica para designar a un «jurista», *iuris peritus.* Así, en especial, a propósito de los juristas romanos; Estrabón, XII,2,9 (539): οἱ παρὰ Ῥωμαίοις νομικοί; también en *Edictum Diocletiani,* cf. A. A. F. Rudorff, *Römische Rechtsgeschichte* II, 54. Cf. W. Kunkel, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen* (^{2}1967) 267-70. Este texto no aparece en Marcos, pero se repite varias veces en Lucas, que trata de caracterizar a los «escribas» judíos como expertos en derecho bíblico. Cf. H. Kleinknecht-W. Gutbrod, *Law* (1962) especialmente 141-43.

[5] Cf. Kleinknecht-Gutbrod, *op. cit.,* 47-49, 67-78. Al adoptar νόμος como equivalente habitual de Torá, los LXX parecen dar a entender que el Pentateuco era el código legal de los judíos de la Diáspora, comparable a las leyes de la *polis* griega. Cf. Z. W. Falk, *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth* (1972) 6. Cf. también p. 424, *supra.*

[6] *Ant.,* XVII,6,2 (149). Cf. XVIII,3,5 (84).

[7] *Bello,* I,33,2 (648); II,17,8.9 (433, 455).

[8] *Bello,* VI,5,3 (291).

[9] Así, Orl 3,9 ; Yeb. 2,4; 9,3 (Sot. 9,15); San. 11,3; Kel. 13,7; Par. 11,4-6; Toh. 4,7.11; Teb. 4,6; Yad. 3,2. En todos estos pasajes (excepto en Sot. 9,15, que no pertenece al texto original de la Misná se hace referencia a «las palabras de los escribas *dbry swprym*») como distintas de los mandamientos de la Torá, pero de tal manera que las primeras son consideradas también como autoritarias desde mucho tiempo atrás. Por otra parte, la expresión *swprym* aparece en la Misná únicamente en el sentido antes formulado, cf. n. 2, *supra.* En el texto común de la *Šemoneh ʿEsreh,* se invoca a Dios en la 13.ª *berakah (brkt ṣdyqym)* para que muestre su misericordia para con «los rectos, los piadosos y los ancianos de Israel y el resto de los *soferim (plyṭt*

El respeto extraordinario de que eran objeto estos sabios entre el pueblo tiene una expresión en los mismos títulos que les eran otorgados. La forma más usual de saludo que se les solía dirigir era *rby,* «mi señor» (ῥαββί en la transliteración griega; Mt 23,7 y en otros pasajes)[10]. Pero este saludo reverencial fue perdiendo, a causa del uso frecuente, el significado pronominal del sufijo y terminó por emplearse como un título (Rabbí Yošúa, Rabbí Eliezer, Rabbí Aqiba)[11]. Este uso no está atestiguado antes

---

swprym)». Pero las dos últimas palabras faltan de las versiones más antiguas de la plegaria (que, por otra parte, presentan otras variantes); cf. I. Elbogen, *Geschichte des Achtzehngebets* (1903) 59; *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* ([3]1931) 52. El griego γραμματεύς aparece todavía en epitafios romanos de los siglos II a IV d.C.; cf. H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (1960) 183-86. Cf. inscripciones n.os 7, 18, 67, 99, 121, 125, 146, 148, 149, 180, 279, 284, 318, 351, 433, en pp. 265-331.

[10] *Rb* significa «jefe» en el Antiguo Testamento (por ejemplo, de los eunucos o de los magos, Jr 39,3.13). En la Misná significa «dueño», por ejemplo, por oposición a esclavo (Sukk. 2,9; Git. 4,4.5; Edu. 1,13; Abot 1,3). Subsiguientemente, al igual que el latino *magister,* adquirió el significado de «instructor», «maestro». Parece que fue usado ya en este sentido en una sentencia atribuida a Yošúa b. Peraḥya, Abot 1,6. En cualquier caso, este sentido es absolutamente habitual en la época de la Misná; cf. R. H. 2,9; B.M. 2,11; Edu. 1,3; 8,7; Abot 4,12; Ker. 6,9; Yad. 4,3. De ahí que cuando se saluda a un maestro como rabbí (por ejemplo, Pes. 6,2; R.H. 2,9; Ned. 9,5; B.Q. 8,6; cf. también *rbynw,* Ber. 2,5-7), el significado sea no sólo «dueño mío», sino también «maestro mío». Para otros personajes importantes, como el sumo sacerdote, se utiliza el saludo *'yšy* (Yom. 1,3.5.7; 4,1; Tam. 6,3; Par. 3,8). La interpretación de ῥαββεί por διδάσκαλε (Jn 1,38) no es, por consiguiente, incorrecta. Cf. también Jerónimo, *In Mt.* 23,7 (CCL LXXVII, 212): «Et vocentur ab hominibus Rabbi, quod Latino sermone magister dicitur». Id., *Onomasticon,* ed. Lagarde, 63: «Rabbi magister meus, syrum est». Cf. también los *Onomastica* griegos, 175, 30; 197, 26; 204, 26.

[11] Como *monsieur.* Sobre el título de Rabbí en general, cf. Graetz, *Geschichte der Juden* IV, 431; Th. Reinach, REJ 48 (1904) 191-96 (inscripciones de Chipre: εὐχὴ ῥαββὶ Ἀττικοῦ = Frey, CIJ n.º 736); JE X, 294-95; G. Dalman, *Die Worte Jesu* ([2]1930) 272-80; S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (1952) II, 120 ss; 6. Vermes, *Jesus the Jew* (1973) 115-21, 248-49. Fue después del año 70 d.C. y posiblemente en Yavné donde *«rabbí»* se convirtió en título propio de los estudiosos ordenados autorizados para enseñar; cf. A. Büchler, *Die Priester und Cultus* (1895) 16ss; Moore, *Judaism* I, 43s; G. Dalman, *Die Worte Jesu,* 272-74; W. D. Davies, *The Setting*

de la era del Nuevo Testamento. A Hillel o Šammay nunca se aplica el título de Rabbí; por otra parte, el ῥαββί del Nuevo Testamento es siempre un saludo. Parece que su uso como título se inicia aproximadamente en tiempos de Jesús.

Rbn o, según otra forma de escribirlo, *rbwn*, es superior a *Rab*. Parece que la primera forma corresponde más bien al uso hebreo, mientras que la segunda es propia del arameo[12]. Así, *Rabbán* se emplea en la Misná como título de los cuatro maestros más destacados de la época misnaica (aproximadamente 40-150 d.C.)[13]. En el Nuevo Testamento, por otra parte, ῥαββουνί *(rabbôn* o *rabbûn* seguido de un sufijo) es un saludo cortés dirigido a Jesús (Mc 10,51; Jn 20,16)[14].

---

of the Sermon of the Mount (1964) 298. Además de *Rabbí*, está la pronunciación tardía *Rebbí*, por ejemplo, *duo rebbites* en un epitafio de Venosa; CIS IX, 648 y 6220; Frey, CIJ, n.° 611; βηρεβι = *br, rby, byrby* sobre inscripciones de Jafa y Bet-Šeʿarim, Frey, CIJ, n.os 893, 951, pp. 121; 145; B. Mazar, *Beth She ʿarim* I (²1957) 137; N. Avigad, *Beth Sheʿarim* III (1971) n.° 16 p. 179. Sobre la variante Βαραβαι, cf. M. M. Schwage-B. Lifshitz, *Beth She ʿarim* II (1967) n.° 89, p. 30. *Ribbi* (o *Rib*) Ῥιββι (Ῥιβ) aparece en *Beth Sheʿarim* II, n.os 41, 42, 202.

12 Ambas formas aparecen en los targumes (cf. J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*, s.v.), mientras que en hebreo es casi siempre *rbn*. *Rbwn* figura una sola vez en la Misná, Taa. 3,8, donde se refiere a Dios. La significación tradicional de Rabbán-Rabbí-Rab, según una formulación de los gaones Šerira y Hai (ca. 1000 d.C.), aparece en *Arukh*, s.v. ʾbyy. Cf. A. Kohut, *Aruch Completum* I (1955) 6-7: *gdwl mrb rby gdwl mrby rbn* («Rabbí es superior a Rab, Rabbán es superior a Rabbí...»). Cf. tEdu. 3,4.

13 Estos cuatro son Rabbán Gamaliel el Viejo, Rabbán Yoḥanán b. Zakkay, Rabbán Gamaliel II, Rabbán Simeón b. Gamaliel II. En los mejores manuscritos de la Misná recogen generalmente el título de *rbn*. Hay además en la Misná una mención de Rabbán Gamaliel III hijo de R. Yehudá ha-Nasí (Abot, 2,2). Por otra parte, de otros dos a los que ocasionalmente se aplica este título (Simeón b. Hillel y Simeón b. Gamaliel I), a uno de ellos no se alude en la Misná en absoluto, mientras que al otro (Simeón b. Gamaliel I) no se le llama Rabbán, al menos en el pasaje principal (Abot 1,1). Sin embargo, se trata probablemente del mismo Rabbán Simeón b. Gamaliel mencionado en Ker. 1,7 en relación con el precio de las palomas para el sacrifcio.

14 Sobre el cambio de pronunciación en *rabbŏn*, cf. G. Dalman, *Grammatik der jüdisch-palästinischen Aramäisch* (²1905) y 176 y n. 1. Sobre la vocalización de *rbwny* como ῥαββουνί *(rabbuni)* en los targumes, cf. M. Black, *An Aramaic Approach* (³1967) 23-24, 43-46. Sobre su aparición con esta pronunciación en un pasaje de un manuscri-

En el griego del Nuevo Testamento, Rabbí se traduce por κύριε (Mt 8,2.6.8.21.25 y frecuentemente) o διδάσκαλε (Mt 8,19 y frecuentemente) y en Lucas también por ἐπιστάτα (Lc 5,5; 8,24.45; 9,33.49; 7,13).

Entre los títulos dados a los escribas hemos de incluir también los de πατήρ y καθηγητής (Mt 23,9.10). El último traduce probablemente *mwrh*, «maestro»[15], mientras que el primero corresponde al arameo *'b'*, que se da a numerosos rabinos en la Misná y Tosefta[16].

Los rabinos eran tenidos en gran estima. Se recomendaba a sus discípulos que los honraran más que a su padre y a su madre. «Que el honor de tu discípulo te sea tan estimable como el honor de tu compañero, y que el honor de tu compañero te sea tan estimable como el temor de tu maestro, y el temor de tu maestro, tanto como el temor del cielo»[17]. «En el estudio de la Torá, si un hijo ha adquirido gran sabiduría mientras se sentaba ante su maestro, su maestro precede a su padre, pues tanto él como su padre están obligados a honrar al maestro»[18]. Cuando alguien busca la propiedad perdida por su padre y su maestro, la pérdida del maestro precede a la otra (es decir, que el maestro es el primero al que hay que ayudar). Su padre, en efecto, no hizo otra cosa que traerle al mundo, pero el maestro que le enseña la sabiduría le introduce en el mundo futuro. Pero si su padre es también un sabio, su padre tendrá la precedencia. Si un individuo ve a su padre y a su maestro llevando una carga, ayudará primero a su maestro y luego a su padre. Si su padre y su maestro caen en cautividad rescatará primero a su maestro y luego a su padre.

---

to de la Misná, cf. E. Y. Kutscher, *Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch:* ZNW 51 (1960) 53.

15 Sobre el uso del arameo *mr* cf. Dalman, *Die Worte Jesu,* 266-80. G. Vermes, *Jesus the Jew,* 111-22.

16 Sobre *Moreh,* cf. Dalman, *op. cit.,* 276. El doctor mejor conocido al que se llamó Abba fue Saúl (Pea. 8,5; Kil. 2,3; Šab. 23,3; Šeq. 4,2; Bes. 3,8; Abot 5,8; Mid. 2,5; 5,4, etc.). Cf. también Abba Gorion (Qid. 4,14), Abba Yosé b. Hanán (Mid. 2,6). Sobre otros que llevaron este título, cf. Zuckermandel, *Index zur Tosephta,* y Strack, *Index* III. En JE I, 29-35, aparecen más de treinta rabinos con el título de Abba. Cf. en general K. Kohler, *Abba, father, tittle of spiritual leader and saint:* JQR 13 (1901) 567-80; Str.-B. I (1922), 392-96, 410-18, 918-19; G. Dalman, *Die Worte Jesu,* 150-59; 296-304; S. V. McCasland, *Abba Father:* JBL 72 (1953) 79ss. Sobre el hasid taumaturgo Abba Hilkías, cf. Vermes, *Jesus the Jew,* 118-21.

17 Abot 4,12.

18 Ker. 6,9.

Pero si su padre fuera además un sabio, rescatará primero a su padre y luego a su maestro[19].

Los rabinos tienen siempre la preferencia como norma general, como se refleja en el lenguaje polémico de los evangelios. «Les encantan los primeros puestos en los banquetes y los asientos de honor en las sinagogas, que les hagan reverencias por la calle y que la gente los llame 'señor mío'» (Mt 23,6-7; Mc 12,38-39; Lc 11,43; 20,46). Incluso se vestían al estilo de los sacerdotes y los nobles. Llevaban στολάς, según Epifanio, ’αμπεχόνας y δαλματικάς[20].

Todas las actividades de los sabios, tanto educativas como judiciales, habían de ser gratuitas. «R. Ṣadoq dijo: No hagas de ellas (las palabras de la Torá) ni una corona con que exaltarte ni un espacio con que sacarte (un medio de vida)». «Porque Hillel solía decir: Todo el que hace uso de la corona (de la Torá con fines seculares) se desvanecerá. Así, el que saca algún lucro de las palabras de la Torá aleja su vida del mundo»[21] Ya en el Antiguo Testamento se prescribe que los jueces no acepten regalos (Ex 32,8; Dt 16,19). Del mismo modo, la Misná establece: «Si un hombre acepta un pago por una decisión judicial, su juicio es vano»[22].

Los rabinos, en consecuencia, estaban capacitados para ganarse la vida de otro modo. Algunos pertenecían a familias ricas; otros se dedicaban al comercio aparte del estudio de la Torá. La combinación del estudio y las actividades seculares había sido expresamente recomendada por R. Gamaliel III, hijo de R. Yehudá ha-Nasí: «Excelente es el estudio de la Torá combinado con las actividades seculares, ya que el esfuerzo en ambas cosas echa el pecado fuera del espíritu. Todo estudio de la Torá sin trabajo secular se queda al final en nada y es causa de transgresión[23].

[19] B.M. 2,11. Cf. también el tratado Derek Ereṣ zutta (cf. vol. I, pp. 116, 127; Maimónides, *Mihneh Torah: Hilkoth Talmud Torah* 5-6 (ed. M. Hyamson, *The Book of Knowledge* [1962] 61b-64a); S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* II,278-79.

[20] στολάς: Mc 12,38 = Lc 20,46. Cf. también Epifanio, *Haer.*, 15: ἀλλ' ἐπειδὴ στολάς, εἴτ' οὖν ἀμπεχόνας οἱ τοιοῦτοι ἀνεβάλλοντο καὶ δαλματικάς, εἴτ' οὖν κολοβίωνας ἐκ πλαυτυσήμων διὰ πορθύας ἁλουργοϋφεῖς κατεσκευασμένας. La στολη es la prenda propia de los sacerdotes; Filón, *De Leg.*, 37 (296); Jos., *Ant.*, III,7,1 (151) y también de la aristocracia (1 Mac 6,15). Sobre la dalmática, cf. p. 106, *supra*.

[21] Abot 4,5; cf. 1,13. También Derek Ereṣ zutta, 4,2.

[22] Bek. 4,6.

[23] Abot 2,2.

Como es sabido, el apóstol Pablo ejercía un oficio a la vez que predicaba el evangelio (Hch 18,3; 20,34; 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8; 1 Cor 4,12; 9,6ss; 2 Cor 11,7ss). De muchos rabinos se dice lo mismo[24]. Ni que decir tiene que la atención a la Torá se consideraba en todo caso lo más importante y se daban consejos contra la excesiva dedicación a los negocios seculares. Ben Sirá advierte contra la preocupación exclusiva por el trabajo y ensalza la bendición del estudio (Eclo 38,24-39,11). R. Meír decía: «Dedícate menos a los negocios y ocúpate más de la Torá»[25]. Hillel dijo: «Quien se dedica demasiado al comercio no se hará muy sabio»[26].

Es probable que el principio de la no remuneración se aplicara únicamente a las funciones judiciales; difícilmente hubieran podido mantenerlo los rabinos en su otra actividad como maestros. El evangelio combina la advertencia de Jesús a los discípulos, δωρεὰν ἐλάβετη, δωρεὰν δότε (Mt 10,8), con la máxima de que el trabajador es digno de su salario (Mt 10,10; Lc 10,7). A ello se refiere expresamente Pablo (1 Cor 19,14) cuando invoca el derecho a ser mantenido por aquellos a los que predica el evangelio, si bien raras veces hizo uso de él (1 Cor 9,3-18; 2 Cor 11,8-9; Flp 4,10-18. Cf. también Gál 6,6). Puede darse, por supuesto, en consecuencia, que la mayor parte de los maestros judíos no siempre instruía a los demás gratuitamente. Lo cierto es que las mismas advertencias antes citadas sobre que no se debe enseñar la Torá por razones de interés llevan a la conclusión de que la no remuneración no era la única norma. Las diatribas de los evangelios contra escribas y fariseos hacen hincapié en su avaricia (Mc 12,40; Lc 20,47; 16,14). Sin embargo el único testimonio rabínico en el sentido de que se recibía algún pago aparece en una anécdota talmúdica tardía, carente de todo valor histórico, según la cual, Hillel tuvo que trabajar a jornal para reunir la cantidad que se le exigía por derechos de admisión en la escuela de Šemayas y Abtalión[27].

---

[24] Cf. S. Meyer, *Arbeit und Handwerk im Talmud* (1878) 23-36; Baron, *A Social and Religious History of the Jews* II, 260-79; H. Z. Reines, *The Support of Scholars in the Talmudic Period:* «Sinai» 4, n.os 106-7, pp. 137-52. Para datos comparativos, cf. F. V. Filson, *Christian Teachers in the First Century:* JBL 60 (1941) 317-28; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* 251 n. 29; M. Avi-Yonah, *The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest* (1976) 22-23.

[25] Abot 4,10.—[26] Abot 2,6.

[27] bYom. 35b. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* 133,

Hasta el año 70 d.C., las actividades de los estudiosos de la Torá, como es lógico, se centraban principalmente en Judea. Pero sería erróneo pensar que todos estaban concentrados allí. Donde estuviera vivo el celo por la Torá resultaba indispensables. En consecuencia, había maestros de este tipo también en Galilea, primero esporádicamente y en gran número a partir del año 140 d.C.[28] En los epitafios judíos de Roma son mencionados frecuentemente los γραμματεῖς a lo largo del último período del Imperio (cf. n. 7, *supra*). Los rabinos de Babilonia, los amoraim de los siglos III a V, fueron los autores de la obra principal del judaísmo rabínico, el Talmud.

Cuando se produjo la ruptura entre fariseos y saduceos, los «escribas» se adhirieron en su mayor parte a los primeros, pues éstos no eran otros que personas para quienes eran norma sagrada de vida que debía ser obedecida estrictamente los preceptos desarrollados en el curso del tiempo por los *soferim*. Pero en la medida en que los estudiosos de la Torá eran hombres «doctos en la Ley», algunos de ellos se adhirieron a los saduceos. Después de todo, es inconcebible que este partido, que reconocía carácter vinculante a la Torá escrita, no contara en su seno con intérpretes de la Biblia profesionales. De hecho, hay pasajes del Nuevo Testamento en que se habla de «doctores de la Ley» que eran fariseos (Mc 2,16; Lc 5,30; Hch 23,8), lo cual implica que también debió de haber legistas que eran saduceos[29].

La actividad profesional de los estudiosos de la Torá se centraba primariamente en los pasajes legales de la misma y, por

---

n. 50, sin embargo, advierte que estos honorarios se pagaban no al maestro, sino al portero de la escuela.

[28] Sobre pruebas de la presencia de fariseos en Galilea antes del año 70 d.C., cf. Vermes, *Jesus the Jew*, 56-57. Podríamos preguntarnos si algunos de los «escribas» mencionados por los evangelios en un contexto relacionado con Galilea no deberían ser identificados como κωμῶν γραμματεῖς o κωμογραμματεῖς *Bello*, I,24,3 (479); *Ant.*, XVI,7,3 (203), es decir, funcionarios de las aldeas o (quizá) maestros de escuelas elementales más bien que expertos en la Ley. Acerca de los estudiosos galileos de finales del siglo I a.C. hasta los tiempos de Adriano, cf. A. Büchler, *Der galiläische Am-ha'areṣ zweiten Jahrhunderts* (1906) 274-338.

[29] G. Vermes, *Jesus the Jew*, 35. La halaká a que se refiere R. Eliezer b. Ṣadoq en San. 7,2, según la cual la pena de muerte por el fuego ha de aplicarse al pie de la letra, se describe en bSan. 52b como una práctica legal saducea.

consiguiente, en la administración de justicia. Los legistas eran responsables, ante todo, 1) de definir y perfeccionar los principios legales subyacentes a la Torá o derivados de ella; 2) de enseñarlos a sus discípulos; 3) de ayudar a administrar la ley como consejeros expertos en los tribunales de justicia[30].

1) En cuanto a la formación teórica de la ley misma, se enseñaba que sus principios básicos habían sido fijados, explícita o implícitamente, por la Torá escrita. Pero no hay nigún código legal tan detallado que no requiera ulterior interpretación. En cualquier caso, las normas establecidas por la Ley de Moisés son en parte muy genéricas. La tarea de los estudiosos de la Ley, por consiguiente, contaba ante sí con un amplio terreno. Les correspondía desarrollar, con ayuda de una minuciosa casuística, los principios generales establecidos en la Ley de tal modo que se garantizara que sus opiniones se entendieran realmente de acuerdo con el pleno significado y alcance de los preceptos. Cuando la Torá escrita no proponía ninguna norma directamente aplicable, había que proveer determinado el derecho común o razonamiento a partir de otras regulaciones legales ya válidas. Debido a la asiduidad con que toda esta operación se desarrollaba durante los últimos siglos a.C., el derecho bíblico se fue convirtiendo poco a poco en una intrincada y compleja rama del saber. Y dado que este derecho no se fijaba por escrito, sino que era en gran parte transmitido de viva voz, para familiarizarse con él era preciso dedicarle un estudio continuo. Pero el conocimiento de las obligaciones legales nunca fue otra cosa que la base y el requisito previo de la actividad profesional desarrollada por los estudiosos de la Torá. Su principal tarea consistía en seguir desarrollando las normas legales ya establecidas mediante un continuo trabajo metódico que llegaba a los detalles más minuciosos de la casuística.

El objeto de toda esta actividad era establecer un sistema legal válido para todos; de ahí que no pudiera ser desarrollada por unos estudiosos que trabajaran aislados unos de otros. Tenemos muy escasas noticias acerca del proceso consultivo anterior a Yavné, pero podemos considerar con certeza los métodos seguidos por los rabinos reunidos por Yoḥanán ben Zakkay y Gamaliel II como típicos, lo que significaría que los expertos estaban en constante comunicación unos con otros a fin de llegar, a través de un mutuo entendimiento, a unos resultados aceptables

---

[30] Este «triple poder de los sabios» es correctamente reconocido por F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, 130-43; cf. Moore, *Judaism* I, 39-43; Jeremias, Jerusalén, 251ss.

para todos. Toda la empresa, por tanto, de configurar el derecho se desarrollaba a través de discusiones orales. Las autoridades aceptadas no sólo reunían discípulos en torno a sí para instruirlos en la Torá, sino que además discutían con ellos sobre cuestiones legales hasta abarcar toda la sustancia de la Ley. La Misná está llena de testimonios acerca de este procedimiento[31]

Para que este método fuera viable, los jefes de las escuelas al menos tenían que vivir juntos en localidades importantes, si bien sus discípulos tenían que dispersarse en su mayor parte por todo el país, como maestros y especialistas en derecho. Pero las autoridades que desarrollaban una labor más fecunda debían de estar concentradas en una localidad, Jerusalén hasta el año 70 d.C. y más tarde las academias de Yavné, Uša, Tiberíades, etc.

El derecho desarrollado teóricamente por los estudiosos era, por principio, sólo una teoría. En muchos aspectos nunca dejaba de serlo, ya que las circunstancias políticas e históricas reales, tanto antes como después del año 70 d.C., no permitían su cumplimiento[32]. En general, sin embargo, la labor de los escribas estaba relacionada con la vida real. Por otra parte, al crecer su prestigio, las teorías por ellos elaboradas ganaron primero en influencia y posteriormente adquirieron el rango de normas vinculantes. Durante el siglo que precede a la destrucción de Jerusalén, los puntos de vista sustentados por los doctores fariseos tenían tal peso que el Gran Sanedrín, a pesar de su composición mixta de fariseos y saduceos, generalmente se adhería en la práctica a las doctrinas legales de los primeros (cf. p. 287, *supra*). Había, por otra parte, numerosas materias que en cualquier caso no precisaban de una legislación formal. En efecto, los piadosos observaban los preceptos religiosos con una sumisión voluntaria a una autoridad que reconocían como legítima[33]. De ahí que, en el momento en que las escuelas se ponían de acuerdo sobre aquellas normas, los preceptos desarrollados por los expertos eran acep-

---

[31] Por ejemplo, Pea. 6,6; Kil. 3,7; 6,4; Ter. 5,4; M.Š. 2,2; Šab. 8,7; Pes. 6,2.5; Ker. 3,10; Maks 6,8; Yad. 4,3. Para un análisis completo de las disputas entre las escuelas de Šammay y Hillel, cf. Neusner, *Pharisees* II, 1-5 y *passim*.

[32] Yad. 4,3-4 recoge un ejemplo instructivo. Cf. también las normas obviamente teóricas sobre las tribus en San. 1,5; Hor. 1,5.

[33] Los sacerdotes aparecen casi siempre siguiendo la teoría de los rabinos. Aunque los datos que aporta la Misná sobre asuntos que eran tema de conflicto entre los dos grupos no siempre merecen crédito, en ella se refieren sólo diferencias ocasionales entre la práctica sacerdotal y la teoría rabínica; cf. Šeq. 1,3-4: Yom. 6,3; Zeb. 12,4.

tados también como vinculantes en la práctica. Los estudiosos de la Ley, en consecuencia, eran a la vez legisladores, si no formalmente reconocidos como tales, al menos de hecho. Ello resulta especialmente cierto para el período que sigue a la destrucción del templo. Para entonces dejó de existir un tribunal civil comparable al anterior Sanedrín.

Los doctores rabínicos, con su poder puramente espiritual, constituían el único órgano de gobierno existente. Anteriormente habían establecido de hecho la ley, pero ahora fueron reconocidos como legisladores. Sus decisiones bastaban para determinar qué era válido conforme a derecho. Cuando surgía alguna duda sobre un punto concreto, sobre si una persona debía comportarse de este o de aquel modo, lo único que había que hacer era plantear el problema ante los sabios para que éstos formularan una decisión autoritativa[34]. El rango adquirido por los doctores de la Ley era tal que a veces bastaba la opinión de uno de ellos para zanjar la cuestión[35]. Como fruto de sus decisiones, llegaron a establecerse nuevas doctrinas aunque no hubiera razón especial para ello, es decir que se formulaban nuevas ordenanzas legales válidas que en algunos casos discrepaban incluso de las normas hasta entonces observadas[36]. Sin embargo, siempre se daba por supuesto que la opinión de uno de ellos estaba de acuerdo con la de la mayoría y que era aceptada por todos los demás. En efecto, era la mayoría la que decía siempre la última palabra (cf. p. 450, *infra*). Podía ocurrir, por consiguiente, que la decisión formulada por un maestro fuera luego enmendada[37] e incluso que un maestro muy estimado se viera en la obligación de subordinar su propio punto de vista al de un «tribunal» rabínico[38].

Los poderes legislativos de los rabinos se daban por tan firmemente establecidos en la época de la Misná como para suponer sin mayores precisiones que tal había sido también el caso antes de la destrucción de Jerusalén. Se decía con toda ingenuidad que

---

[34] «El caso fue presentado a los sabios (*ḥkmym*) y ellos lo declararon permisible» (o prohibido) es una fórmula que aparece frecuentemente. Cf., por ejemplo, Kil. 4,9; Edu. 7,3; Bek. 5,3.

[35] Cf. Rabbán Yoḥanán ben Zakkay (Šab. 16,7; 22,3), Rabbán Gamaliel II (Kel. 5,4), R. Aqiba (Kil. 7,5; Ter. 4,13; Yeb. 12,5; Nid. 8,3).

[36] Cf. Rabbán Yoḥanán ben Zakkay (Sukk. 3,12; R.H. 4,1.3.4; Sot. 9,9; Men. 10,5) y R. Aqiba (M. Š. 5,8; Naz. 6,1; San. 3,4).

[37] Una decisión de Naḥum el Medo fue posteriormente enmendada por «los sabios» (Naz. 5,4).

[38] Así, R. Yošúa acató una decisión de Rabbán Gamaliel II y su tribunal (R.H. 2,9).

Hillel había decretado esto o aquello[39] y que Gamaliel I había tomado tal o cual decisión[40]. Pero lo cierto es que en sus tiempos no fueron Gamaliel I o Hillel la autoridad suprema, sino el Gran Sanedrín de Jerusalén. Incluso la Misná afirma que de él procedía *«torah»* (es decir enseñanza autoritativa) para todo Israel»[41]. Por otra parte, también es cierto que los grandes doctores de la Torá eran incluso entonces, *de hecho* las autoridades que decidían en última instancia.

2) La segunda tarea importante de los doctores de la Ley consistía en enseñar. El ideal del judaísmo ha sido siempre que todo israelita o al menos el mayor número de ellos adquiriera un conocimiento profundo de la Ley. «Hacer muchos discípulos» era ya una consigna de la Gran Sinagoga[42]. Los más célebres rabinos, en consecuencia, reunían a su alrededor a los jóvenes deseosos de aprender —a veces en gran número[43]— para comunicarles un conocimiento completo de la extensa y complicada «Torá oral». Los discípulos eran considerados como *tlmydym* o *tlmydy ḥkmym*[44]. *La enseñanza consistía en un continuo ejercicio memorístico.* En efecto, la finalidad perseguida era grabar en la mente del discípulo todo el tema, con todos sus incontables detalles, y como por otra parte no había sido puesta por escrito la Torá oral, una sola lección nunca era suficiente. El maestro tenía que repetir sus temas con los discípulos una y otra vez. De ahí que en el uso rabínico, «repetir» (*šnh* = δευτεροῦν) equivalga a «enseñar» (*mšnh* = enseñanza)[45]. Pero este continuo repetir no

---

[39] Šebu. 10,3; Git. 4,3; Git. 4,3; Arak. 9,4, siempre con la fórmula «él decretó» (*htqyn*).

[40] R.H. 12,5; Git. 4,2-3, también con la fórmula *htqyn*.

[41] San. 11,2. Cf. en especial J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain* II, 127-49.

[42] Abot 1,1.

[43] Josefo, *Bello,* I,33,2 (649); cf. bSot. 49b.

[44] Abot 5,12; San. 11,2. Se mencionan en particular los *tlmydym* de Rabbán Yoḥanán ben Zakkay (Abot 2,8), Rabbán Gamaliel II (Ber. 2,5-7), R. Eliezer (Erub. 2,6), R. Yišmael (Erub. 1,2), R. Aqiba (Nid. 8,3), discípulos de la escuela de Šammay (Orl. 2,5.12). Sobre *tlmyd ḥkm,* cf. Pes. 4,5; Yom. 1,6; Sukk. 2,1; Hag. 1,7; Ned. 10,4; Sot. 1,3; San. 4,4; Makk. 2,5; Hor. 3,8; Neg. 12,5. Cf. *Enc.Jud.* 15, cols. 746-49. El término *ḥbr,* aplicado a una persona que ha terminado sus estudios, pero que aún no ha conseguido una posición públicamente reconocida, pertenece a un período posterior. Sobre el uso misnaico de *ḥbr,* cf. § 26.

[45] Cf. Jerónimo, *Epist. 121 ad Algasiam,* q. X (CSEL LVI, 49):

adoptaba la forma de una recitación por parte del maestro sólo. Todo el proceso se desarrollaba en forma de una disputa. El maestro planteaba unas veces cuestiones halákicas para que les dieran respuesta sus alumnos y otras era él mismo el que daba la solución. También podían plantearle libremente cuestiones los discípulos[46]. Esta forma de educación catequética ha dejado su huella en el sentido de la Misná, en que frecuentemente se formulan preguntas acerca de cómo ha de entenderse tal o cual asunto para que pueda formularse luego una decisión[47].

Dado que el estudio de la Torá es estrictamente tradicional en todos sus aspectos, al estudiante corresponden únicamente dos deberes. Uno consiste en recordar fielmente todo lo aprendido. R. Dostay decía citando a R. Meír: «Todo el que olvida una palabra de su instrucción en la Torá, haga cuenta que ha malgastado su vida»[48]. El otro deber consistía en no alterar en nada la doctrina recibida. El estudiante tenía incluso que expresarse utilizando las palabras mismas de su maestro. «Todos han de copiar la expresión de su maestro», *hyyb 'dm lwmr blšwn rbw*[49]. La mayor alabanza que podía recibir un discípulo era que se le comparase con «una cisterna bien revocada que no deja escapar una gota»[50].

En tiempos de la Misná y sin duda antes también, el estudio de la Biblia, las disputas de los estudiosos y la enseñanza propiamente dicha tenían lugar en «casas de instrucción» especiales (*byt mdrš*, plural *byt mdršwt*)[51]. Son mencionadas frecuentemente

---

«Doctores eorum σοφοί hoc est sapientes vocantur. Et si quando certis diebus traditiones suas exponunt discipulis suis, solent dicere οἱ σοφοὶ δευτερῶσιν id est sapientes docent traditiones». Sobre el significado de *šnh* y *mšnh* cf. vol. I, p. 104s.

[46] Según Hillel, «un hombre tímido no puede aprender» (Abot 2,6).

[47] Por ejemplo, Ber. 1,1-2; Pea. 4,10; 6,8; 7,3.4; 8,1; Kil. 2,2; 4,1.2.3; 6,1.5; Šebu. 1,1.2.5; 3,1.2; 4,4. Las preguntas se inician muy frecuentemente con *kyṣd* (= ¿cómo...?): Ber. 6,1; 7,3; Ter. 4,9; M. Š. 4,4; 5,4; Hall. 2,8; Orl. 2,2; 3,8; Bik. 3,1.2; Erub. 5,1; 8,1. Sobre las formas literarias misnaicas, cf. Neusner, *Pharisees* III, 5-179; *Purities* XXI (1977).

[48] Abot. 3,8.

[49] Edu. 1,3.

[50] Abot 2,8.

[51] Ya Jesús ben Sirá reunía a su *yšybh* (= auditorio; Eclo 51,29) en su *byt mdrš* (Eclo 51,23). En la Misná, cf. Ber. 4,2; Dem. 2,3; 7,5, Ter. 11,10; Šab. 16,1; 18,1; Pes. 4,4*; Bes. 3,5; Abot 5,14; Men. 10,9; Yad. 4,3.4. El asterisco indica las formas en plural.

junto con las sinagogas como lugares que, desde un punto de vista legal, gozaban de determinadas ventajas[52]. En Yavné se menciona un lugar llamado «la viña» (*krm*) como punto de reunión de los sabios, pero de ahí no se debe sacar la conclusión de que *krm* era un término poético generalmente utilizado para designar una casa de instrucción[53]. En Jerusalén, a juzgar por los datos que aporta el Nuevo Testamento, también se daban lecciones «en el templo» (ἐν τῷ ἱερῷ : Lc 7,46; Mt 21,23; 26,55; Mc 14,49; Lc 20,1.21.37; Jn 18,20), es decir en las salas porticadas o en alguna otra estancia del atrio exterior.

Mientras recibían sus lecciones, los estudiantes se sentaban en el suelo *(bqrq')* y el maestro lo hacía en un estrado elevado (así Hch 22,3: παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ; cf. también Lc 2,46)[54].

3) La tercera y última tarea de los estudiosos de la Torá era participar en la administración de justicia. Eran expertos profesionales del derecho y su opinión hacía ley. Es cierto que, al menos durante el período que estudiamos, para ejercer el oficio de juez no era en modo alguno esencial el conocimiento a fondo de la Torá. Podía actuar como juez cualquier individuo que fuera designado para tal oficio en virtud de la confianza que en él depositaban los demás ciudadanos. Puede darse por seguro que los pequeños tribunales locales eran ante todo una especie de juzgados de paz. Está claro, sin embargo, que cuanto más destacara

---

[52] Ter. 11,10; Pes. 4,4. De ambos pasajes se desprende sin lugar a dudas que las escuelas eran distintas de las sinagogas. Sobre las escuelas en general, cf. K. Kohler, s.v. *Bet ha-midrash*, en JE III, 116-18. G. F. Moore, *Judaism* I, 308-19, III, nn. 89-90; *Enc. Jud.* 4, cols. 751-52. Cf. también pp. 542-548, *infra*.

[53] Ket. 4,6; Edu. 2,4. En estos dos pasajes aparece *krm* como el lugar de Yavné en que los estudiosos solían reunirse (R. Eleazar o Yišmael disertaban sobre este o aquel tema ante los estudiantes en la viña de Yavné). Es de suponer que se trataba de una viña en sentido real, en que habría una casa o una sala que servía de lugar de reunión. La explicación tradicional del término es que los estudiantes se sentaban formando hileras como las cepas de una viña (cf. ya jBer. 7d).

[54] Según la tradición talmúdica, los estudiantes no adoptaron las costumbres de sentarse en el suelo hasta depués de la muerte de Gamaliel I; anteriormente permanecían de pie (bMeg. 21a). Esta leyenda, sin embargo, es simplemente una interpretación de Sot. 9,15: «Desde que Rabbán Gamaliel el Viejo murió, desapareció el respeto a la Torá». Por otra parte, cf., además de Lc 2,46, Abot 1,4, donde se dice que, según F. Yosé b. Yoézer, un hombre debería cubrirse de polvo a los pies de los sabios.

un juez en el conocimiento de la Ley, mayor sería la confianza que inspiraría. En consecuencia, donde era posible contar con estudiosos de la Torá, lo más probable es que ellos fueran elegidos para desempeñar el oficio de jueces. El Nuevo Testamento atestigua, con respecto al Gran Sanedrín de Jerusalén, que entre sus miembros había algunos γραμματεῖς (cf. pp. 285-286, *supra*).

Después de la caída del estado judío el año 70 d.C., la autoridad rabínica ganó mayor importancia también en este terreno. Reconocidos como legisladores independientes, los rabinos fueron considerados también jueces independientes. Todos se plegaban de buena gana a sus decisiones, tanto individuales como colectivas. Por ejemplo, se dice que R. Aqiba condenó en cierta ocasión a un hombre a pagar 400 *zuz (denarii)* como compensación por haber levantado el velo a una mujer en la calle[55].

Esta triple actividad de los escribas como estudiosos de la Torá consituía su ocupación verdadera y primaria. Pero la Torá no contiene únicamente normas legales. Una gran parte del Pentateuco consta de relatos históricos. Los restantes libros bíblicos contienen casi exclusivamente material histórico o doctrinal. Por muy acostumbrados que estuvieran los sabios a considerar las cuestiones desde un punto de vista primariamente halákico, nunca perdían de vista este hecho. De ahí que, sin dejar de someter también estos libros a un estudio exhaustivo desde el punto de vista escriturístico, fuera inevitable que hablara también de la historia como tal y lo mismo de la doctrina. Pero el denominador común en la forma de tratar las materias legales y los restantes documentos era el hecho de que se consideraban partes de un mismo texto sagrado, una composición sagrada, que no sólo tenía que ser intensamente estudiada, sino que los hombres se sentían impulsados a desarrollarla y elaborarla. Del mismo modo que ampliaban cada vez más el derecho, también lo hacían con la historia sagrada y la doctrina, pero siempre en línea con el texto

---

55 B. Q. 8,6. H. P. Chajes, *Les juges juifs en Palestine de l'an 70 à l'an 500:* REJ 39 (1899) 39-52, opina que, estrictamente hablando, en Palestina no hubo tribunales rabínicos reconocidos después del año 70 d.C. Cf. también pp. 282s, *supra*. Para una opinión contraria, cf. J. Juster, Les juifs dans l'empire romain II, 94-116. Sobre la existencia en Palestina durante esta época de dos tipos de tribunales permanentes, cf. G. Alon, *Toledot ha-Yehudim be-Erez Yisrael* I (^{4}1967) 136-44. Cf. también A. Büchler, *The Political and Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the Second and Third Centuries* (1909) 21-33; H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (1961) 223-25.

de la Escritura, cuya misma santidad exigía esa atención total. Las opiniones de los períodos tardíos ejercían, por supuesto, un notable influjo en este proceso de desarrollo, en cuanto que la doctrina y la historia fueron no sólo amplificadas, sino también remodeladas de acuerdo con las ideas nuevas. De este modo surgió el género literario habitualmente llamado haggadá[56].

Trabajar con la haggadá no era, por supuesto, la ocupación primaria del doctor de la Ley. Pero lo cierto es que la elaboración del derecho y la del texto sagrado conforme a su contenido histórico y religioso-ético surgían en respuesta a exigencias íntimamente relacionadas entre sí, y de ahí que ambas tareas fueran desarrolladas lógicamente por los mismos individuos. Los sabios se ocupaban normalmente de la haggadá y de la halaká, si bien algunos se distinguían más en una de las dos tareas.

En virtud de su doble competencia en el derecho y en la haggadá, los estudiosos de la Torá estaban perfectamente cualificados para predicar en las sinagogas. La predicación no estaba reservada a unas personas determinadas y cualquiera podía encargarse de ella con tal de que se lo permitiera el archisinagogo (cf. pp. 562-563, *infra*). Pero del mismo modo que los expertos en derecho eran preferidos para actuar en los tribunales a los que no poseían aquella formación, también el superior conocimiento de la Escritura que poseían los sabios se imponía naturalmente en las sinagogas.

Finalmente, a la exégesis legal e histórico-doctrinal y a la elaboración de la Escritura se añadía una tercera competencia en el caso de los sabios: el cuidado del texto bíblico en cuanto tal. Cuanta mayor autoridad adquirían los textos sagrados, más urgente se hacía la necesidad de conservarlos escrupulosamente y sin adulteración. De esta preocupación surgieron las observaciones y notas a que se refiere el concepto de masora (la cuenta de los versículos, palabras y letras, las anotaciones ortográficas, las notas críticas al texto, etc.)[57]. Sin embargo, la mayor parte de esta obra se desarrolló en época posterior. En los tiempos que estudiamos sólo se produjo, a lo sumo, su comienzo[58].

---

[56] Para más detalles, cf. pp. 455-466, *infra*.

[57] Sobre la expresión «masora», cf. W. Bacher, *Terminologie* I, 106-9; JE VIII, 365. Para otros análisis, cf. G. Dalman, *Studien zur bibl. Theologie* (1889) 8; F. Buhl, *Kanon und Text des A.T.* (1891) 95ss. Sobre la idea de que este término es un sustantivo que se pronunciaba *mesorah*, cf. M. Gertner, *The Masorah and the Levites:* VT 10 (1960) 241-72.

[58] Sobre la masora, cf. P. E. Kahle, *Masoreten des Ostens:* BWAT

15 (1913); *Masoreten des Westens* I-II (1927/30); L. Lipschütz, *Ben Ascher-Ben Naftali. Der Bibeltext der tiberischen Masoreten* (1937); B. J. Roberts. *The Emergence of the Tiberian Massoretic Text:* JThST 49 (1948) 8ss; P. Kahle, *The Cairo Geniza* (^{2}1959): M. Goshen-Gottstein, *The Rise of the Tiberian Bible Text,* en A. Altmann (ed.), *Studies and Text of the Philip W. Lown Institute of Advanced Judaic Studies* I (1963) 79-122; G. E. Weil, *Élie Lévita, humaniste et massorète* (1965). Revisión en toda la cuestión en H. Orlinsky, *The Massoretic Text: A Critical Evaluation,* prólogo a la reimpresión de C. D. Ginsburg. *Introduction to the Massoretic-Critical Edition of the Hebrew Bible;* O. Eissfeldt, *Introduction,* 678-93; A. Díez Macho, *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia* (1971); A. Dotan, *Masorah,* en *Enc. Jud.* 16, cols. 1401-82; H. M. Orlinsky (ed.), *Massoretic Studies* I (1974); L. Díez Merino, *La Biblia babilónica* (1975); E. J. Revell, *Biblical Text with Palestinian Pointing and their Accents* (1977). Sobre observaciones aisladas de la Misná, cf. Pes. 9,2 (que hay un punto sobre *h* en *rḥgh,* Nm 9,10); Sot. 5,5 (que *l'* en Job 13,15 significaría «a él» o «no»). Jerónimo, *Quaest. Heb. in Genesim* comenta sobre Gn 19,33 (CCL LXXII,24): «Denique Hebraei, quod sequitur. 'Et nescivit quum dormisset cum eo et quum surrexisset ab eo' appungunt desuper quasi incredibile». Cuando Aquiba, Abot 3,13, afirma que es «una cerca en torno a la Torá», presumiblemente se refiere a una cuidadosa transmisión del texto bíblico; cf. W. Bacher, *Terminologie* I, 108; L. Finkelstein, *Maxim of Anshe Keneset ha-Gedolah:* JBL 59 (1940) 457-63, *Pharisaism in the Making* (1972) 161-67.

III. HALAKA Y HAGGADA

Bibliografía

L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt* (1832, [2]1892).

Z. Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta* (1841) 162-203, especialmente 179-91. *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik* (1851). *Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung* (1854).

A. Geiger, *Urschrift und Ubersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judenthums* (1857).

K. Siegfried, *Philo von Alexandria* (1857) 142ss, 283ss (interrelación de la exégesis palestinense y la alejandrina).

W. Bacher, *Die Agada der babylonischen Amoräer* (1878). *Die Agada der Tannaiten* I: *Von Hillel bis Akiba* (1884, [2]1903); II: *Von Akibas Tod bis zum Abschluss der Mischna* (1890). *Die Agada der palästinensischen Amoräer* I: *Von Abschluss der Mischna bis zum Tode Jochanans* (1892); II: *Die Schüler Jochanans* (1896); III: *Die letzten Amoräer des heiligen Landes* (1899). *Die Agada der Tannaiten und Amoräer, Bibelstellenregister* (1902). *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* I-II (1899-1905). *Die Proömien der alten jüdischen Homilie* (1913). *Rabbanan. Die Gelehrten der Tradition, Beitrag zur Geschichte der anonymen Agada* (1914).

M. Mielziner, *Introduction to the Talmud* (1894, [4]1968).

L. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur* (1900). *The Legends of the Jews* I-VII (1909-14, [10]1954).

A. Schwarz, *Die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Litteratur* (1913). *Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur* (1897). *Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur* (1901). *Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Litteratur* (1909). *Die hermeneutische Quantitätsrelation in der talmudischen Litteratur* (1916). *Der hermeneutische Kontext in der talmudischen Litteratur* (1921).

L. Ginzberg, *Allegorical Interpretation,* en JE I, 403-11.

S. Krauss, *Church Fathers,* en JE IV, 80-86.

S. Horovitz, *Midrash,* en JE VIII, 548-50.

W. Bousset, *Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter* ([2]1906) 176-86; ([3]1926, [4]1966) 153-61.

J. Z. Lauterbach, *Midrash and Mishnah, a study in the early history of the Halakah:* JQR 5 (1915) 503-27; 6 (1916) 23-95, 303-23. *Rabbinic Essays* (1951).

Ch. Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mischna* (1923). *Untersuchungen über halachischen Midraschim* (1927).

G. F. Moore, *Judaism* I (1927).

M. Kasher, *Ḥumash Torah Sh^elemah, A Talmudic-Midrashic Encyclopaedia of the Pentateuch* (1927-).

M. Waxman, *A History of Jewish Literature* I (1930).

J. Klausner, *Ha-Bait ha-Sheni bi G^edullatah* (1930) 148-59.

H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (1945).
J. Kaplan, *The Redaction of the Babylonian Talmud* (1933).
S. Rosenblatt, *The Interpretation of the Bible in the Mishna* (1935).
S. Belkin, *Philo and the Oral Law* (1939). *Alexandrian Halakah in the Apologetic Literature of the First Century C. E.* (1940).
I. Heinemann, *Los métodos de la Haggadá* (1949). En hebreo.
D. Daube, *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric:* HUCA 22 (1949) 239-64.
J. J. Neubauer, *Halakah and Halakhic Hermeneutics.* «Syria» II, n°s 128-30, 49-80.
I. L. Seeligmann, *Voraussetzungen der Midraschexegese,* en *Congress Volume 1953 (Suppl.* a VT I, 1953) 150-81.
J. V. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Gospels and Acts* (1954).
R. Bloch, *Midrash,* en *Suppl.* DB V (1955) 1253-80.
J. N. Epstein, *Introducción a la literatura tannaítica* (1959). En hebreo. *Introducción a la literatura amoraítica* (ed. E. Z. Melamed [1962]). En hebreo.
O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (1960).
G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (1961, ^{2}1973).
A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash* (1961).
R. Loewe, *The «Plain» Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis:* «Papers of the Institute of Jewish Studies» 1 (1964) 140-85.
G. Vermes. *The Qumran Exegesis of Scripture in its Historical Setting.* ALOUOS 6 (1969) 85-97, PBJS 37-49.
S Lowy, *Some Aspects of Normative and Sectarian Interpretation of the Scriptures,* en *ibid* 98-163.
R. Le Déaut, *A propos d'une définition du midrash:* «Bibl.» 50 (1969) 395/413.
G. Vermes, *Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis,* en *The Cambridge History of the Bible* I (1970) 199-231, 592 =PBJS 59-91.
J. Neusner (ed.), *The Formation of the Babylonian Talmud* (1970). *The Modern Study of the Mishnah* (1973).
Ch. Albeck, *Einfuhrung in die Mischna* (1971).
J. Heinemann, *Sermones en el período talmúdico* (1970). En hebreo.
M. D. Herr y otros, *Aggadah,* en *Enc. Jud.* 2, cols. 354-66.
L. Jacobs, *Halakhah,* en *Enc. Jud.* 7, cols 1156-66.
M. D. Herr, *Midrash,* en *Enc., Jud.* 11, cols. 1507-14, 1521-23.
J. Heinemann, D. Noy (eds.), *Studies in Aggadah and Folk-Literature* (Scrip. Hier. XXII, 1971).
J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* I-III (1971).
R. Le Déaut, *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne: le «targumisme»:* «Bibl.» 52 (1971) 505-25.
Z. W. Falk, *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth* (1972).
M. Elon, *Derecho judío. Historia, fuentes, principios,* I: *La historia y elementos del derecho judío,* II: *Las fuentes legales de las leyes judías,* III: *Las fuentes literarias del derecho judío* (1973). En hebreo.
Y. Komlosh, *La Biblia a la luz de las traducciones arameas* (1973). En hebreo.
J.-E. Ménard (ed.), *Exégèse biblique et judaisme* (1973).

J. Heinemann, *La Aggadá y su evolución* (1974). En hebreo.
G. Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies* (1975).
E. E. Urbach, *Halakhbah and History*, en R. Hamerton-Kelly y R. Scroggs (eds.), *Jews, Greeks and Christians. Essays in Honor of W. D. Davies* (1976) 112-28.
H. D. Mantel, *The Development of the Oral Law during the Second Temple Period*, en M. Avi-Yonah y Z. Baras (eds.), *Society and Religion in the Second Temple Period*, en *World History of the Jewish People* VIII (1977) 41-64, 325-37.

1. *Halaká*

La labor teórica de los estudiosos de la Torá, como se ha dicho en la sección anterior, era esencialmente de dos tipos: 1) desarrollar y fijar el derecho; 2) interpretar las secciones históricas y doctrinales de la Biblia. Como fruto de la primera actividad, junto a la Torá escrita se fue configurando una cierta forma de derecho común que en lenguaje rabínico se llamó halaká (*hlkh*, literalmente «andadura»). La segunda labor dio origen a una rica variedad de ideas históricas y éticas que conjuntamente suelen llamarse haggadá o agadá (*hgdh* o *'gdh*, literalmente «enseñanza»; cf. pp. 455-466, *infra*).

La finalidad básica tanto de la halaká como de la haggadá es indagar y dilucidar (en hebreo, *drš*) el texto hebreo[1]. «Indagación» (*mdrš*) no se toma aquí en el sentido moderno de una exégesis histórica, sino en el de una búsqueda de nuevos conoci-

[1] *drš* aparece en la Misná en las siguientes construcciones: 1) «investigar o exponer un pasaje o sección de la Escritura» (Ber. 1,5; Pes. 10,4; Šeq. 1,4; 5,1; Yom. 1,6; Meg. 2.2; Sot. 5,1-5; 9,15; Sam. 11,2; 2) con la preposición *b* y el mismo significado, «exponer un pasaje» (Hag. 2,1); 3) «hallar una enseñanza o una exposición mediante la investigación», por ejemplo *'t zw drš mn* («descubrió tal cosa a partir de este o aquel pasaje», Yom. 8,9) o sin *mn* (Yeb. 10,3; Hull. 5,5) o en la frase *zh mdrš drš:* «de este o de aquel modo dio esta explicación» (Šeq. 6,6; Ket. 4,6). El sustantivo formado a partir de *drš* es *mdrš*, «investigación, explicación, elaboración» (Šeq. 6,6; Ket. 4,6; Ned. 4,3; Abot 1,17); también en la expresión *byt mdrš* cf. p. 439, n. 51, *supra*. Aparece ya en 2 Cr 13,22; 24,27; cf. también Eclo 51,23; 1QS 6,24. Sobre *drš*, cf. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie* I, 25-27; II, 41-43; Strack, 6-7, 239-40. Sobre *mdrš*, cf. Bacher, *op. cit.* I, 103-5; II, 107; S. Zeitlin, *Midrash: A Historical Study:* JQR 44 (1953) 21-36; Renée Bloch, *Écriture et tradition dans le Judaïsme. Aperçus sur l'origine du Midrash:* «Cahiers Sioniens» 8 (1954) 9-34; M. Gertner, *Terms of Scriptural Interpretation:* «Bull. SOAS» 25 (1962) 1-27.

mientos a partir del texto ya conocido. Lo que se trataba de averiguar no era tan sólo qué dice realmente el texto, sino qué conocimientos pueden obtenerse de él mediante deducciones lógicas, la combinación de unos pasajes con otros, la exégesis alegórica, etc. El talante y los métodos de esta investigación eran relativamente menos rigurosos en el manejo de los textos legales de la Torá que en el de las secciones narrativas y doctrinales.

El midraš halákico (es decir, el tratamiento exegético de los textos legales) se ocupaba primariamente tan sólo del campo que abarcaba cada uno de los mandamientos y de sus consecuencias. Era necesario conocer a qué casos concretos de la vida práctica era aplicable el mandamiento en cuestión, con qué consecuencias y, en general, qué era preciso hacer para asegurar la observancia estricta y minuciosa de su totalidad. Los mandamientos, en consecuencia, fueron divididos y subdivididos en los más menudos detalles casuísticos y se tomaron las más completas medidas precautorias para asegurar que su cumplimiento absolutamente exacto no se viera estorbado por circunstancias casuales.

Pero la labor del halakista no se limitaba a un análisis del texto. Era preciso resolver diversas dificultades, debidas unas a las contradicciones que contenía el mismo código legal y otras a la incompatibilidad de las exigencias de la Torá con las condiciones nuevas que se daban en la vida real, aparte de las derivadas del hecho mismo de que la ley escrita resultaba incompleta. Los estudiosos de la Torá habían de buscar respuesta a todas estas cuestiones. Tarea suya era eliminar discrepancias estableciendo una interpretación autoritativa; indicar, cuando el cumplimiento de una norma resultaba imposible, difícil o inconveniente a causa de las nuevas circunstancias, cómo era aún posible amoldarse a sus expresiones; finalmente, sobre todo cuando se trataba de materias no directamente reguladas por la norma escrita, proveer una forma fija cuando surgía la necesidad. Este último campo constituía una fuente inagotable para la actividad legal. Continuamente surgían cuestiones para las que no daba solución la ley escrita o que hasta entonces había estado vigente, cuestiones que exigían ser zanjadas. La solución podía lograrse esencialmente de dos maneras: mediante una deducción a partir de proposiciones ya admitidas o por la formulación clara de una tradición hasta el momento poco definida. En efecto, una tradición de este tipo, en la medida en que pudiera ser concretada, también se consideraba decisiva por sí misma.

La exégesis científica (midraš), por consiguiente, no era en absoluto la única fuente para la formación del código legal. Una

parte considerable del derecho vigente no tenía conexión directa con la Torá, sino que originalmente fue tan sólo cuestión de usos y costumbres. Ante tal o cual situación, se hacía esto o aquello. Pero, imperceptiblemente, el uso pasó a ser un hábito legal y dio origen a un derecho común. Si algo había sido costumbre en la esfera legal durante tanto tiempo que pudiera decirse ya que había sido así desde tiempo inmemorial, pasaba a ser parte del derecho común. En este caso no era preciso establecer su conexión con la Torá; la costumbre antigua era vinculante en cuanto tal. Confirmar este derecho común era el deber y la prerrogativa de los estudiosos de la Torá reconocidos.

Con el transcurso del tiempo y al lado de la Torá se formó a partir de estas dos fuentes un gran número de decisiones legales dotadas de igual fuerza vinculante que la ley escrita. Todas esas decisiones se incluyen en el concepto colectivo de halaká, es decir derecho común. En efecto, una vez que eran formulados debidamente, los resultados de la investigación científica pasaban a ser parte del derecho común, *hlkh*[2]. En consecuencia, el derecho vigente se dividía en dos grandes categorías: la Torá escrita y la halaká[3]; ésta, hasta aproximadamente el período de que nos ocupamos, se transmitió casi en su totalidad oralmente.

A su vez, dentro de la halaká se distinguen varias categorías: 1) determinadas halakot (normas tradicionales) que se hacen remontar expresamente a Moisés[4]; 2) el gran corpus de la halaká propiamente tal; 3) ciertas normas designadas como «ordenanzas

---

[2] El concepto global de halaká surge a partir de los siguientes pasajes: Pea. 2,6; 4,1-2; Orl. 3,9; Šab. 1,4; Hag. 1,8; Yeb. 8,3; Ned. 4,3; Edu. 1,5; 8,7; Abot 3,11.18; 5,8; Ker. 3,9; Yad. 4,3; Cf. Bacher, *Die exegetische Terminologie* I, 42-43; II, 53-56; I. H. Weiss, *Dōr Dōr Wedōreshaw* II (1924) cap. 7; L. Jacobs, *Enc. Jud.* 7, cols. 1156-66; M. Elon, *Jewish Law*, 143-45. «Costumbres judías», *dt yhudyt* (Ket. 7,6), es análogo a *drk'rṣ* (Kid. 1,10) y no ha de confundirse con *hlkh*. El concepto tardío de *minhag*, que designa un «uso» local o limitado en cualquier otro sentido, pertenece a la misma categoría. Cf. JE s.v. *Custom* IV, 395-98; *Enc. Jud.* 12, cols. 4-26, s.v. *Minhag; M.* Elon, *Jewish Law* II, 713-25. Sobre *drk 'rs*, cf. Bacher, *Terminologie* I, 25; II, 40-41; *Enc. Jud.* 5, col. 1551.

[3] *Twrh mqr'* (Escritura) se distingue de *hlkh*, por ejemplo, en Orl. 3,9; Hag. 1,8; Ned. 4,3. También se diferencia *mqr'* de *mšnh* (doctrina legal) en Kid. 1,10. Sobre *mqr'*, cf. Bacher, *Terminologie* I, 117-21; II, 119-20.

[4] Tal *hlkh lmqšh msyny* se menciona en tres pasajes de la Misná: Pea. 2,6; Edu. 8,7; Yad. 4,3. En toda la literatura rabínica habrá unos 50-60 pasajes. Cf. Moore, *Judaism* I, 30, 256-58; III, nn. 19-21; Ba-

de los escribas» *(dbry swprym)*[5]. Las normas de las tres categorías eran vinculantes, pero su autoridad se graduaba conforme al mismo orden, de forma que las incluidas en el primer apartado eran las más importantes, mientras que las pertenecientes al tercero eran comparativamente de rango inferior. En efecto, mientras que se consideraba que la *hlkh* en general había estado vigente desde tiempo inmemorial, todos creían que los *dbry swprym* habían sido formulados por los sucesores de Esdras[6]. En cualquier caso, durante el período misnaico había clara conciencia de que muchas normas tradicionales no estaban basadas en la Torá o sólo tenían con ella una débil conexión[7]. Sin embargo, el derecho común tenía la misma fuerza vinculante que la Torá escrita[8]; incluso se afirmaba que oponerse a los *dbry swprym* era un pecado aún más grave que negar las normas de la Torá[9], ya que los primeros constituían la interpretación auténtica de la segunda, a la vez que la completaban, por lo cual constituían la autoridad verdaderamente decisiva[10].

cher, *Tradition und Tradenten,* 33-46; Strack, 9; *Enc. Jud.* 7, cols. 1167.

[5] Orl. 3,9; Yeb. 2,4; 9,3; Šan. 11,3; Par. 11,4-6; Toh. 4,7.11; Yad. 3,2; cf. también Kel. 13,7; Bes. 4,6.

[6] Se atribuye menos autoridad a las «ordenanzas de los escribas» en comparación con la halaká: cf. Orl. 3,9 (donde está absolutamente injustificado completar *hlkh* con *lmšh msyny.* Sobre la fecha tardía de *dbry swprym,* cf. en especial Kel. 13,7; Bes. 4,6: *dbr ḥdš ḥdšw swprym.*

[7] Cf. el notable pasaje de Hag. 1,8: «El estatuto referente a la liberación de los votos es tal que está suspendido en el aire, pues nada hay en la Escritura que lo apoye. Los estatutos referentes al sábado, el sacrificio festivo y la apropiación indebida (de las cosas sagradas por uso inadecuado) son como montañas que penden de un cabello. Hay, en efecto, pocos textos de la Escritura referentes a ellos y muchas *hlkwt.* En cambio, las leyes civiles, así como las leyes de la pureza, la impureza y el incesto están absolutamente fundadas en la Escritura. Forman el contenido esencial de la Torá (escrita)».

[8] Cf. en especial Abot 3,11; 5,8: «La espada viene sobre el mundo... por culpa de los que enseñan la Torá de manera no conforme con la halaká». La expresión paralela de 3,11 falta en los mejores manuscritos; cf. K. Marti-G. Beer, *'Abôt,* 77-78, 191.

[9] San. 11,3: *ḥwmr bdbry swprym mdbry twrh* Cf. también Z. W. Falk, *Introduction to Jewish Law,* 10-11; M. Elon, *Jewish Law,* 180, 194-207.

[10] Una actitud semejante se manifiesta en Qumrán, donde toda observancia válida de la Torá dependía de que su interpretación fuera aceptada por los hijos de Ṣadoq, los sacerdotes: «Todo el que se acer-

A la esencia misma de la halaká pertenece que nunca pueda darse por concluida ni cerrada. Las dos fuentes que le dieron origen son inagotables. La exégesis científica (midraš) prosiguió y dio como fruto un número creciente de nuevas normas, a las que lógicamente se añadieron nuevas costumbres. Una vez que también éstas lograron integrarse en el derecho común, se convirtieron a su vez en halaká, cuyo panorama por consiguiente se ampliaba sin cesar. Pero en cada una de las etapas de esta ampliación se distinguía entre lo que era anteriormente válido y lo que constituía simplemente una conclusión a la que habían llegado los rabinos por medio de sus doctos razonamientos y argumentaciones, entre *hlkh* y *dyn* (juicio). Unicamente la primera era vinculante; de por sí, el juicio aún no había alcanzado tal categoría[11]. Cuando una mayoría de estudiosos de la Torá se pronunciaba a su favor, podía adquirir ya el carácter de norma vinculante y pasar a integrarse en la halaká. En efecto, el tribunal al que correspondía tomar la decisión final estaba integrado por hombres que se distinguían por su saber[12]. Pasaba, por consiguiente, a ser obligatoria la observancia de los *dbry ḥkmym*[13]. Ni que decir tiene que este principio era válido únicamente en los casos que no estaban ya regulados por una halaká válida. En efecto, cuando había ya una halaká, ésta había de ser observada sin discusión, aun en el caso de que noventa y nueve se pronunciaran en contra de ella y uno solo a su favor[14].

El principio de la mayoría servía también para superar la gran dificultad que implicaba la oposición entre las escuelas de Hillel y Šammay (cf. pp. 478-479, *infra*). Mientras no se lograba conci-

---

que al consejo de la comunidad... habrá de retornar, comprometiéndose por juramento vinculante... a todos los mandamientos de la Ley de Moisés conforme a todo lo que sobre ella ha sido revelado a los hijos de Ṣadoq» (1QS 5,7-9). «Los hijos de Aarón dispondrán en lo concerniente a materias de justicia y propiedad, y toda norma referente a los hombres de la comunidad se determinará conforme a su palabra» (*ibid.*, I,7). Cf. G. Vermes, DSSE, 18; *The Qumran Interpretation of Scripture:* ALUOS 6 (1969) 87 = PBJS, 39; DSS 90, 95.

[11] Cf. en especial Yeb. 8,3; Ker. 3,9. Sobre *dyn*, cf. Bacher, *Terminologie* I, 21-23; II, 37-38. *hlkwt* y *mdrš* se diferencian en Ned. 4,3 como dos temas de instrucción.

[12] Šab. 1,4ss; Edu. 1,4-6; 5,7; Miq. 4,1; Yad. 4,1.3.

[13] Neg. 9,3; 11,7.

[14] Pea. 4,1-2. Cf., sin embargo, D. Daube, *One against Ninety-Nine*, en *Niv-Ha-Midrashia* (1971) 43-46, en que se sostiene que este pasaje se refiere a un desacuerdo entre hombres pobres, no entre estudiosos.

liar los pareceres opuestos de las dos escuelas, el judío observante de la Ley no sabía a cuál de ellas debía apoyar. Pero también en este caso decidía la mayoría, unas veces porque la escuela con mayor número de seguidores superaba a la otra en las votaciones[15] y otras porque los estudiosos posteriores resolvían la dificultad en virtud de su juicio concluyente[16].

De la rotundidad con que en general se proclamaba el carácter inmutable de la halaká se deduciría que, una vez entrada en vigor, nunca podía ser ya cambiada. Pero no hay regla sin excepción. En efecto, no pocas leyes y costumbres fueron alteradas, unas veces sobre bases puramente teóricas y otras a causa de las nuevas circunstancias o por el hecho de los inconvenientes con que tropezaba una costumbre antigua[17].

Por mucho que se apartara la halaká de la Torá escrita, se mantenía la ficción de que, en esencia, la primera era la exposición y la reafirmación de la segunda. Formalmente se consideró en todo momento la Torá como la norma de que habrían de derivar todos los restantes preceptos legales[18]. La halaká era vinculante por sí misma, aun sin el respaldo de la Escritura. Su validez, por consiguiente, no dependía de que lograra aducir pruebas bí-

---

[15] Se mencionan pocos casos en que la escuela de Šammay superara por votación a la escuela de Hillel; Šab. 1,4ss; Miq. 4,1.

[16] La Misná, como norma, después de mencionar las divergencias entre las dos escuelas, da la decisión de los sabios.

[17] Tales innovaciones fueron introducidas, por ejemplo, por Hillel (Šebu. 10,3; Git. 4,3; Arak. 9,4);·Rabbán Gamaliel I (R.H. 2,5; Git. 4,2-3); Rabbán Yoḥanán b. Zakkay (Sukk. 3,12; R.H. 4,1.3.4; Sot. 9,9; Men 10,5). R. Aqiba (M.Š. 5,8; Naz. 6,1; San. 3,4); en general: Šeb. 4,1; Hall. 4,7; Bik. 3,7; Šeq. 7,5; Yom. 2,2; Ket. 5,3; Ned. 11,12; Git. 5,6; Edu. 7,2; Teb. 4,5. Cf. además JE I, 131-33; G. F. Moore, *Judaism* I, 78ss; II, 27-28; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (1950) 83-99; Ch. Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mischna* (1923) 5ss; Z. W. Falk, *Binding and Loosing:* JJS 25 (1974) 92-100. Sobre los puntos de vista de Filón acerca de la halaká, cf. B. Ritter, *Philo und die Halacha* (1879); G. Alon, *Studies in Philonic Halacha:* «Tarbiz» (1933-34) 28-36, 241-46; 6 (1934-35) 30-37, 452-59; S. Belkin, *Philo on the Oral Law* (1939); *Alexandrian Halakah in the Apologetic Literature of the First Century C.E.* (1940); S. Daniel, *La Halacha de Philon selon le premier livre des «Lois Spéciales» en Philon d'Alexandrie. Lyon 11-15 Septembre 1966* (1967) 221-40; G. Alon, *Jews, Judaism and the Classical World* (1977) 81-137.

[18] Es cierto, a pesar de Hag. 1,8, que se menciona en n. 7. Cf. Moore, *Judaism* I, 99; Urbach, *Halakhah u-Nebu'ah':* «Tarbiz» 18 (1946-47) 1-27.

blicas. A pesar de ello, sin embargo, una de las habilidades rabínicas consistía en fundamentar la halaká en la Escritura y conferir de este modo a sus enseñanzas una autoridad que los rabinos no podían invocar como un derecho hereditario[19]. La exigencia de una fundamentación adecuada para preceptos nuevos o discutidos era aún más imperativa. Sólo podían ser reconocidos a través del midraš metódico, es decir demostrando que derivaban de preceptos de la Escritura o de otras normas ya reconocidas. Los métodos empleados para lograr esa demostración quizá parezcan, en parte, un tanto extraños. Pero lo cierto es que se trataba de una habilidad sometida a sus propias normas y regulaciones. Se distinguía entre la prueba propiamente dicha *(r'yh)* y la razón de congruencia *(zkr)*[20]. Para establecer la prueba propiamente dicha fijó Hillel siete reglas *(mdwt)* que constituyen una especie de lógica rabínica[21]. Son las siguientes: 1) *ql wḥwmr*, ligereza y peso, es decir la deducción *a minori ad maius*[22]; 2) *gzrh šwh*, deducción *ex analogia*[23]; 3) *bnyn 'b mktwb 'ḥd*, una propo-

[19] Esta demostración subsiguiente del origen bíblico de la halaká se apoyaba frecuentemente en mandamientos de la Escritura distintos de los que realmente servían de base a las regulaciones halákicas, y así se advierte, por ejemplo, en el pasaje clásico de Šab. 9,1-4. Los textos bíblicos subyacentes a los diversos tratados de la Misná aparecen al frente de cada uno de ellos en la edición Albeck-Yalon.

[20] Šab. 8,7; 9,4; San. 8,2. Sobre *r'yh*, cf. Bacher, *Die exegestische Terminologie* I, 178-79; II, 201. Sobre *zkr*, cf. *ibid.* I, 51-55.

[21] Cf. tSan. 7,11; ARNa 37 (ed. Schechter, 110) y la conclusión de la introducción a Sifra (M. Friedmann, *Sifra, die älteste Midrasch zu Leviticus* [1915] 27). Cf. H. Graetz, *Geschichte der Juden* III, 712; id., *Hillel und seine sieben Interpretationsregeln:* MGWJ (1851) 156-62; Z. Frankel, *Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung* (1854) 15-17; Strack, 93-94; cf. también los importantes artículos de Bacher, *Terminologie* I y II; J. Z. Lauterbach, s.v. *Talmudic Hermeneutics,* en JE XII, 30-33; Moore, *Judaism* I, 248-49. D. Daube, *Rabbinic Method of Interpretation and Hellenistic Rhetoric:* HUCA 22 (1949) 239-64; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (1950) 53-54; J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (1954) 65-72; Neusner, *Pharisees* I, 240-42; L. Jacobs, s.v. *Hermeneutics,* en *Enc. Jud.* 8, cols. 366-72.

[22] Cf. Ber. 9,5; Šeb 7,2; Bes. 5,2; Yeb. 8,3; Naz. 7,4; Sot. 6,3; B.B. 9,7; San. 6,5; Edu. 6,2; Abot 1,5; Zeb. 12,5; Hull. 2,7; 12,5; Bek. 1,1; Ker. 3,7-10; Neg. 12,5; Makš. 6,8. Cf. Bacher, *Terminologie* I, 172-74; II, 180-90 y bibliografía citada en la nota anterior.

[23] Por ejemplo, Bes. 1,6: «La ofrenda de masa y los dones son presentes para los sacerdotes, como lo es también la ofrenda con levadura. Del mismo modo que no llevarán la última a los sacerdotes en

sición principal a partir de un pasaje escriturístico, es decir, la operación de derivar un axioma legal a partir de un solo texto; 4) *bnyn 'b mšny mtwbym*, consistente en derivar una proposición a partir de dos pasajes escriturísticos; 5) *kll wprṭ wprṭ wkll*, general y particular, y particular y general, es decir una definición más precisa de lo general por medio de lo particular y de lo particular por medio de lo general[24]; 6) *kywṣ' bw bmqwm 'ḥd*, definición precisa de un pasaje con ayuda de otro; 7) *dbr hlmd, m'nynw*, una materia que ha de ser entendida a partir de su tema.

Estas siete reglas fueron más tarde ampliadas hasta el número de trece al explicitar la norma 5 de ocho modos distintos y omitiendo a la vez la regla 6. R. Yišmael es considerado el autor de estas trece middot. El judaísmo las tiene en tan alta estima para la correcta interpretación de la Torá que la llamada Baraita de R. Yišmael ha entrado a formar parte de la plegaria matinal[25].

Los temas de la investigación jurídica de los estudiosos de la Torá eran en esencia los que aportaba la Torá misma. Un número considerable de sus investigaciones versaba sobre preceptos referentes a la oración, los sacrificios y las prácticas religiosas en general. En efecto, es característico de la Torá considerar la vida en su totalidad como un dominio cultual, a la vez que su propósito primario es proclamar cómo se ha de honrar a Dios, qué sacrificios se le han de ofrecer, qué fiestas se han de celebrar, cómo ha de sustentarse el sacerdocio, qué costumbres religiosas se han de observar. A este contenido de la Torá respondían los trabajos de los celosos escribas, deseosos de asegurar mediante una minu-

---

días festivos, tampoco lo harán con la primera». Otro ejemplo en Arak. 4,4. Ambos pasajes contienen la expresión *gzrh šwh*. Cf. A. Schwarz, *Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur* (1897); Bacher, *Terminologie* I, 13-16; II, 27.

[24] En las trece middot de R. Yišmael (Sifra, ed. Friedmann, 17-23), esta figura se concreta de ocho diferentes modos, por ejemplo mediante la fórmula *kll wprṭ wkll*, general y particular y general, es decir, una definición más precisa de dos expresiones generales mediante otra particular intermedia, como en Dt 14,26, donde «todo cuanto desee tu alma», expresión general usada al principio y al final, queda limitada por las palabras intermedias: «toros, ovejas, vino, licor».

[25] Cf., por ejemplo, S. Singer, *The Authorised Daily Prayer Book* (1962) 14-15. La atribución de los siete principios a Hillel y de los trece a Yišmael no significa en modo alguno que conste con seguridad que son sus autores. En las exégesis de Hillel que han llegado hasta nosotros, parece restringirse a la aplicación de *ḳol-wa-ḥomer y g'zerah šawah*. Cf. Neusner, *Pharisees* I, 241. Cf. también G. G. Porton, *The Traditions of Rabbi Ishmael* II (1977) 6.

ciosa interpretación de la Ley que ninguno de los «derechos» de Dios sufriera el menor menoscabo y que todos ellos fueran conscientemente observados. De ahí que escribas y rabinos se dedicaran ante todo a desarrollar: 1) unos preceptos referentes al sacrificio, los tipos de sacrificio, las ocasiones y maneras del sacrificio y todo lo demás que con este acto se relacionara, es decir el rito sacrificial en su totalidad; 2) unos preceptos relativos a la celebración de las fiestas, especialmente los sábados, pero a la vez las festividades anuales de Pascua, las Semanas, Año Nuevo, Tabernáculos y el día de la Expiación; 3) unos preceptos relativos a las aportaciones que habían de entregarse al templo y a los sacerdotes, como las primicias, donaciones, diezmos, ofrendas por los primogénitos, el tributo del medio siclo y en general todo lo referente a las ofrendas votivas y voluntarias y cuanto tuviera que ver con rescates, evaluaciones, apropiación indebida, etc.; 4) diversas ordenanzas religiosas de distintos tipos, la mayor parte de las cuales se refiere a cuestiones de pureza e impureza legal. Las decisiones jurídicas referentes a la impureza legal constituían una oportunidad inagotable para el ejercicio de la perspicacia rabínica.

Pero la labor desarrollada por los estudiosos de la Torá no quedaba en modo alguno circunscrita a estas materias primariamente religiosas. Dado que la Ley de Moisés incluía asimismo los elementos fundamentales del derecho civil y del derecho criminal israelita, las exigencias de la vida diaria imponían continuos cambios también en estas materias. No todo ello fue elaborado por igual. Las normas más desarrolladas fueron las relativas al matrimonio, en parte porque eran muy necesaria esta labor, pero posiblemente también porque el matrimonio siempre ha estado muy vinculado a la esfera religiosa. Las restantes esferas del derecho civil no se tratan de manera tan exhaustiva en la Misná (los tratados Baba Qamma, Baba Meṣia y Baba Batra), mientras que el derecho criminal recibe una atención aún menos detallada en los tratados Sanhedrin y Makkot, si bien es cierto que ambos campos resultan notablemente enriquecidos en la Gemara de los dos talmudes. El derecho constitucional casi se desatiende del todo. En cualquier caso, la Torá apenas ofrece oportunidad para desarrollarlo, aparte de que tampoco era necesario en la práctica desarrollar una postura propia en materias constitucionales, ya que todo lo referente a esta cuestión estaba regulado por la legislación imperial[26].

---

[26] Para más detalles cf. el análisis del contenido de la Misná en el vol. I, pp. 104-113.

2. *Haggadá*

El midraš haggádico, es decir la elaboración de los pasajes históricos y ético-religiosos de la Biblia es muy distinto del midraš halákico. El segundo desarrolla y amplía los materiales contenidos en el texto mismo, pero la haggadá lo completa y enriquece de hecho. Supone una modificación de la Escritura de acuerdo con las necesidades y opiniones de una época posterior. En este caso, el punto de partida es también el texto bíblico y tenemos asimismo una elaboración similar a la que se aplicaba a los pasajes legales. La historia se escribe de nuevo combinando diversas formulaciones textuales o completando un texto con ayuda de otro o estableciendo una cronología, etc. Las secciones éticas, a su vez, se escriben de nuevo interpretando antiguas doctrinas a la luz de las enseñanzas de los profetas y sus sucesores. Pero este tipo de exégesis, más bien riguroso, es desbordado por otro más libre que aborda el texto desde una perspectiva menos ceñida a la letra y lo completa con una diversidad de aportaciones propias. Las «doctrinas» históricas y morales elaboradas de este modo son conocidas como *hgdwt* o *'gdwt*[27].

---

[27] El término «haggadá» o «aggadá» se explica como relato, lección, comunicación, de *hgyd*, narrar, relatar, y como «clase de literatura rabínica, que explica la Biblia homiléticamente, homilía»; cf. Jastrow, *Dictionary*, s.v. *'gdh* y *hgdh;* J. Derenbourg, *Haggada et légende:* REJ 9 (1884) 301-4; W. Bacher, *The Origin of the word Haggada (Agada);* JQR 4 (1892) 406-29; *Die Agada der Tannaiten* I², 451-75; *Die exegetische Terminologie* I, 30-37; II, 44. Bacher argumenta como sigue: En Mekilta y Sifre se usa *hgyd* como sinónimo de *limmed. mgyd hktwb,* el pasaje de la Escritura enseña, o de ordinario simplemente *mgyd,* enseña (o indica) sirve para introducir una deducción a partir de un texto bíblico en las discusiones tanto halákicas como no halákicas. En Sifra, por otra parte, ya no se utiliza *mgyd,* sino que se sustituye por el sinónimo *mlmd.* De ahí que el primero corresponde a un uso lingüístico más antiguo que se conserva aún en la escuela de Yišmael, pero que ha sido abandonado por la de Aqiba. Por otra parte, el sustantivo *hgdh* queda ahora limitado a las explicaciones no halákicas. En consecuencia, la haggadá es una «enseñanza» no halákica extraída de un pasaje de la Escritura. En Ned. 4,3, *mdrš* (exégesis), *hlkwt* (enseñanzas legales) *'gdwt* (enseñanzas no legales) se mencionan a la vez; a las otras dos subyace el midraš. Cf. sobre estos tres conceptos Bacher, REJ 38 (1899) 211-19 = *Die Agada der Tannaiten* I², 475-89. Sobre varios detalles de los usos lingüísticos medievales, cf. Bacher, *Derasch et Haggada:* REJ 23 (1891) 311-13. Para una valoración histórica, cf. G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism,*

El midraš histórico tiene una excelente ilustración muy instructiva en uno de los escritos canónicos del Antiguo Testamento, el libro de las Crónicas. Una comparación de sus relatos con los paralelos de los libros históricos anteriores (Samuel y Reyes) demuestra que el Cronista añadió toda una categoría de noticias a la historia de los reyes judíos sobre los que las fuentes antiguas apenas dicen nada, tales como los relatos sobre los muchos méritos adquiridos no sólo por David sino por otros reyes piadosos al mantener y dar aún mayor magnificencia al culto sacerdotal. La preocupación principal del Cronista es relatar cómo aquellos reyes cuidaron muy conscientemente todo lo relacionado con las instituciones del culto. Puede afirmarse que la ausencia de tales noticias en los libros de Samuel y Reyes no es prueba de su inautenticidad y que el Cronista se limitó a tomarlas de otras fuentes. Pero la dificultad estriba aquí en el hecho de que las instituciones mismas que aquellos reyes cuidaban tanto pertenecen en su totalidad al período posexílico, como puede probarse generalmente de manera definitiva (cf. § 24). Se diría, por consiguiente, que el Cronista escribió de nuevo la historia anterior desde un punto de vista que le pareció esencial. En su mente, el culto divino era la realidad capital, y los reyes teocráticos debieron de distinguirse en consecuencia por el interés que le dedicaban. De este modo aseguraba a la vez el objetivo práctico de demostrar la justicia de las pretensiones formuladas por aquellas instituciones y su valor elevado, señalando cómo los reyes más ilustres las habían tenido en cuenta. Seguramente nunca se le ocurrió pensar que de este modo falseaba la historia. Al ajustarla a las necesidades de su tiempo estaba convencido de que la mejoraba. Su obra o más bien la obra posterior, de la que el trabajo desarrollado por el Cronista es probablemente una parte tan sólo, puede caracterizarse con toda propiedad como un midraš histórico, hasta el punto de que su redactor final la designó explícitamente de este modo *(mdrš)* (2 Cr 13,22; 24, 27)[28].

Haggadic Studies (1961, ²1973); *Bible and Midrash*, en CHB I, 199-231 = PBJS 59-91³; J. Heineman, *La haggadá y su evolución* (1974), en hebreo.

[28] Cf. J. Wellhausen, *Geschichte Israels* I, 236-37. Sin referencia al término, pero con la conclusión de que el libro de las Crónicas es un tratamiento homilético de fuentes anteriores: G. von Rad, *The Levitical Sermon in I and II Chronicles*, en *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (1966). Sobre la teoría de que Crónicas utiliza una fuente homilética, el «Midraš de los Reyes», Cf. O. Eissfeldt, *Introduction*, 532-34.

Este método que hemos descrito para escribir de nuevo la historia sagrada se mantuvo y floreció en épocas posteriores y adquirió cada vez mayor colorido. Cuanto más prestigio e importancia iba adquiriendo entre el pueblo, con mayor empeño se dedicaron a él los estudiosos de la Torá, fijando sus detalles con precisión creciente, elaborándolo copiosamente y rodeándolo de gloria y honor. Las historias de los patriarcas y de Moisés en particular fueron objeto de una labor dedicada a recargarlas de adornos. Los judíos helenizados se mostraron especialmente activos en esta tarea de escribir de nuevo la historia. Hasta podríamos sospechar que la haggadá tuvo sus orígenes entre ellos de no estar ahí la obra del Cronista, pero también por el hecho de que este tipo de midraš refleja exactamente el espíritu del judaísmo rabínico.

La literatura que conserva rastros de historiografía haggádica es relativamente rica y variada. Estos rasgos aparecen en las obras de los helenistas Demetrio, Eupólemo, Artapano (cf. vol. III, § 33) o en Filón y Josefo[29]; también en los llamados apocalipsis y en la literatura pseudoepigráfica[30] en general. Mucho es también lo conservado en los textos de Qumrán[31], en los targumes y en el Talmud, pero especialmente en los midrases propiamente dichos, dedicados *ex professo* al desarrollo exegético de los textos bíblicos (cf. vol. I, pp. 128ss). Los más antiguos son el llamado libro de los Jubileos y el Génesis apócrifo de Qumrán. Ambos pueden darse como ejemplos clásicos del tratamiento haggádico de la historia bíblica. Jubileos reproduce todo el texto del libro canónico del Génesis (en el manuscrito de 1QapGn sólo se ha conservado

---

[29] Sobre materiales haggádicos en Josefo, cf. S. Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus* (1930) y la bibliografía recogida en vol. I, pp. 93-96. Sobre los contactos de Filón con el midrás palestinense, cf. C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments* (1875) 142-59; E. Stein, *Philo und der Midrasch* (1931); S. Belkin, *Filón y la tradición midrashica de Palestina*, en *Horeb* (1958) 1-60, en hebreo; S. Sandmel, *Philo's Place in Judaism: A Study of the Conception of Abraham in Jewish Literature* (1971) y § 34 del vol. III.

[30] Cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I-VII ([10]1954). Cf. también R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha* ([2]1963); A. Díez Macho, *Apócrifos del AT* (Madrid 1982ss).

[31] Cf. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (1960); G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (1961, [3]1973); *The Qumran Interpretation of Scripture in its Historical Setting:* ALUOS 6 (1969) 84-97 = PBJS 37-49; S. Lowy, *Some Aspects of Normative and Sectarian Interpretation of Scriptures*, en *ibid.*, 98-163.

Gn 5-15) de tal modo que no sólo se fijan cronológicamente los detalles, sino que además se enriquece el contenido, que se reelabora a fin de que responda a las exigencias del gusto contemporáneo.

Damos a continuación algunos ejemplos para ilustrar esta rama de la actividad exegética.

El relato de la creación es amplificado como sigue.

«Diez cosas fueron creadas la tarde del sábado al oscurecer: la boca de la tierra (para Coré y los suyos); la boca del pozo (de Miriam); la boca de la asna (de Balaam); el arco iris; el maná en el desierto; la vara (de Moisés); el *šamir* (un gusano que resquebraja las piedras); el alfabeto; los útiles para escribir; las tablas de piedra. Algunos incluyen también los malos espíritus, la tumba de Moisés y el carnero de nuestro padre Abrahán, y aun otros dicen que también las primeras tenazas para hacer nuevas tenazas»[32].

Muchas leyendas se tejieron en torno a la vida de Adán, conocidas principalmente a través de sus aportes a las literaturas cristiana y judía posterior, que además las desarrollaron continuamente[33].

Henoc, que fue arrebatado milagrosamente por Dios y llevado al cielo, parecía un personaje muy adecuado para revelar los misterios celestes a los hombres. Hacia finales del período del segundo templo, en consecuencia, se le atribuyó un libro que contenía revelaciones de este tipo (cf. vol. III, § 32). La leyenda

---

[32] Abot, 5,6; Ps. Jon. a Nm 22,28 (el maná, el pozo, la vara de Moisés, el *šamir*, el arco iris, las nubes de gloria, la boca de la tierra, la escritura de las tablas de la alianza, los malos espíritus y la boca de la asna parlante). Para una detallada comparación de todas las recensiones, cf. W. S. Towner, *The Rabbinic «Enumeration of Scriptural Examples»* (1973) 65-71. Sobre las siete cosas anteriores a la creación del mundo, es decir la Torá, el arrepentimiento, el jardín del Edén, la gehenna, el trono de Gloria, el templo y el nombre del Mesías, cf. bPes. 54a.

[33] L. S. Wells en R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT in English* II (1913), reimpresión 1963, 123ss. K. Kohler, s.v. *Adam*, en JE I, 174-77; L. Ginzberg, s.v. *Adam, Book of*, en *ibid.*, 179ss. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 86-107; V, 114-35; A. Altmann, *Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legend:* JQR 35 (1945) 371-91; O. Eissfeldt, *Introduction*, 36-37; A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament* (1970) 3-14; M. E. Stone y J. Licht, *Enc. Jud.* 2, cols. 245-47. Cf. A. Díez Macho, *Apócrifos del AT*, I, 195-197; II, 317-352.

posterior ensalza su piedad y describe su ascensión[34]. El helenista Eupólemo se refiere a él como inventor de la astrología[35].

Abrahán, el progenitor de Israel, revestía indudablemente un interés especial para este tipo de tratamiento histórico. Los judíos helenizados y los palestinenses acometieron por igual la tarea. Es probable que ya en el siglo III a.C. le dedicara un judío helenista un libro que luego ha sido atribuido a Hecateo[36]. Según Artapano, Abrahán instruyó al monarca egipcio Faretotes en la astrología[37]. Para el judaísmo rabínico, Abrahán fue un modelo de piedad farisea. Cumplió en su totalidad la Torá incluso antes de que fuera dada[38].

Se echaron cuentas y resultó que Abrahán resistió hasta diez tentaciones[39]. A causa de su justicia, recibió los premios de las diez generaciones anteriores, que éstas habían perdido por sus pecados[40].

---

[34] Sobre la importancia de Henoc en la literatura haggádica, cf. L. Ginzberg, *Legends* I, 127-40; el libro de Henoc se analizará detalladamente a la luz de los fragmentos arameos de Qumrán en el § 32 del vol. III. Cf. E. M. Borobio, *Apócrifos del AT* IV (1984) 293-325.

[35] Eusebio, *Paep. ev.*, IX,17. Para un estudio al día de los problemas literarios que plantea el ciclo de Henoc, cf. J. T. Milik, *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumram:* HThR 64 (1971) 333-78 y especialmente *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (1976).

[36] Josefo, *Ant.*, I,7,2 (159); Clemente de Alejandría, *Strom.*, V,14,113. Cf. Stern, GLAJJ I,22.

[37] Eusebio, *Praep. ev.*, IX,18. Sobre Abrahán como astrólogo, cf. también Josefo, *Ant.*, I,7,1 (155-56); G. Vermes, *Scripture and Tradition*, 76-83.

[38] ApBar cap. 57,1-2; Qid. 4,14; cf. también Ned. 3,11.

[39] Abot 5,3; Jub. 19,8; ARNa cap. 33 (ed. Schechter, 94-95); PRE 26-31; Ps. Jon. Gn 22,1; B. Beer, *Lebensgemalde biblischer Personen nach Auffassung der judischen Sage*, 78, 190-92; R. H. Charles, *The Book of Jubilees* (1902) 121; L. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvatern*, 117-18; *Legends* V, 253, n. 253; Abot 5,3; C. Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers*, 94; Marti-Beer, *'Abot*, 119-21; Moore, *Judaism* I, 276; III, n.46.

[40] Abot, 5,2; cf. en general B. Beer, *Leben Abrahams nach Auffassung der judischen Sage* (1859); K. Kohler, s.v. *Abraham*, en JE I, 85-87; L. Ginzberg, JE I, 91ss; *The Legends of the Jews* I, 209ss, 299-306; V, 217, 229-30, 266-67; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, 67-95; M. Delcor, *The Testament of Abraham* (1973). Sobre la «atadura de Isaac», cf. Vermes, *Scripture and Tradition*, 193-218; R. Le Déaut, *La nuit pascale* (1963) 122-200; S. Spiegel, *The Last Trial* (1969).

Se ensalzan sobre todo la figura de Moisés el legislador y su tiempo. En sus obras dirigidas a los lectores paganos, los helenistas lo pintan como padre de la ciencia y la cultura. Según Eupólemo, Moisés fue el inventor del alfabeto, que de él pasó a los fenicios y de éstos a los griegos. Según Artapano, los egipcios debían toda su civilización a Moisés[41]. Se queda corto en este sentido el autor de Hechos cuando dice que Moisés estaba versado en toda la sabiduría de los egipcios, aunque esto es ya más de lo que afirma el Antiguo Testamento (Hch 7,22). La historia de su vida y de sus hechos se embellece de todos los modos posibles, como puede verse en Filón y en Josefo[42]. Se dan los nombres de los hechiceros egipcios vencidos por Moisés y Aarón: Yanés y Yambrés (2 Tim 3,8)[43]. Durante la peregrinación de los israelitas por el desierto, no es que les fuera suministrada agua milagrosamente de una roca en una sola ocasión, sino que durante todo su viaje los acompañaba una roca que manaba agua (1 Cor 10,4)[44]. La Ley no fue dada a Moisés por el mismo Dios, sino por los ángeles (Hch 7,53; Gál 3,19; Heb 21,2)[45]. Parte de la perfección

---

[41] Eupólemo: Eusebio, *Praep. ev.*, IX,26,1 = Clemente de Alejandría, *Strom.* I,23,153. Cf. B. Z. Wacholder, *Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature* (1974) 71-96. Artapano: Eusebio, *Praep. ev.*, IX,29. Cf. Vermes, *La figure de Moïse au tournant des deux Testaments*, en H. Cazelles, *Moïse l'homme de l'Alliance* (1955) 68-69.

[42] Filón, *De vita Mos.;* Josefo, *Ant.*, II-IV. Cf. en general B. Beer, *Leben Moses nach Auffasung der jüdischen Sage* (1863); W. Z. Lauterbach, s.v. *Moses*, en JE, 46-54; J. Jeremias, TDNT IV, 852ss; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (1949) 87ss; B. Botte, G. Vermes, Renée Bloch, *Moïse l'homme de l'Alliance* (1955) 55-167; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (1956) 5-12; W. A. Meeks, *The Prophet-King* (1967) 100-46. Sobre Moisés en las pinturas murales de Dura-Europos, cf. M. Rostovtzeff, *Dura-Europos and its Art* (1938) cap. III; C. H. Kraeling, *The Excavations at Dura-Europos. Final Report* VIII,1: *The Synagogue* (1956) especialmente 349-56. Cf. también Wacholder en n. 41 y J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism* (1972); T. Rajak, *Moses in Ethiopia: Legend and Literature:* JJS 29 (1978) 111-23.

[43] Cf. R. Bloch, *Moïse, l'homme de l'Alliance (art. cit.)* 105. n. 21. Sobre «Yanés *yḥnh* y su hermano» en CD 5,19-20, cf. C. Rabin, *The Zadokite Documents* (1954) 21.

[44] Cf. Ps. Filón, LAB 10,7. Cf. G. Vermes, *Moïse l'homme de l'Alliance (art. cit.)* 89; M. R. James, *The Biblical Antiquities of Philo*, Proleg. de H. Feldman (1971) XCIV, 105-6; C. Perrot y P.-M. Bogeart, *Pseudo-Philon: Les Antiquités bibliques* II (1976) 110.

[45] Cf. Str.-B. sobre Gál 3,19; G. Vermes, *The Decalogue and the*

de aquella revelación era el hecho de que fuera escrita en setenta lenguas diferentes sobre estelas erigidas en el monte Ebal (Dt 28,2ss)[46]. Como las dos fechas nefastas en la historia de Israel eran el 17 de Tammuz y el 9 de Ab, las desdichas de la época mosaica debieron de ocurrir en esos días: el 17 de Tammuz fueron rotas las tablas de la Ley y el 9 de Ab se decretó que la generación de Moisés no entraría en la tierra de Canaán[47]. Las circunstancias maravillosas que rodearon la muerte de Moisés (Dt 34) dieron también abundantes motivos para la formación de

---

Minim en *In Memoriam Paul Kahle* (1968) 239 = PBJS 169-77. Sobre los ἄγγελοι responsables de la transmisión de «la más santa de nuestras leyes» en Josefo, *Ant.*, XV,5,3 (136), interpretados como ángeles o como profetas (o sacerdotes), cf. R. Marcus, *Josephus*, VIII, 66, n.a.

[46] Sot. 7,5, con referencia a Dt 27,8: *b'r hyṭyb*, grabándolas claramente (inteligiblemente por tanto). Los setenta idiomas corresponden a los setenta pueblos que se suponen a partir de Gn 10; cf. Ps. Jon. sobre Gn 11,7-8; Dt 32,8. PRE 24; S. Krauss, *Die Zahl der biblischen Völkerschaften:* ZAW (1899) 1-14; *ibid.* (1900) 38-43 y (1906) 33-48. Cf. también S. Krauss, *Die biblische Völkertafel im Tlamud, Midrasch und Targum:* MGWJ 39 (1895) 1-11, 40-63; Moore, *Judaism* I, 278; III, n. 49; *Enc. Jud,* 12, cols. 882-86. En varias crónicas cristianas pueden verse enumeraciones de los 70 ó 72 pueblos e idiomas del mundo; cf. A. von Gutschmid, *Kleine Schriften* V (1894) 240-73, 585-717; entre otros, cf. la crónica de Hipólito, *Die Chronik des Hippolytus* (1905) 100-3, 136-40; cf. Hipólito, *Refutatio,* X,30: ἦσαν δὲ οὗτοι οβ' ἔθνη ὧν καὶ τὰ ὀνόματα ἐκτεθείμεθα ἐν ἑτέραις βίβλοις. Sobre las varias listas, cf. también Bauer, *loc. cit.;* Moore, *Judaism* I, 227-28; III, n. 2. La designación de 70 ángeles en el libro de Henoc como «pastores» del mundo se basa en este presupuesto referente a los 70 pueblos (cf. vol. III, § 32). Sobre los setenta idiomas, cf. también Šeq. 5,1. (Mardoqueo entendía 70 lenguas); Homilías Clementinas, 18,4: περιγράψας γλώσσαις ἑβδομήκοντα, *Recognitiones clementinas,* II,42: *In septuaginta et duas partes divisit totius terrae nationes.* Epifanio, *Haer.*, I,5: τάς γλώττας... ἀπὸ μιᾶς εἰς ἑβδομήκοντα δύο διένειμεν. Agustín, *Civ. Dei,* XVI, 9: *Per septuaginta duas gentes et totidem linguas.* Sobre el número 70 en general, cf. M. Steinschneider, ZDMG 4 (1850) 145-70; 57 (1903) 474-507. Sobre los 70 ángeles, cf. Moore, *Judaism* II, 300. Sobre un importante fragmento de Qumrán, cf. Vermes, DSS 204-5.

[47] Taa. 4,6; Ps. Filón, LAB 19,7, fecha la destrucción del templo en el día decimoséptimo del cuarto mes (Tammuz), el mismo en que Moisés rompió las tablas de la alianza. Cf. M. R. James, *op. cit.*, 29-31; M. Wadsworth, *A New Pseudo-Philo:* JJS 29 (1978) 187-92.

leyendas[48]. En el Nuevo Testamento se menciona la disputa entre Miguel y Satán por el cuerpo de Moisés (Jds 9).

La historia de la era posmosaica recibe el mismo tratamiento midrášico que la historia anterior de Israel. Por poner sólo unos ejemplos tomados del Nuevo Testamento, en la lista de antepasados de David que dan Crónicas y Rut aparece un cierto Salmá o Salmón, padre de Boaz (1 Cr 2,11; Rut 4, 20-21). El midraš histórico divulga que este Salmón era el esposo de Rajab (Mt 1,5)[49]. El hambre y la sequía que hubo en tiempos de Elías (1 Re 17) duraron, según el midraš histórico, tres años y medio, es decir, media semana de años (Lc 4,25; Sant 5,17)[50]. Entre los mártires de la antigua alianza menciona el autor de Hebreos a los que fueron aserrados (Heb 11,37). De este modo alude a Isaías, del que la leyenda hebrea dice lo mismo[51].

Igual que ocurre con la historia bíblica, la reelaboración del contenido moral-doctrinal de la Escritura es de dos tipos; en ciertos casos se trata de una verdadera reelaboración del texto tal como se lee mediante los recursos de combinación, deducción, etc., y en parte consiste en un enriquecimiento libre del relato bíblico al que añaden los frutos de una imaginación creadora.

Los dos elementos se engarzan imperceptiblemente uno con otro. Muchas ideas y conceptos religiosos de épocas posteriores

---

48 Cf. ya Josefo, *Ant.*, IV,8,48 (320-26); cf. Ginzberg, *Legends* III, 448-81; VI, 152-68; R. Bloch, *Moïse l'homme de l'Alliance (art. cit.)* 127-38; M. Wadsworth, *The Death of Moses and the Riddle of the End of Time in Pseudo-Philo,* JJS 28 (1977) 12-19.

49 Según otro midraš (bMeg. 14b), Rajab era esposa de Josué.

50 Sobre las leyendas de Elías en general, cf. L. Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte* (1922) 303 = *An Unknown Jewish Sect* (1976) 239-56; R. B. Y. Scott, *The Expectation of Elijah:* «The Canadian Journal of Religious Thought» 3 (1962) 490-502; Moore, *Judaism* II, 357ss; J. Jeremias, TDNT sobre Elías; cf., sin embargo, Giblet, *Le Messianisme prophétique,* en *L'Attente du Messie,* 112; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (1964) 158ss.

51 Martirio de Isaías, 5; cf. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha* II, 162; bYeb. 49b; Ginzberg, *Legends* IV, 279; VI, 374-75; Justino, *Dial. c. Trypho,* c. 120; Tertuliano, *De patientia,* c. 14; *Scorpiace,* c.8; Hipólito, *De Christo et Antichristo,* c. 30; Orígenes, *Epist. ad Afric.*, c. 9; *Comment. in Matth.* 13,57 y 23,37 (ed. Lommatzsch, III, 49, IV, 238-39); Prisciliano, III,60 (ed. Schepss, 47); Jerónimo, *Comment, in Isaiam,* 57 fin. Sobre Jeremías, cf. A. A. Wieder, *Josiah and Jeremiah: Their Relationship according to Aggadic Sources,* en M. A. Fishbane y P. R. Flohr (eds.), *Texts and Responses. Studies presented to N. N. Glatzer* (1975) 60-72.

surgieron como resultado de someter un pasaje bíblico a una «investigación», es decir, de reflexionar sobre las palabras escritas, de discurrir y hacer combinaciones sobre la base del mismo texto. Pero la imaginación constituía una fuente aún más rica de nuevos avances. Además, lo que se iba adquiriendo por empleo de un método se combinaba con los frutos de la aplicación de otro. Las creaciones libres de la fantasía se unían a los hallazgos de la investigación; consciente o inconscientemente, el hecho es que la primera solía seguir el mismo curso y la misma dirección que la segunda. Una vez que esos resultados estaban ya firmemente establecidos, eran metódicamente vinculados a la Escritura mediante el midraš.

Esta actividad teológica de investigación y a la vez de creación se extendía a todo el campo de la religión y la ética. El resultado fue que las ideas religiosas de Israel durante la época intertestamentaria adquirieron un aire de fantasía, por una parte, y de escolasticismo, por otra.

Las tendencias escatológica y apocalíptica, nutridas por un pesimismo que brotaba de las sucesivas crisis políticas, desde los Macabeos a Bar Kokba, se orientaron inevitablemente hacia una trascendencia en el tiempo y en el espacio: la edad futura y el mundo celeste. La postura apocalíptica consideraba este mundo y el eón presente como si estuvieran ya a punto de extinguirse y buscaba una base para sus esperanzas y expectativas en la nueva realidad de un universo que surgiría en virtud de una intervención divina. Al interpretar las sentencias proféticas, los exegetas de la Escritura esbozaban la salvación de Israel en un mundo futuro y determinaban por anticipado las condiciones y circunstancias en que se habría de realizar. Pero a la vez fijaban su atención en el mundo celeste en cuanto tal y se entregaban a unas especulaciones inagotables sobre la naturaleza de Dios y sus ángeles. También se discutían ciertos problemas filosóficos, como las nociones de revelación, trascendencia divina, el bien y el mal, etc.

El pensamiento teosófico se nutría de dos secciones de la Biblia en particular: el relato de la creación *(m'šh br'šyt)* y el carro de Ezequiel *(m'šh mrkbh)*. La interpretación de estas dos secciones implicaba abordar los misterios divinos más profundos que se suponían temas adecuado tan sólo para los iniciados.

«El relato de la creación no debe exponerse delante de dos, y el del carro ni siquiera delante de uno, a menos que sea un sabio y capaz de entender por su propio discernimiento»[52].

---

[52] Hag. 2,1. Cf. también Meg. 4,10. Cf. G. Scholem, *Major Trends*

Estas interpretaciones amorosamente transmitidas del relato de la creación y del carro preludian el misticismo teosófico plenamente desarrollado y el esoterismo de la cábala medieval[53].

Mientras que la exposición y amplificación de la ley estaban estrictamente controladas, en el campo de la especulación religiosa se permitía una mayor libertad. Normas y métodos se aplicaban con una cierta elasticidad. Especialmente, en comparación con el tratamiento de materias legales, faltaba por completo, sobre todo, un elemento: el principio de una tradición vinculante. El haggadista tenía libertad para dar rienda suelta a su imaginación con tal de que se mantuviera dentro de los límites del judaísmo. También en este terreno llegó a desarrollarse una cierta tradición, por supuesto, pero no era obligatorio atenerse a ella[54]. El pensamiento religioso era relativamente libre, mientras que el comportamiento estaba estrictamente disciplinado. Pero a falta de una tradición autoritativa, sólo es posible hablar de normas en sentido muy amplio. A R. Eliezer b. Yosé el Galileo se atribuyen treinta y dos de estas *middot* o principios hermenéuticos[55]. Más tarde halló la tradición judía que la Escritura tenía cuatro sentidos indicados por el término *prdš*, paraíso: 1) *psṭ*, el sentido más simple o literal; 2) *rmz* (alusión), el sentido alegórico o típico; 3) *drš* (indagación), el sentido que se deduce de una investigación; 4) *swd* (misterio), el sentido teosófico[56].

---

of Jewish Mysticism (1955) 40-43; *Kabbalah* (1974) 8-14, 373-76. Jerónimo, *Prolog. Commentarii in Ezech.:* «Aggrediar Ezechiel prophetam, cuius difficultatem Hebraeorum probat traditio. Nam nisi quis apud eos aetatem sacerdotalis ministerii, id est tricesimum annum impleverit, nec principia Geneseos, nec Canticum Canticorum, nec huius voluminis exordium et finem legere permittitur». Id., *Epist. 53 ad Paulinum,* 8: «Tertius (scil. Ezechiel) principia et finem tantis habet obscuritatibus involuta, ut apud Hebraeos istae partes cum exordio Geneseos ante annos triginta non legantur».

[53] Cf. G. Scholem, *Major Trends,* 40-79; *The Kabbalah and its Symbolism* (1965); s.v. *Kabbalah,* en *Enc. Jud.* 10, cols. 489-653; *Kabbalah* (1974).

[54] Sobre la tradición haggádica, cf. G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (1961, [2]1973); *Bible and Midrash,* en CHB I, (1970) 199-231 = PBJS 59-91; J. Heinemann, *La haggadá y su evolución* (1974), en hebreo, con un análisis exhaustivo de la historia de la haggadá desde el período intertestamentario hasta Pirqé de-Rabbí Eliezer.

[55] Cf. Bacher, *Tannaiten* I, 365-66; II, 293ss; JE II, 520-21; Strack, 95-98; H. G. Enelow, *The Mishnah of R. Eliezer, or Midrash of the Thirty-two Hermeneutic Rules* (1933).

[56] Las iniciales de estas cuatro palabras forman el término *prds.*

La exégesis bíblica por vía de midraš pasó al Nuevo Testamento y a la antigua literatura cristiana[57]. En cuanto a la Escritura en sí, sus interpretaciones concretas fueron tomadas del judaísmo por el cristianismo. Lo cierto es que varias formulaciones de la teología del Nuevo Testamento dependen de una adaptación cristiana de la tradición exegética judía.

Cf. Bacher, *L'exégèse biblique dans le Zohar:* REJ 22 (1891) 33-46, 219-29; *Das Merkwort* prds *in der jüdischen Bibelexegese:* ZAW 13 (1893) 294-305. Bacher demuestra que el Zohar (siglo XIII) fue el primero en indicar este cuádruple sentido. Hay, ciertamente, una leyenda talmúdica de que cuatro sabios penetraron en el «paraíso», pero sólo uno de ellos, R. Aqiba, salió sin sufrir daño alguno; cf. tHag. 2,3; jHag. 77b; bHag. 14b. Sin embargo, «paraíso», es decir, el lugar de los misterios celestes no alude aquí a las cuatro reglas de la exégesis, sino a las especulaciones teosóficas y cosmológicas derivadas de Gn 1 y Ez 1. Sobre las cuatro nociones exegéticas, cf. los importantes artículos de Bacher, *Terminologie* I y II, y de E. E. Urbach, *The Tradition of Merkabah Mysticism in the Tannaitic Period, en Studies in Mysticism and Religion* (Scholem Festschrift, 1967) sección hebrea, 1-28. Sobre los cuatro sabios en el paraíso, cf. Bacher, *Tannaiten* I, 332-35; A. Néher, *Le voyage mystique des quatre:* RHR 140 (1951) 59-82; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkahab Mysticism, and Talmudic Tradition* (1965) 14-19; H. A. Fischel, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy* (1973) 4-34.

[57] G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (1961, ^{2}1973) especialmente 178-227; *The Qumran Interpretation of Scripture in its Historical Setting:* ALUOS 6 (1969) 85-97; *Bible and Midrash:* CHB 1 (1970) 199-231 = PBJS 37-49; 59-91; R. Le Déaut, *La nuit pascale* (1963); M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (1966); *Targum and Testament* (1972); B. J. Malina, *The Palestinian Manna Tradition* (1968); J. Luzárraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo* (1973); J. E. Ménard (ed.), *Exégèse biblique et judaïsme* (1973). Sobre la exposición alegórica de la Biblia por Filón, cf. E. Stein, *Allegorische Exegese des Philo aus Alexandria:* ZAW 51 (1929) 1-61; G. Alon, *Studies in the Halakah of Philo:* «Tarbiz», cf. n. 17, *supra; Jews, Judaism and the Classical World,* cf. *ibíd.* D. Daube, *Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis,* en *Festschrift H. Lewald* (1953) 27-44; R. J. Z. Werblowsky, *Philo and Zohar:* JJS 10 (1959) 25-44, 113-35; I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien* (1969); R. Hamerton-Kelly, *Some Techniques of Composition in Philo's Allegorical Commentary with Special Reference to De Agricultura. Study in the Hellenistic Midrash,* en R. Hamerton-Kelly y R. Scroggs (eds.), *Jews, Greeks and Christians* (W. D. Davies Festschrift, 1976) 45-56. Sobre la especulación mística acerca

de los números, cf. Uqs. 3,12, donde la afirmación de que Dios dará a todo justo como herencia 310 palabras se prueba por Prov 8,21, *lhnbyl 'ḥby yš*, ya que yš tiene 310 por valor numérico. Entre los autores patrísticos primitivos, el autor de la *Carta de Bernabé* (cap. 9) prueba, a partir de los 318 sirvientes de Abrahán, que el patriarca ya había visto en espíritu la cruz de Cristo, pues el número 18 = IH = el nombre de Jesús, y el número 300 = T = la cruz. Otros muchos ejemplos recoge Bacher, *Tannaiten* I-II, y *Paläst. Amoräer* I-III, *Register*, s.v. *Wortdeutung*, y *Die exegetische Terminologie* I, 125-28 (s.v. *nwṭryqwn*) y II, 27-28 (s.v. *gmṭry'*). Cf. JE V, 589-92 (s.v. *Gematria*) y IX, 339-40 (s.v. *Notarikon*); *Enc. Jud.* 7, cols. 369-74 (s.v. *Gematria*) y 12, cols. 1231-32 (s.v. *Notarikon*). Sobre una reciente explicación de *gemaṭria*, cf. S. Sambursky, *On the Origin and Significance of the Term Gemaṭria:* JJS 29 (1978) 35-38. Una versión anterior en hebreo en «Tarbiz» 45 (1976) 268-71.

IV. LOS GRANDES ESTUDIOSOS DE LA TORA

Bibliografía

H. Graetz, *Geschichte der Juden* III-IV.

J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*. I: *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien* (1867).

W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I: *Von Hillel bis Akiba* (1884, ^{2}1903); II: *Von Akibas Tod bis zum Abschluss der Mischna* (1890). *Tradition und Tradenten in den Schulen Palastinas und Babyloniens* (1914, reimpresión 1966), especialmente 47-71.

I Loeb, *La chaîne de la tradition dans le premier chapitre des Pirké Abot* (1889) 307-22; ídem, *Notes sur le chapitre 1er des Pirké Abot*· REJ 19 (1889) 188-201.

A. Hyman, *Tol^{e}dot Tanna'im we-'Amora'im* I-III (1901-11).

I. H. Weiss, *Dōr Dōr We-Dōr^{e}shaw* I-IV (1924).

G. F. Moore, *Judaism* I-III (1927-30).

H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (1931).

L. Finkelstein, *The Pharisees, The Sociological Background of Their Faith* (1938, ^{2}1962).

J. Goldin, *The Period of The Talmud*, en L. Finkelstein (ed.), *The Jews* (1949) 115-215.

G. Alon, *Tol^{e}dot ha-Yehudim be'Erez Yisra'el bi-t^{e}kufat ha-Mishnah we-ha-Talmud* I-II (^{2}1961). *Mekkarim be-toledot Yisra'el* I-II (1958) = traducción inglesa: *Jews, Judaism and the Classical World* (1977).

A Guttmann, *Rabbinic Judaism in the Making* (1970): visión tradicional.

J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* I-III (1971): estudio histórico y analítico referente a los doctores fariseos de la época del segundo templo. *Early Rabbinic Judaism. Historical Studies in Religion, Literature and Art* (1975).

W. S. Green (ed.), *Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism* (1977).

Es muy poco lo que sabemos de los distintos estudiosos de la Torá antes de la época de la Misná, es decir, hasta aproximadamente el año 70 d.C. Incluso con respecto a los famosos jefes de escuelas, Hillel y Šammay, nuestra información es escasa. Los nombres y el orden de sucesión de los más célebres desde aproximadamente el siglo II a.C. hasta el año 70 d.C. se han conservado especialmente en el primer capítulo del tratado Abot (o Pirqé Abot), que consigna una sucesión ininterrumpida de personajes que, desde Moisés hasta la destrucción del templo, se encargaron

de transmitir la tradición judía. El capítulo entero dice como sigue[1]:

«1. Moisés recibió la Torá de (Dios en) el Sinaí y la transmitió a Josué, y Josué a los ancianos, y los ancianos a los profetas, y los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea. Estos formularon tres reglas: ¡Sed ponderados en el juicio! ¡Suscitad muchos discípulos! ¡Y haced una cerca en torno a la Torá! 2. Simeón el Justo fue uno de los últimos de la Gran Asamblea. Acostumbraba a decir: El mundo se apoya en tres cosas: la Torá, el culto (del templo) y los actos de amor y ternura. 3. Antígono de Soko recibió (la Torá) de Simeón el Justo. Dijo: No seáis como esclavos que sirven a un amor por una recompensa, sino como los que sirven sin tener en cuenta la recompensa; y que el amor de Dios esté siempre con vosotros.

4. Yosé ben Yoézer de Seredá y Yosé ben Yoḥanán de Jerusalén recibieron (la Torá) de él. Yosé ben Yoézer de Seredá dijo: Que vuestra casa sea una casa de reunión para los sabios: quedad polvorientos del polvo de sus pies; y bebed como sedientos sus palabras. 5. Yosé ben Yoḥanán de Jerusalén dijo: Que vuestra casa esté siempre abierta de par en par, y que los pobres sean miembros de vuestra familia. No charléis demasiado con las mujeres. Eso dijeron de la propia mujer; con tanta más razón se aplicará a la esposa de otro. Por eso dijeron también los sabios: El que charla mucho con una mujer atrae sobre sí la desgracia, se aparta de la atención debida a la Torá y al final heredará la gehenna.

6. Yošúa ben Peraḥya y Nittay (o Mattay) de Arbela recibieron (la Torá) de ellos. Yošúa ben Paraḥya dijo: Búscate un maestro y asegúrate otro discípulo como compañero; y juzga favorablemente a todos los hombres. 7. Nittay de Arbela dijo: Apártate de un vecino malvado; no te relaciones con los impíos; y no dudes de que llegará el castigo.

8. Yehudá ben Tabay y Simeón ben Šataḥ, recibieron (la Torá) de ellos. Yehudá ben Tabay dijo: No te conviertas (como juez) en consejero. Cuando las partes comparezcan ante ti, mira como si las dos estuvieran equivocadas. Pero si los contendientes salen

---

[1] Cf. bibliografía en vol. I pp. 116ss. A las obras allí enumeradas hay que añadir: J. H. Herz, *Sayings of the Fathers with Introduction and Commentary* (1952); J. Goldin, *The Living Talmud: the Wisdom of the Fathers and its Classical Commentaries* (1957). Para la crítica textual, cf. *Textkritischer Anhang*, en K. Marti-G. Beer, *'Abot* (1927) 186-87. Cf. también E. Bickerman, *La chaîne de la tradition pharisienne:* RB 59 (1952) 44-54.

libres y han aceptado la sentencia, considéralos exonerados. 9. Simeón ben Šataḥ dijo: Examina los testigos diligentemente, pero ten cuidado cuando los interrogues, no sea que aprendan a hablar con mentira. 10. Šemasya y Abtalión recibieron (la Torá) de éstos. Šemasya dijo: Ama el trabajo, odia la dominación y no te apiñes con las autoridades. 11. Abtalión dijo: Sabios, cuidad en vuestra enseñanza de no incurrir en la culpa que lleva al exilio, y que no seáis exilados a un lugar de mala agua. Pues los discípulos que os hayan de seguir la beberán y morirán, y de este modo será profanado el nombre del cielo.

12. Hillel y Šammay recibieron (la Torá) de ellos. Hillel dijo: Sé discípulo de Aarón, ama la paz, instaura la paz; ama a los hombres y condúcelos hacia la Torá. 13. También acostumbraba a decir: Todo el que quiere hacerse un gran nombre sufre la pérdida del suyo propio; todo el que no aumenta (su conocimiento) disminuye; pero el que no aprende nada en absoluto, merece la muerte; todo el que se sirve de la corona (de la Torá) (para otros fines) perece. 14. Solía decir: Si yo no trabajo para mí, ¿quién lo hará por mí? Y si yo lo hago para mí solo, ¿qué soy yo? Y si ahora no, ¿cuándo? 15. Šammay dijo: Haz de tu estudio de la Torá una ocupación regular; promete poco y haz mucho; y recibe a todos los hombres amistosamente.

16. Rabbán Gamaliel dijo: Procúrate un maestro y de este modo evitas lo dudoso. Y no calcules el diezmo demasiado por aproximación.

17. Su hijo Simeón dijo: Crecí entre sabios desde mi juventud temprana y nada encontré más beneficioso para los hombres que el silencio. No es lo más esencial el estudio, sino la práctica. Todo el que pronuncia muchas palabras da paso al pecado.

18. Rabbán Simeón ben Gamaliel dijo: El mundo está cimentado sobre tres cosas: sobre la justicia, sobre la verdad y sobre la paz. [Como está escrito (Zac 8,16): Pronuncia juicios en tus puertas que sean verdaderos y trabaja por la paz.]»

Lo primero que nos interesa en esta lista de autoridades son los «hombres de la Gran Asamblea» o Gran Sinagoga (*'nšy knst hgdwl*).

Aparecen aquí como transmisores de la tradición entre los últimos profetas y los primeros estudiosos de la Torá conocidos por su nombre. La tradición judía posterior les atribuye todo género de ordenanzas legales[2]. Junto con Esdras, se supone que

[2] W. Bacher, *Synagogue, the great*, en JE XI, 640-43; J. Z. Lauter-

ellos «escribieron» los libros de Ezequiel, los Doce profetas menores, Ester, Esdras y el libro de las Crónicas[3]. En una versión más moderna que se remontaría a Elías Levita (1538), se les atribuye la confección del canon del Antiguo Testamento[4]. Como ninguna fuente dice quiénes fueron realmente, sobre ellos han sido propuestas teorías de todo tipo[5]. Pero su existencia como una institución formal, sobre la que ya se expresaron dudas en el siglo XVIII[6], fue definitivamente descartada por A. Kuenen[7]. A partir de este momento, nadie ha tratado de replantear el tema. La única base histórica de esta idea está en el relato de Neh 8-10, donde se dice que en tiempos de Esdras fue aceptada la Torá por una gran asamblea del pueblo. Esta «gran asamblea» jugó efectivamente un papel importante en la conservación de la Biblia. Pero una vez que se fijó la idea de una «gran asamblea» como autoridad importante para la preserva-

---

bach, *Sanhedrin*, en *ibid.*, 41-44; Moore, *Judaism* I, 31ss; L. Finkelstein, *The Maxim of the Anshe Keneset Ha-Gedolah:* JBL 59 (1940) 455-69 = *Pharisaism in the Making* (1972) 159-73; E. Bickerman, *Viri magnae congregationis:* RB 55 (1948) 397-402.

[3] bB.B. 15a.

[4] Cf. O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction* (1966) 546. Sobre Elías Levita, cf. G. E. Weil, *Élie Lévita, humaniste et massorète* (1469-1549) (1963) 304-5.

[5] H. Graetz, *Die grosse Versammlung:* MGWJ (1857) 31-37, 61-70; J. Derenbourg, *Essai,* 29-40; J. Fürst, *Der Kanon des A.T. nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch* (1868) 21-23; D. Hoffmann, *Über «die Männer der grossen Versammlung»:* «Magazin für die Wissenschaft des Judemthums» 10 (1883) 45-63; S. Krauss, *The great Synod:* JQR 10 (1898) 347-77; H. Englander, *Men of the Great Synagogue:* HUCA Jub. Vol. (1925) 145-69; E. Bickerman, *Viri Magnae Congregationis:* RB 55 (1948) 397-402; L. Finkelstein, *The Pharisees* ([3]1962) 62ss, 578ss; H. Mantel, *The Nature of the Great Synagogue:* HThR 60 (1967) 69-91.

[6] Cf. J. E. Rau, *Diatribe de synagoga magna* (1726).

[7] A. Kuenen, *Over de mannen der groote synagoge* (1876); *Über «die Männer der grossen Synagoge»*, en *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft* (1894) 125-60; W. Bacher, JE XI, 640-43, trata de combinar las conclusiones de Kuenen con la tradición judía. Cf. Moore, *Judaism* I, 29-36; III, 6-15; Finkelstein, *The Maxim of the Anshe Keneset Ha-Gedolah:* JBL 59 (1940) 455-69; E. Dhorme, *Le texte hébreu de l'AT:* RHhR 35 (1955) 129-44; S. Hoenig, *The Great Sanhedrin* (1953); P. Parker, *Synagogue, The Great,* en IDB IV, 491; J. Schiffer, *The Men of the Great Synagogue,* en W. S. Green (ed.), *Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism* (1977) 257-83.

ción de la Torá, a aquella tradición se fue añadiendo progresivamente una noción carente en absoluto de realidad histórica. En vez de una asamblea que recibió la Torá se pensó en un consejo formado por hombres que se encargaron de transmitir la Torá. De este modo se llenó el vacío existente entre los últimos profetas y los primeros estudiosos de la Torá[8].

Una vez desechado el concepto de la gran sinagoga, tampoco puede mantenerse la noticia de que Simeón el Justo fue uno de sus últimos miembros. Lo cierto es que fue uno de los dos sumos sacerdotes llamados Simeón, uno de los cuales, según Josefo, recibió el sobrenombre de ὁ δίκαιος[9]. A causa de su piedad profunda fue señalado como uno de los transmisores de la tradición[10]. El único problema es saber si se trata del sumo sacerdote Simeón I (comienzos del siglo III a.C.) o Simeón II (finales del siglo III a.C.)[11]. Según Josefo sería el primero. Pero Jesús ben Sirá (Eclo 50,1-21) alaba a un sumo sacerdote llamado Simeón por la fidelidad con que dirigió el culto del templo conforme a su antiguo esplendor. Parece que vivió cuando Simeón ejercía su oficio y

[8] Sobre varios intentos contemporáneos de conjurar la tradición bíblica y la posbíblica, cf. J. Weingreen, *The Rabbinic Approach to the Study of the Old Testament:* BJRL 34 (1951-52) 168-90; *Oral Torah and Written Record*, en F. F. Bruce y E. G. Rupp (eds.), *Holy Book and Holy Tradition* (1968) 54-67; G. Vermes, *Scripture and Tradition*, 173-77; CHB I, 199-201 = PBJS 59-61; J. Weingreen, *From Bible to Mishna: The Continuity of Tradition* (1976).

[9] Josefo, *Ant.*, XII,2,5 (43): ὁ καὶ δίκαιος ἐπικληθείς διά τε τὸ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβὲς καὶ τὸ πρὸς τοὺς ὁμοφύλους εὔνουν.

[10] Es mencionado también en Par. 3,5 como uno de los sumos sacerdotes bajo cuyo mandato fue quemada una novilla roja. Sobre otras tradiciones, cf. tNaz. 4,7; Sot 13,6-7. H. Graetz, *Simon der Gerechte und Seine Zeit:* MGWJ (1857) 45-56; Derenbourg, *Essai*, 46-47; Bacher, *Simeon the Just*, en JE XI, 352-54; R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach, erklart* (1906) XV-XVII; G. F. Moore, *Simon the Just*, en *Jewish Studies in Memory of I. Abrahams* (1927) 348-64; idem, *Judaism* I, 34ss; III, n. 5; RE III, 162-80, s.v. Σίμων; W. Foerster, *Der Ursprung des Pharisaismus:* ZNW 34 (1935) 41s; L. Finkelstein, *The Maxim of the Anshe Keneset Ha-Gedolah:* JBL 59 (1940) 455-69; *The Pharisees* ([3]1962) 576ss; G. Holscher, *Die Hohenpriesterliste bei Josephus:* SAH (1939); V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (1959) especialmente 403-4; R. Marcus, *Josephus* (Loeb; 1943) 732-36; J. Goldin, *The Three Pillars of Simeon the Righteous:* PAAJR 27 (1958) 43-58; *Enc. Jud.* 14, cols. 1566-67; Neusner, *Pharisees* I, 24-59.

[11] Sobre el segundo, cf. Josefo, *Ant.*, XII,4,10 (224).

pone en contraste su actuación con la del sumo sacerdocio en la época en que escribía. Puesto que su descripción sólo puede referirse a Simeón II, hemos de suponer que Josefo aplicó erróneamente el calificativo de «el Justo» al otro Simeón[12].

El más antiguo estudioso de la Torá cuyo nombre al menos ha conservado la tradición es Antígono de Soko. Aparte de esto, casi nada sabemos de él[13].

De los siguientes estudiosos de la Torá, hasta el tiempo de Jesús, la Misná conserva noticias muy escuetas. Ello aparece ya en la ordenación evidentemente esquemática en cinco parejas. Efectivamente, no podemos aceptar como un hecho histórico que en cada generación hubiera tan sólo dos estudiosos que alcanzaran notoriedad. Es más verosímil que fueran conocidos diez nombres y al emparejar los que eran aproximadamente contemporáneos se formaran las cinco parejas, presumiblemente por analogía con la última y más famosa de ellas, la formada por Hillel y Šammay[14]. En tales circunstancias, está claro que la cronología sólo puede ser determinada de manera aproximativa. Las claves más seguras, relativamente hablando, son las siguientes[15].

---

[12] La identificación, común entre los investigadores contemporáneos, va implícita hasta cierto punto en jYom. 43cd; bMen. 109b, donde es descrito Simeón como padre de Onías, el constructor de un templo judío en Egipto. (De hecho, era su abuelo.)

[13] Cf. JE I, 629; Strack, 107; E. J. Bickerman, *The Maxim of Antigonus of Socho:* HThR 44 (1951) 153-65; *Enc. Jud.* 3, col. 67. Neusner, *Pharisees* I, 60-61. Ambas recensiones de Abot de-Rabbí Natán, cap. 5 (ed. Schechter, 26), atribuyen a Antígono dos discípulos, Ṣadoq y Boeto, de los que arrancan los saduceos y los boetusianos. Tres lugares llamados Soko *(šwkw)* aparecen en el Antiguo Testamento: 1) una ciudad en la llanura de la Sefelá de Judá (Jos 15,35; 1 Sm 17,1; 2 Cr 11,7; 28,18); 2) una ciudad de las montañas de Judea (Jos 15,48); 3) un lugar del tercer distrito de Salomón (1 Re 4,10). El nombre de las dos primeras localidades sobrevive en árabe como Kirbet Shuweike. La primera se halla al sudoeste de Jerusalén, en dirección a Eleuterópolis y la tercera al sur de Hebrón. Dado que la zona situada al sur de Hebrón era edomita en el siglo II a.C., la patria de Antígono debía ser la primera. La tercera localidad, situada a unos 16 km al noroeste de Samaría, se identifica actualmente con Tell er-Ras. Cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 467; W. F. Stinespring, *Soco,* en IDB IV (1962) 395; M. Avi-Yonah, s.v. *Socoh,* en *Enc. Jud.* 15 (1971) cols. 69-70; *Gazetteer,* 97.

[14] En la literatura rabínica son designados simplemente como «los pares» *(zwgwt),* por ejemplo, Pea. 2,6.

[15] Sobre la cronología, cf. I. Jelski, *Die innere Einrichtung des grossen Synedrions zu Jerusalem* (1894) 36ss; Strack, 107s; L. Finkel-

Simeón ben Šataḥ fue contemporáneo de Alejandro Janeo y Alejandra, lo que significa que vivió hacia los años 90-70 a.C.[16]. En consecuencia, la primera pareja debe fecharse unas dos generaciones antes, en torno al año 150 a.C. Hillel, según la tradición talmúdica, floreció cien años antes de la destrucción de Jerusalén, es decir en tiempos de Herodes el Grande[17]. Gamaliel I es mencionado en los Hechos (5,34; 22,3) en torno a los años 30-40, mientras que su hijo Simeón, según Josefo, actuaba por los años de la guerra judía, hacia 60-70 d.C.[18]. Ya se ha dicho que una tradición posterior presenta a las cinco parejas como formadas por el presidente y el vicepresidente del Sanedrín (cf. p. 289, *supra*); también se ha indicado que es una noticia incorrecta. En realidad, eran simplemente jefes de escuelas.

La primera pareja, Yosé ben Yoézer y Yosé ben Yoḥanán, aparece raramente, a excepción de Abot 1,4-5, en la Misná[19]. La segunda pareja, Yošúa ben Peraḥya y Nittay (o Mattay) de Arbela, es nombrada aún menos[20]. De la tercera pareja, sólo Simeón

---

stein, *Akiba* (1936) 294-304; Moore, *Judaism* I, 45, n.3, 255; defensa de la interpretación tradicional en H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (1961) 13-18, 102, 107.

[16] Ello concuerda con Taa. 3,8, donde se afirma que Simeón ben Šataḥ fue contemporáneo del Onías famoso por el poder de su plegaria, de cuya muerte en el año 65 a.C. da noticias Josefo, *Ant.*, XIV,2,1 (22-24).

[17] bŠab. 15a. Cf. Jerónimo, *Com. in Esaiam* 8, 11ss (CCL LXXIII, 116): «Sammai igitur et Hellel non multo prius quam Dominus nasceretur orti sunt in Iudaea».

[18] *Bello*, IV,3,9 (159); *Vita*, 38 (190-91), 39 (195-97), 44 (216), 60 (309).

[19] Ambos aparecen en Hag. 2,2; Sot. 9,9. Según Hag. 2,7, Yosé ben Yoézer era sacerdote e incluso un *ḥasid* entre los sacerdotes. La observación de Sot. 9,9, en el sentido de que no hubo ya más *škwlwt* desde las muertes de Yosé ben Yoézer y Yosé ben Yoḥanán, resulta oscura. Como la Misná misma se refiere a Miq 7,1, el término ha de entenderse probablemente en su significado habitual de uvas, como metáfora para designar a los hombres en los que puede encontrarse consuelo espiritual. Otros pretenden hacerlo equivalente de σχολαί. Cf. R. Loewe, *Rabbi Joshua ben Ḥananiah: LL.B. or B. Litt.*: JJS (1974) 137-54. Cf. en general Derenbourg, 65, 75, 456-60; JE VIII, 242; Moore, *Judaism* I, 45ss; Strack, 107; Neusner, *Pharisees* I, 61-81; *Enc. Jud.* 16, cols. 853-54; G. G. Porton, *The Grape-Cluster in Jewish Literature and Art in Late Antiquity*: JJS 27 (1976) 159-76.

[20] Ambos figuran únicamente en Abot 1,6-7 y Hag. 2,2. Yošúa ben Peraḥya aparece anacrónicamente como maestro de Jesús en bSan.

ben Šataḥ posee alguna realidad tangible, aunque también en su caso las noticias que se nos han transmitido son de carácter legendario[21]. De ninguno de ellos habla Josefo. Por otra parte, parece aludir a la cuarta pareja, Šemasya y Abtalión, bajo los nombres de Σαμαίας y Πολλίων. Escribe Josefo que cuando el joven Herodes hubo de comparecer ante el Sanedrín el año 47 a.C., acusado de su comportamiento en Galilea, ninguno de sus miembros, a excepción de cierto Samaías tuvo el valor de hablar, profetizando a sus compañeros que perderían la vida todos ellos por causa de Herodes. Diez años más tarde se cumplió la profecía; después de conquistar Jerusalén el año 37 a.C., Herodes hizo ejecutar a todos sus antiguos acusadores[22]. Perdonó únicamente al fariseo Polión y a su discípulo Samaías (Πολλίων ὁ Φαρισαῖος καὶ Σαμαίας ὁ τούτου μαθητής). Lo cierto es que los tuvo en gran estima, pues en cierta ocasión, mientras sitiaba una ciudad, les avisó que les permitiría entrar en ella. El Samaías mencionado en esta ocasión es explícitamente identificado por Josefo con el Samaías anterior[23]. Finalmente, Josefo se refiere a Polión y Sa-

107b; bSot. 47a; cf. J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (1925) 24-27. En vez de Nittay *(ntyy* o *nt'y)*, hay buenos manuscritos que dicen *mtyy* o *mt'y*, es decir, Mateo, en ambos pasajes, lo que parece preferible; cf. K. Marti-G. Beer, *Abot* (1927) 18, 186. En la lista de los 72 traductores de la *Carta de Aristeas*, ed. Wendland, 49, figura también un Ναϑϑαίος, que está atestiguado también en algunos manuscritos como Ματϑαῖος. *'rbl*, patria de Nittay, es la actual Irbid y se halla al noroeste de Tiberíades (cf. vol. I, p. 369, n. 6), donde aún se conservan las ruinas de una antigua sinagoga cuya construcción atribuye la leyenda a Nittay. Cf. Derenbourg, 93-94; Moore, *Judaism* I, 311, 348; Strack, 108; JE VII, 295; IX, 318; *Enc. Jud.* 10, cols. 284-85; 12, col. 1187; Neusner, *Pharisees* I, 81-86.

[21] Sobre sus relaciones con Alejandro Janeo y Alejandra, cf. vol. I, p. 292s, 306s. Además de Abot 1,8-9; Hag. 2,2, cf. también Taa. 3,8; San. 6,4; tHag. 2,8; tKet. 12,1; tSan. 6,6; 8,3. Análisis exhaustivo de todos los pasajes, incluidos los de Mekilta, Sifra, Sifre y los talmudes en J. Neusner, *Pharisees* I, 86-141. Cf. Graetz, *Geschichte der Juden* III[4], 703-8, nn. 13-14; Derenbourg, 96-111; Schlatter, *Geschichte Israels* ([2]1906) 116ss; JE XI, 357-58; *Enc. Jud.* 14, cols. 1563-65. Sobre la ejecución de siete hechiceras en Ascalón que se le atribuye, cf. vol. I, p. 305, n. 7. Cf. También Moore, *Judaism* III, 33; H. Mantel, *Studies in the History of the Sahedrin*, 9,81.

[22] *Ant.*, XIV,9,4 (175).

[23] *Ant.*, XV,1,1 (3). En las sentencias relativas al primer acontecimiento, los manuscritos de Josefo dicen ciertamente Πολλίων; únicamente el Epítome y la versión latina dicen Σαμαίας. Pero según *Ant.*, XIV,9,4 (172-76), la segunda es la lectura correcta, contando con que

maías, también por este orden, en otro pasaje. Desgraciadamente, en este caso no se indica claramente la cronología. Cuenta que los discípulos de Polión y Samaías (οἱ περὶ Πολλίωνα τὸν Φαρισαῖον καὶ Σαμαίαν) se negaron en cierta ocasión a prestar a Herodes el exigido juramento de fidelidad, pero que no fueron castigados, pues obtuvieron el perdón por causa de Polión (ἐντροπῆς διὰ τὸν Πολλίωνα τυχόντες)[24]. Esta noticia aparece en conexión con los acontecimientos del decimoctavo año del reinado de Herodes (= 20/19 a.C.). Del contexto, sin embargo, no se desprende claramente que el hecho ocurriera precisamente aquel año. En cualquier caso, los dos nombres de Σαμαίας y Πολλίων corresponden tan llamativamente a *šm'yh* y *'bṭlywn* que su identidad queda muy fuertemente sugerida[25]. También concuerda más o menos la cronología. La única dificultad estriba en el hecho de que Samaías aparece como discípulo de Polión, mientras que en todos los demás casos se antepone Šemasya a Abtalión. De ahí que a veces se haya sugerido la identidad entre Samaías y Šammay[26], pero entonces resultaría extraño el hecho de que Josefo lo nombre dos veces con Abtalión y no con su contemporáneo Hillel. En el caso de que, a la vista de esta asociación, se intentara identificar a Polión y Samaías como Hillel y Šammay[27], estaríamos ante el problema que plantea la diferencia

---

Josefo no fuera víctima de un *lapsus* de la pluma en uno de los dos pasajes.

24 *Ant.*, XV,10,4 (370).

25 El nombre de Šemasya, que figura frecuentemente en la Biblia hebrea, especialmente en Nehemías y Crónicas, se transcribe como Σαμαία, Σαμαίας, Σαμείας, Σεμείας en los LXX. El nombre de Πολλίων no es idéntico, por supuesto, al de Abtalión, sino al latino Pollio, pero es bien sabido que los judíos tomaban frecuentemente nombres griegos o latinos que tuvieran cierta asonancia con sus nombres hebreos (Jesús y Jasón, Saulo y Paulo, etc.). Nótese también que A. Schlatter, *Zur Topographie und Geschichte Palästinas* (1893) 126, toma Abtalión por el griego Εὐθαλίων. Ello es fonéticamente posible, pero inverosímil, ya que Ευθαλίων no es un nombre atestiguado en griego. La identidad de Abtalión con Πολλιων puede darse por cierta si ese nombre griego se entiende como una forma de Πολλίων. Cf. Marti-Beer, *Abot*, 22-23. Cf. también L. H. Feldman, *The Identity of Pollio the Pharisee in Josephus:* JQR 49 (1958-59) 53-62.

26 *Šm'y* o *šmyy* (al parecer, únicamente una abreviatura de *šm'yh;* cf. Derenbourg, 95) puede ser muy bien Σαμαίας, en griego, como *yn'y*, Ἰανναῖος o Ἰαννέας; los manuscritos fluctúan entre esas formas; *Ant.* XIII,12,1 (320).

27 Así, por ejemplo, J. Lehmann, *Le procès d'Hérode, Saméas et*

de los nombres Polión y Hillel, así como con el hecho de que Samaías aparece como discípulo de Polión, cuando lo cierto es que Šammay fue discípulo de Hillel. En conjunto, la asociación de Samaías y Polión con Šemasya y Abtalión parece la más verosímil[28].

De las cinco parejas, la formada por Hillel y Šammay es con mucho la más famosa[29]. Cada uno de ellos encabezaba una escuela de estudiosos de la Torá, que mantenían puntos de vista divergentes, si no por principio, al menos en cuanto a gran número de preceptos legales. Ambos son de la máxima importancia para la historia del judaísmo y del derecho judío, ya que se entregaron con celo y penetración a la tarea de lograr un más sutil desarrollo de la halaká. Pero no se ha de creer que la vida de aquellos dos personajes y su obra respectiva quedan completamente claras a la luz de la historia. De ellos sabemos relativamente poco. La Misná, que es la fuente más antigua, apenas los menciona una docena de veces[30]. Por otra parte, las noticias recogidas en las fuentes posteriores llevan casi en su totalidad la marca de la

---

Pollion: REJ 24 (1892) 68-81. Cf. también Moore, *Judaism* I, 313, n. 4; A. Schalit, *König Herodes* (1969) 768-71.

[28] Sobre los dos, además de Abot 1,10-11 y Hag. 2,2; Edu. 1,3; 5,6. Derenbourg, 116-18, 149-50, 463-64; A. Schalit, *op. cit.* (1969) 668-71; *Shemajah*, en JE XI, 268 y *Abtalion*, en JE I, 136; S. Zeitlin, *Sameias and Pollion:* «Journal of Jewish Lore and Philosophy» I (1919) 63-67; Neusner, *Pharisees* I, 142-59.

[29] H. Graetz III[4], 207ss; A. Geiger, *Das Judenthum und seine Geschichte* I, 99-107; Derenbourg, 176-92; W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I[2], 1-11; B. Bacher, *Hillel*, en JE VI, 397-400; J. Z. Lauterbach, *Shammai*, en JE XI, 230-31; Moore, *Judaism* I, 79-82; L. Finkelstein, *Akiba* (1936); A. Kaminka, *Hillel and his Works:* «Zion» 4 (1938-39) 258-66; *Hillel's Life and Works:* JQR 30 (1939-40) 107-22; I. Sonne, *The Schools of Shammai and Hillel seen from within*, en *Louis Ginzberg Memorial Volume* (1945) 275-91; J. Goldin, *Hillel the Elder:* JR 26 (1946) 263-77; *The Period of the Talmud*, en L. Finkelstein (ed.), *The Jews* (1949) 129-33; A. Guttmann, *Foundations of Rabbinic Judaism:* HUCA 23 (1950-51) 452-73; N. N. Glatzer, *Hillel the Elder* (1956); *Hillel the Elder in the Light of the Dead Sea Scrolls*, en K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament* (1957); Neusner, *Pharisees* I, 185-340; S. Zeitlin, *Hillel and the Hermeneutic Rules:* JQR 54 (1963) 161-73; Neusner, *History of the Jews in Babylonia* I (1965) 36-38; E. E. Urbach, *The Sages* I, 576-93.

[30] Hillel es mencionado únicamente en los siguientes pasajes de la Misná: Šeb. 10,3; Hag. 2,2; Git. 4,3; B.M. 5,9; Edu. 1,1-4; Abot 1,12-14; 2,4-7; 4,5; 5,7; Arak. 9,4; Nid. 1,1. Šammay, sólo en los siguien-

leyenda. De Hillel, que fue llamado «el Viejo» *(hzqn)*[31] para distinguirlo de otros del mismo nombre, se dice que fue de estirpe davídica[32] e inmigrante de Babilonia a Palestina. Era pobre y por ello se vio obligado a trabajar como jornalero para mantenerse él y su familia a la vez que pagaba los costos de su formación. Su interés por aprender era tanto que en cierta ocasión, no pudiendo pagar la entrada en la Bet-ha-Midraš, trepó hasta una de las ventanas para escuchar desde allí la lección. Como era invierno, se quedó aterido de frío y así lo encontraron sus asombrados maestros y colegas[33]. La tradición refiere maravillas de la erudición que gracias a su celo alcanzó. Conocía todas las lenguas, incluidas las de las montañas, las colinas, los valles, los árboles, las plantas, los animales salvajes y mansos, y la de los demonios[34]. En cualquier caso, fue el maestro de la Torá más famoso de su tiempo, pero no fue presidente del Sanedrín, como cualquier otro sabio de aquel período. Sus rasgos más destacados eran la afectuosidad y la corrección, de que se narran notables ejemplos[35]. Estas cualidades se manifiestan ya en las primeras sentencias antes citadas (Abot 1,12): «Sé discípulo de Aarón, ama la paz, instaura la paz; ama a los hombres y condúcelos hacia la Torá».

Šammay, hombre severo y verosímilmente llamado *hzqn*[36], era todo lo contrario del amable Hillel. La Misná refiere el siguiente ejemplo de su celo riguroso por el cumplimiento literal de la Ley. Cuando su nuera dio a luz un hijo en la fiesta de los Tabernáculos, hizo romper el techo y cubrir de follaje el hueco del tejado para que también el recién nacido pudiera celebrar la fiesta de acuerdo con lo preceptuado[37].

A la benignidad y severidad de Hillel y Šammay correspon-

---

tes: M.Š. 2,4.9; Orl. 2,5; Sukk. 2,8; Hag. 2,2; Edu. 1,1-4.10.11; Abot 1,12.15; 5,17; Kel. 22,4; Nid. 1,1.

31 Šeb 10,3; Arak. 9,4.

32 jTaa. 4,2.68a; Gn R. 98,8 sobre Gn 49,10. En contra de la credibilidad de la tradición referente a la ascendencia davídica de Hillel, cf. Israel Lévi, *L'origine davidique de Hillel:* REJ 31 (1895) 202-11; 33, 143-44; cf. J. Jeremias, *Jerusalén*, 297-303.

33 bYom. 35b. Cf. F. Delitzsch, *Jesus und Hillel* ([3]1879), 9-11; Moore, *Judaims* I, 313; N. N. Glatzer, *Hillel the Elder* (1965) 24-25; S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judaean State* II (1969) 105-6.

34 M. Soferim 16,9; cf. F. Delitzsch, *Jesus und Hillel*, 8.

35 Cf. Delitzsch, *op. cit.*, 31s; Moore, *Judaism* I,79; II, 196,274, 342, etc.

36 Orl. 2,5; Sukk. 2,8.

37 Sukk. 2,8.

dían la benignidad y la severidad de sus escuelas respectivas. La escuela de Hillel prefería resolver las cuestiones legales con sentido de indulgencia; la de Šammay, con rigor. La primera se contentaba con fijar un mínimo; la segunda aspiraba al máximo. Pero no puede entenderse esta divergencia como si realmente afectara a los principios, ya que por ambas partes había acuerdo en que era preciso cumplir minuciosamente la letra de la Ley. Había, en consecuencia, muchos puntos en lo que la escuela de Hillel adoptaba posturas estrictas, mientras que la de Šammay se decidía por interpretaciones más indulgentes[38]. Pero las diferencias nunca iban más allá de las minucias. No interesa, por consiguiente, un análisis detallado de este contraste[39]. Unos pocos

---

[38] Edu. 4,1-12; 5,1-5. Cf., además, A. Schwarz, *Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten* (1893), también bajo el título de *Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten* I; Moore, *Judaism* I, 77-86.

[39] Los siguientes pasajes de la Misná mencionan las divergencias entre las dos escuelas: Ber. 1,3; 8,1-8; Pea. 3,1; 6,1.2.5; 7,6; Dem. 1,3; 6,6; Kil. 2,6; 4,1.5; 6,1; Šeb 1,1; 4,2.4.10; 5,4.8; 8,3; Ter. 1,4; 5,4; Maas. 4,2; M.Š. 2,3.4.7.8.9; 3,6.7.9.13; 4,8; 5,3.6.7; Hall. 1,6; Orl. 2,4; Šab. 1,4-9; 3,1; 21,3; Erub. 1,2; 6,4.6; 8,6; Pes. 1,1; 4,5; 8,8; 10,2.6; Šeq. 2,3; 8,6; Sukk. 1,1.7; 2,7; 3,5.9; Bes. 1,1-9; 2,1-5; R.Š. 1,1; Hag. 1,1-3; 2,3.4; Yeb. 1,4; 3,1.5; 4,3; 6,6; 13,1; 15,2.3; Ket. 5,6; 8,1.6; Ned. 3,2.4; Naz. 2,1.2; 3,6.7; 5,1.2.3.5; Sot. 4,2; Git. 4,5; 8,4.9; 9,10; Qid. 1,1; B.M. 3,12; B.B. 9,8.9; Edu. 1,7-14; 4,1-12; 5,1-5; Zeb. 4,1; Hull. 1,2; 8,1; 11,2; Bek. 5,2; Ker. 1,6; Kel. 9,2; 11,3; 14,2; 18,1; 20,2.6; 22,4; 26,6; 28,4; 29,8; Oho. 2,3; 5,1-4; 7,3; 11,1.3-6.8; 13,1.4; 15,8; 18,1.4.8; Par. 12,10; Toh. 9,1.5.7; 10,4; Miq. 1,5; 4,1; 5,6; 10,6; Nid. 2,4.6; 4,3; 5,9; 10,1.4.6-8; Makš. 1,2-4; 4,4.5; 5,9; Zab. 1,1-2; Teb. 1,1; Yad. 3,5; Uqs. 3,6.8.11; Bet Šammay únicamente: Ber. 6,5; Dem. 3,1; Kil. 8,5; Ter. 4,3; Orl. 2,5.12; Bes. 2,6; Edu. 3,10; Miq. 4,5. Esta lista demuestra que las divergencias versaban principalmente sobre cuestiones relativas al primero, segundo, tercero y sexto *seder* de la Misná, es decir: 1) deberes religiosos; 2) sábados y días santos; 3) leyes matrimoniales; 4) leyes sobre la purificación. Apenas hay nada que guardar en relación con el *seder* cuarto y sexto (derecho civil y criminal, leyes sobre el sacrificio). Las segundas, que no se relacionan con el comportamiento religioso de los particulares, sino que entran en el ámbito de lo puramente civil o sacerdotal, no se discutían en las escuelas con el mismo celo que el resto. Las leyes sacrificiales habrían sido desarrolladas por los antiguos estudiosos sacerdotales de la Torá y quedaban fuera de la competencia de los rabinos. En los midrases, las dos escuelas aparecen raras veces (cf. la lista de pasajes en D. Hoffmann, *Zur Einleitung in die halachischen Midraschim:* «Jahresbericht des Rabbiner-Seminars» (Berlín, 1887) 84, y especialmente Neusner,

ejemplos extremos bastarán para poner de relieve sus esfuerzos por santificar la vida cotidiana. Se discutía si un huevo puesto en día festivo podía comerse, y bajo qué condiciones, en el mismo día[40]; si estaba o no permitido añadir galones (*ṣiṣit*) a una prenda de lino[41]; si estaba o no permitido llevar una escalera de un palomar a otro en día de fiesta o si únicamente se podía correrla de un nidal a otro[42]. En la práctica, llegó a prevalecer la escuela más indulgente de Hillel. Pero en muchos puntos aceptaba los dictados de la escuela de Šammay[43]. No faltaron cuestiones en que la posteridad no siguió ni las opiniones de Hillel ni las de Šammay[44].

El nombre de Hillel está asociado además con una institución que, si bien estaba en contra de las estipulaciones bíblicas, al final, y dadas las circunstancias, resultó beneficiosa. La norma legal por la que todas las deudas debían ser condonadas cada siete años (Dt 15,1-11) tuvo el lamentable resultado de que «muchos dudaban en prestarse dinero unos a otros», a pesar de que la Torá misma advertía que nadie debería retraerse por tal motivo (Dt 15,9). Por influencia de Hillel se introdujo la «cláusula judicial» (*prwzbwl* = προσβολή) para suprimir este obstáculo. En concreto consistía en que estaba permitido al acreedor declarar ante el tribunal: *mwsr ʾny lkm ʾyš plwny wplwny hdyynym šbmqwm plwny škl ḥwb šyš ly šʾgbnw kl zmn šʾrṣh.* «Yo, fulano de tal, presento ante vosotros, jueces de tal o cual lugar, la declaración de que podré exigir el pago de todas las deudas de que soy acreedor en cualquier momento que yo elija.» Esta cláusula hecha ante el tribunal constituía una salvaguarda para el acreedor incluso durante un año sabático[45]. El hecho de que esta cláusula

Pharisees II, 6-40. Cf. también S. Mendelssohn, *Bet Hillel and Bet Shammai*, en JE III, 115-116; S. Zeitlin, *Les écoles de Schammai et de Hillel:* REJ 93 (1932) 73-83; *The Semikhah Controversy between the Schools of Shammai and Hillel:* JQR 56 (1965) 240-44; I. Sonne, *The Schools of Shammai and Hillel seen from within*, en *L. Ginzberg Jubilee Volume* I (1945) 25-91. L. Ginzberg, *On Jewish Law and Lore* (1962) 88-124; A. Guttmann, *Rabbinic Judaism in the Making* (1970) 59-124.

40 Bes. 1,1; Edu. 4,1.

41 Edu. 4,10.

42 Bes. 1,3.

43 Edu. 1,12-14.

44 Por ejemplo, Edu. 1,1-3. Cf. en general los pasajes citados en n. 39.

45 Cf. en especial Šeb. 10,3-7 (la fórmula en Šeb. 10,4); atribución a Hillel en Šeb. 10,3; Git. 4,3; en general, Pea. 3,6; M.Q. 3,3; Ket.

reciba habitualmente el nombre de *prwzbwl* no ha sido aún satisfactoriamente explicado. No equivale ciertamente a πρὸς βουλήν, como muchos han pensado, ya que esta expresión no dice en modo alguno una idea esencial. Díficilmente podría ser otra cosa que προσβολή. Pero hasta el momento no ha sido aducido caso alguno en que προσβολή tenga ese significado en griego. Una conjetura posible pero inverosímil es la de que equivale al término latino *adiectio* en el sentido de «adición, suplemento, cláusula», ya que la *prwzbwl* era de hecho una cláusula suplementaria a un contrato de préstamo[46].

Se suele afirmar que el hijo de Hillel fue un tal Simeón, padre a su vez de Gamaliel I. Sin embargo, la existencia de este Simeón y,

---

9,9; Uqs. 3,10. S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud* II (1899) 482; J. H. Greenstone, *Prosbul*, en JE X, 219-20; Moore, *Judaism* I, 261-62; III, n. 25; Z. W. Falk, *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth* I (1972) 22, 112; Neusner, *Pharisees* I, 217-24. Un reconocimiento de deuda en arameo, hallado en Murabba'at y fechado en el segundo año de Nerón (55-56 d.C.) se refiere —sin utilizar el término *prosbol*— a una costumbre semejante. Un tal Absalón hijo de Hanín declara que devolverá a su acreedor, Zacarías hijo de Yohanán, veinte *zuz* en una determinada fecha. «Y si no le he devuelto la suma en esa fecha, será devuelta con añadidura de un quinto, y será reembolsada plenamente, aunque sea un año *šemittah*». Cf. J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert* II (1961) 101-3. Cf. E. Koffmann, *Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda* (1968) 80-89.

[46] Sobre *adiectio* con el significado de «adición, suplemento, cláusula», cf. H. G. Heumann, *Handwörterbuch zu den Quellen des römischen Rechts* ([9]1907, rev. por E. Seckel), en que se dan los siguientes ejemplos: Gayo, *Inst.*, IV, 126-29 (donde, por ejemplo, en el caso de que alguien llegue a un acuerdo con otro: *ne pecuniam, quam mihi debes, a te peterem*, se recomienda la cláusula: *si non postea convenit, ut mihi eam pecuniam petere liceret*); *Dig.*, XXVIII,5,70; XXX,30,1-4; 81,4; 108,8; cf. *Vocabularium iurisprudentiae romanae* I (1903) col. 219. Προσβολή tendría que ser un latinismo (traducción literal de *adiectio*). No puede decirse, sin embargo, que *adiectio*, con este sentido, sea un término jurídico romano importante, de forma que esta conexión se queda en el terreno de lo especulativo. Parece que el *prwzbwl* judío no es una cláusula dentro del contrato mismo de préstamo, sino una reserva general para cualquier caso (cf. junto a la misma fórmula, también Šeb. 10,5: «...si cinco toman prestado de una misma persona, sólo una *prozbul* se establece para todas ellas»). Cf. L. Blau, *Prosbol im Lichte der griechischen Papyri und der Rechtsgeschichte*, en *Festschrift zum 50-jährigen Bestehen des Franz Joseph Landesrabbinerschule, Budapest* (1927) 96-151.

en consecuencia, de toda esta relación genealógica resulta sumamente dudosa[47]. Lo cierto es que hasta Gamaliel I, *rbn gmly'el hzqn*, como se le llama en la Misná para distinguirlo de Gamaliel II[48], no surge ninguna personalidad histórica nueva. Se dice que san Pablo se sentó a sus pies (Hch 22,3) y que aconsejó al Sanedrín dejar libres a los apóstoles acusados (Hch 5,34-39). Por este motivo, la leyenda cristiana supone que se hizo cristiano[49], mientras que la tradición judía lo honra como uno de sus más cé-

---

[47] Este Simeón no aparece en la Misná. Es mencionado por vez primera en el Talmud babilónico, y aun en este caso no se dice que fuera hijo de Hillel, sino simplemente titular del oficio de *nasí* entre Hillel y Gamaliel I. El pasaje completo dice así (bŠab. 15a): *nhgn nšy'wtn lpny hbyt m'h šnh hll wšm'wn gmly'l wšm'wn*, «Hillel y Simeón, Gamaliel y Simeón tuvieron el oficio de *nasí* a lo largo de cien años durante la existencia del templo». La credibilidad histórica de esta noticia talmúdica tardía es más que dudosa, de forma que resulta incierta hasta la misma existencia histórica de este Simeón. Aparte de bŠab. 15a, no aparece mencionado en ningún otro pasaje del Talmud. La historicidad de Simeón es reafirmada sin nuevas pruebas por A. Guttmann, *Rabbinic Judaism in the Making* (1970) 177.

[48] Orl. 2,12; R. H. 2,5; Yeb. 16,7; Sot. 9,15; Git. 4,2-3. En todos estos pasajes se le llama explícitamente «el Viejo» *(hzqn)*. Por otra parte, además de Abot 1,16, a este Gamaliel más antiguo se refieren también probablemente Pea. 2,6 y Šeq. 6,1. Es dudoso que sea así en todos los demás pasajes. En particular, el famoso experto de la Torá, el esclavo Taby *(ṭby)*, no estuvo al servicio del viejo, sino del joven Gamaliel (Ber. 2,7; Sukk. 2,1). Unicamente Pes. 7,2, donde se narra que Gamaliel ordenó a Taby asar la ofrenda de Pascua, parece aludir a Gamaliel I. De no tratarse de un error, podría suponerse que Taby estuvo al servicio de los dos Gamaliel, el abuelo y el nieto, como supone Derenbourg, *Histoire*, 480-81, o que hubo más de un Taby. Sobre Gamaliel I en general, cf. H. Graetz, *Geschichte der Juden* III, 349ss; A. Büchler, *Das Synedrion in Jerusalem* (1902) 115-31 (defiende la opinión de que Gamaliel fue presidente del supremo *bet-din*); W. Bacher, *Gamaliel*, en JE V, 558-60; Str.-B. II, 636-40; M. S. Enslin, *Paul and Gamaliel*: JR 7 (1927) 360-75; J. W. Swain, *Gamaliel's Speech and Caligula's Statue:* HThR 37 (1944) 341-49; Guttmann, *Rabbinic Judaism*, 177-82; *Enc. Jud.* 7, cols. 295-99; Neusner, *Pharisees* I, 341-76.

[49] Ps-Clemente, *Recogn.*, I,65ss. Un Gamaliel divinizado aparece en algunos de los descubrimientos gnósticos recogidos en la edición del Codex Jung y procedentes del Museo del Cairo, especialmente el *Sagrado libro del Gran Espíritu invisible* y el *Apocalipsis de Adán a su hijo Set*; por ejemplo, cf. J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (1960) especialmente 286, n. 73.

lebres doctores. «Desde los tiempos en que murió Rabbán Gamaliel el Viejo, cesó el respeto a la Torá *(kbwd hṭwrh);* la pureza y la abstinencia *(ṭhrh wpršwt)* murieron al mismo tiempo»[50]. De Hch 5,34ss se desprende claramente que era miembro ordinario del Sanedrín, no su presidente, como tampoco lo había sido Hillel. El hecho de que se le hayan atribuido noticias que en realidad corresponden a Gamaliel II ha causado una notable confusión, como las actividades que tienen a Yavné por escenario, etc.

Su hijo Simeón disfrutó también de gran fama como estudioso de la Torá[51]. De él dice Josefo[52]: ὁ δε Σίμων οὗτος ἦν πόλεως μὲν Ἱεροσολύμων, γένους δὲ σφόδρα λαμπροῦ, τῆς δὲ Φαρισαίων αἱρέσεως, οἵ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσι τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν. Ἦν δ' οὗτος ἀνὴρ πλήρης συνέσεως καὶ λογισμοῦ δυνάμενός τε πράγματα κακῶς κείμενα φρονήσει τῇ ἑαυτοῦ διορθώσασθαι. Vivió en tiempos de la guerra judía y durante su primer período (66-68 d.C.) desempeñó un importante papel en la dirección de sus asuntos. Pero tampoco fue nunca presidente del Sanedrín.

La caída de Jerusalén y la destrucción de la comunidad judía, hasta entonces relativamente independiente, tuvo consecuencias decisivas para el ulterior desarrollo de los estudios sobre la Torá. El viejo Sanedrín con sus sumos sacerdotes saduceos al frente desaparece de la escena. Los doctores de la Torá fariseos, que durante el siglo anterior habían ejercido ya un gran influjo, quedan ahora como únicos dirigentes del pueblo. El hundimiento político, por consiguiente, tuvo un influjo directo en el aumento del poder de los rabinos y en el auge de los estudios rabínicos.

A partir de este momento, las fuentes fluyen con mayor abundancia, ya que la primera codificación del derecho judío es

---

[50] Sot. 9,15. *kbwd htwrh* = «respeto a la Ley»; cf. Ned. 9,1: *kbwd 'byw* = «respeto a su padre». Lo mismo Abot 4,2. El sentido es, por consiguiente, que ya nadie tuvo tanto respeto a la Ley como Rabbán Gamaliel el Viejo.

[51] Cf. Josefo, *Bello,* IV,3,9 (159); *Vita,* 9 (38, 39); 10 (44); 11 (60). Derenbourg, 270-72, 474-475; Büchler, *Das Synedrion,* 131-44; J. Z. Lauterbach, JE XI, 347; A. Guttmann, *Rabbinic Judaism in the Making* (1970) 182-84; Neusner, *Pharisees* I, 377-88. En la Misná, el Rabbán Simeón ben Gamaliel, tantas veces mencionado, ha de tomarse por norma general como el hijo de Gamaliel II, especialmente en Abot 1,18. Aparte de Abot 1,17, únicamente Ker. 1,7 se refiere quizá a Simeón hijo de Gamaliel I.

[52] *Vita,* 38 (191).

obra de unas personalidades que estuvieron directamente relacionadas con la generación que conoció la ruina de la ciudad.

Yamnia, o Yavné, habitada predominantemente por judíos desde los tiempos de los Asmoneos, se convirtió en centro de estudios una vez que cayó Jerusalén. Parece que allí se establecieron los más respetados doctores que lograron sobrevivir[53]. Otro lugar importante es Lida o Lod[54]. Uša, Tiberíades por entonces, no se vería favorecida como centro de estudios hasta aproximadamente mediados del siglo II d.C.

El doctor más famoso de las primeras décadas que siguen a la pérdida de la Ciudad Santa fue Rabbán Yoḥanán ben Zakkay[55]. La fecha de su actividad queda clara por el hecho de que modificó diversas normas y usos legales «después de la destrucción del templo»[56]. Parece que residió principalmente en Yavné[57], pero

---

[53] Cf. en general Šeq. 1,4; R.H. 2,8-9; 4,1-2; Ket. 4,6; San. 11,4; Edu. 2,4; Abot 4,4; Bek. 4,5; 6,8; Kel. 5,4; Par. 7,6.

[54] R.H. 1,6; Taa. 3,9; B.M. 4,3; Yad. 4,3; Jerónimo, *Com. in Habac.* 2,17 (CCL LXXVI A, 610); A. Neusner, *Géographie du Talmud* (1868) 76-80; E. Neumann, *Lydda*, en JE VIII, 227-28; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (1931) 159-62; Abel, *Géog. Pal.* II, 370; D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957) 135-36; Avi-Yonah, *The Holy Land*, 156-59; *Gazetteer*, 75.

[55] Cf. H. Graetz, *Geschichte der Juden* IV, 10ss; Derenbourg, *Essai*, 266-67, 276-88, 302-18; W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 22-42; *Johanan b. Zkkai*, en JE VII, 214-17; A. Buchler, *Synedrion* (1902) 139-44; D. Chwolson, *Beitrage zur Entwicklungsgeschichte des Judenthums* (²1908) 17-19; V. Aptowitzer, *Besprechungen:* MGWJ 52 (1908) 744-45; Moore, *Judaism* I, 83-86; G. Alon, *Nesi'uto shel R. Yoḥanan b. Zakkai*, en *MeḥKarim* I (1958) 253-73; *Halikhato shel Rabban Yohanan ben Zakkai l^e-Yavneh*, en *ibid.*, 219-52; J. Neusner, *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai* (1962, ²1970); *Development of a Legend. Studies on the Traditions concerning Yohanan ben Zakkai* (1970); *The Traditions concerning Yohanan ben Zakkai: Reconsiderations:* JJS 24 (1973) 65-73; A. J. Saldarini, *Johanan ben Zakkai's Escape from Jerusalem:* JSJ 6 (1975) 189-204. La Misná lo menciona en los siguientes pasajes: Šab. 16,7; 22,3; Šeq. 1,4; Sukk. 2,5.12; RH. 4,1.3.4; Ket. 13,1-2; Sot. 5,2.5; 9,9.15; Edu. 8,3.7; Abot 2,8-9 Men. 10,5; Kel. 2,2; 17,16; Yad. 4,3.6. Unicamente como *bn zk'y*, San. 5,2. Sobre referencias en la Tosefta, cf. el índice de la edición de Zuckermandel. Los pasajes de los midrašim tannaíticos, el Talmud, etc., en J. Neusner, *Development*, 15-184. Cf. también G. Alon, *Jews, Judaism and the Classic World* (1977) 269-343.

[56] Sukk. 3,12; R.H. 4,1.3.4; Men. 10,5.

[57] Šeq. 1,4; R.H. 4,1.

también se nombra a Beror Hayil como escenario de sus trabajos[58]. Debió de residir además en Arab (*'rb*), donde le fueron presentadas diversas cuestiones legales para que las resolviera[59]. Una de sus más notorias innovaciones fue la abolición de la ley (Nm 5,12-31) por la que se exigía que una esposa sospechosa de adulterio se sometiera a la prueba de beber el «agua de amargura»[60]. Discutió sobre cuestiones legales con los saduceos[61], hecho que demuestra lo cercano que estuvo de unas condiciones vigentes antes de que fuera destruida Jerusalén, ya que los saduceos desaparecen poco después de la historia. Fue además transmisor de viejas tradiciones que se remontarían al mismo Moisés[62]. La leyenda recoge lo que de él dijo ya Josefo: que predijo la futura elevación de Vespasiano al trono imperial[63]. La Misná nombra a cinco de sus discípulos: R. Eliezer b. Hircano, R. Yošúa b. Ḥananya, R. Yosé el Sacerdote, R. Simeón b. Natanael y R. Eleazar b. Arak[64]. Los más conocidos y prestigiosos de ellos son R. Eliezer y R. Yošúa.

---

[58] bSan. 32b; tMaas. 2,1 (cf. jDemai 23b; jMaas. 49d); Derenbourg, 307. Este autor sugiere que Yoḥanán b. Zakkay se retiró a Beror Hayil para ceder el mando en Yavné a Gamaliel II; cf. *Histoire*, 306-10. Otros propusieron la conjetura de que Beror Hayil era Yavné. Graetz, MGWJ (1884) 529-33 (= Beror Hayil = «Iamnia intus» de Plinio) y S. Krauss: «Magazin für die Wissenschaft des Judenthums» 20 (1893) 117-22 (*brwr* = φρούριον = ejército; en consecuencia, Beror Hayil = «distrito militar», con lo que se quería decir Yavné). Cf. J. Neusner, *A Life of Yoḥanan ben Zakkai* (^{2}1970) 225-26.

[59] Šab. 16,17; 22,3. Arab es una ciudad de Galilea no lejos de Séforis; cf. Derenbourg, *Essai*, 318, n. 3; Eusebio, *Onomasticon* (ed. Klostermann, 16): ἔστι δὲ καὶ κώμη καλουμένη Ἀραβὰ ἐν ὁρίοις Διοκαισαρείας καὶ ἀπὸ τριῶν σημείων Σκυθοπόλεως ἄλλη πρὸς δυσμάς. Cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 248; M. Avi-Yonah, *The Holy Land* (1966) 97; G. Vermes, *Hanina ben Dosa:* JJS 24 (1973) 58 = PBJS 206-7; cf. Schalit, *Namenwörterbuch*, s.v. *Gabara*.

[60] Sot. 9,9. En el Talmud se enumeran además otros nueve decretos (*tqnwt*) que le son debidos: bR.H. 31b; bSot. 40b; Derenbourg, 304s; cf. también S. Zeitlin, *The Takkanot of Rabban Yoḥanan ben Zakkai:* JQR 54 (1964) 288-310; J. Neusner, *A Life* (^{2}1970) 203-10; *Development of a Legend*, 206-9.

[61] Yad. 4,6.

[62] Edu. 8,7; Yad. 4,3. Cf. pp. 448-449, n. 4, *supra*.

[63] Lam. R. sobre Lam 1,5; Derenbourg, 282s. Cf. vol. I, p. 631, n. 41.

[64] Abot 2,8-9. Según bBer. 34b, Hanina ben Dosa, el taumaturgo galileo, fue otro de los discípulos de Yoḥanán ben Zakkay. Cf. G. Vermes, *Hanina ben Dosa:* JJS 23 (1972) 28-50; 24 (1973) 51-64 =

Un estudioso aproximadamente contemporáneo de Rabbán Yoḥanán b. Zakkay fue R. Ṣadoq[65] (o Ṣadduq, como debería pronunciarse). Pero se asocia con Gamaliel II, Yošúa y Eliezer. Su nombre, de hecho, aparece frecuentemente relacionado con el de los otros en la Misná[66], si bien algunos de esos pasajes aluden probablemente a otro R. Ṣadoq posterior[67].

Las primeras décadas posteriores a la destrucción del templo conocieron también la aparición de otro destacado estudioso de la Torá, R. Ḥanina, el «capitán de los sacerdotes» *(sgn hkhnym)*[68]. Refiere lo que su padre hizo en el templo, y que él mismo vio[69]; en la Misná aparece casi en calidad de informador sobre los detalles del culto sacerdotal[70]. Como destacado sacerdote, se caracteriza por su demanda de oraciones en favor de las autoridades imperiales[71].

A la misma generación pertenece también R. Eliezer ben Yaqob[72]. En efecto, es muy probable que fuera distinto de él otro sabio del mismo nombre que vivió no mucho después de la des-

PBJS 178-214. En los manuscritos y ediciones, la inicial R. = rabbí, mientras que el título de Rabbán suele escribirse completo.

[65] Cf. Derenbourg, 242-44; Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I[2], 43-46; JE XII, 629-30; *Enc. Jud.* 16, cols. 915-16. En la Misná: Ter. 10,9; Pes. 7,2; Sukk. 2,5; Ned. 9,1; Edu. 3,8; 7,1-4; Abot 4,5; Bek. 1,6; Kel. 12,4-5; Miq. 5,5. Sobre Šab. 20,2; 24,5, cf. n. 67, *infra.* Sobre referencias de la Tosefta, cf. el índice de la edición de Zuckermandel. La pronunciación Sadduk es de acuerdo con el códice parcialmente puntuado de Rossi 138. Cf. Σαδδούκ en los LXX de Ezequiel, Esdras y Nehemías. Cf. también el aparato crítico de *Ant.*, XVIII,1,1 (4). Cf. J. Lightstone, *Sadoq the Yavnean, en* W. S. Green (ed.), *op. cit.* (p. 359, n. 7) 49-147.

[66] Con Gamaliel II, Pes. 7,2; con Yošúa, Edu. 7,1 = Bek. 1,6; con Eliezer Ned. 9,1.

[67] Así Šab. 20,2; 24,5. Cf. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I[2], 50. Si se reconoce la existencia del segundo Ṣadoq, se plantea lógicamente la cuestión de qué pasajes puedan corresponderle.

[68] Cf. Derenbourg, 368-70; Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I[2], 51-53; Moore, *Judaism* II, 114-15; S. W. Baron, *The Jewish Community* III, 28; *Enc. Jud.* 7, cols. 1266-67. Según las mejores autoridades, el nombre no es Hanina, sino Ḥananya. Cf. Marti-Beer, *Abot,* 62 y el aparato crítico a 3,2, en p. 190. Sobre el oficio de un *sgn* sacerdotal, cf. pp. 368-370, *supra.*

[69] Zeb. 9,3; 12,4.

[70] Cf. en general Pes. 1,6; Šeq. 4,4; 6,1; Edu. 2,1-3; Abot 3,2; Zeb. 9,3; 12,4; Men. 10,1; Neg. 1,4; Par. 3,1.

[71] Abot. 3,2.

[72] Derenbourg, 374-375; Bacher, *Agada der Tannaiten* I[2], 62-67;

trucción del templo. Este R. Eliezer ben Yaqob más reciente aparece citado con frecuencia en la Misná[73]. Su tío sirvió como levita en el templo[74] y él mismo es citado como fuente de la descripción del templo recogida en el tratado Middot[75]; una tradición posterior le atribuye incluso la composición de todo este tratado[76]. No es posible diferenciar los pasajes relacionados con el viejo y el nuevo R. Eliezer ben Yaqob. Quizá haya que atribuir las noticias relacionadas con el culto al más joven de los dos[77].

Rabbán Gamaliel II, hijo de Simeón y nieto de Gamaliel I, el más célebre de los estudiosos de la Torá en el paso de un siglo a otro (*ca.* 90-110 d.C.)[78], vivió pocas décadas después que R. Yoḥanán ben Zakkay. La academia de Yavné, de la que él era director, fue reconocida en sus tiempos como la suprema autoridad en Israel[79]. Los más eminentes sabios se reunían allí en torno a él; en aquel respetado círculo, el juicio de Gamaliel era definitivo[80]. Entre los sabios más directamente relacionados con Gamaliel II, los que más destacaban eran su contemporáneo R. Yo-

---

Finkelstein, *The Pharisees* (³1962) 731-34; JE V, 115-6; Strack, 110; *Enc. Jud.* 6, col. 624.

[73] Así también Derenbourg, 375, n. 3 y Bacher, p. 62. Eliezer ben Yaqob el joven fue contemporáneo de R. Simeón b. Yoḥay, hacia el año 150 d.C. (Par. 9,2) y habla en nombre de Ḥananya b. Ḥakinay, que a su vez se hace eco de R. Aqiba; cf. Kil. 4,8; Neg. 1,2; tToh. 11,3.

[74] Mid. 1,2.

[75] Mid. 1,2,9; 2,5.6; 5,4. Cf. Šeq. 6,3.

[76] bYom. 16a; Derenbourg, 374, n. 1.

[77] Por ejemplo, datos sobre el matrimonio de los sacerdotes (Bik. 1,5; Qid. 4,7); el rito sacrificial (Men. 5,6; 9,3; Tam. 5,2); los primogénitos del ganado (Bek. 3,1); los cantores sagrados (Arak. 2,6); los sacrificios de los prosélitos (Ker. 2,1).

[78] H. Graetz, *Geschichte der Juden* IV, 30ss; 423ss; Derenbourg, 306-13, 319-46; Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 73-95; JE V, 650-52; B. Z. Bokser, *Pharisaic Judaism in Transition* (1935) 23ss; Moore, *Judaism* I, 86-92; Alon, *Toledot* I, 71-192; A. Guttmann, *Rabbinic Judaism in the Making* (1970) 200-21; *Enc. Jud.* 7, cols. 296-98. La cronología parte del dato de que su contemporáneo más joven, Aqiba, intervino en la guerra de Bar Kokba.

[79] R.H. 2,8-9; Kel. 5,4. Cf. Derenbourg, 319-22; Graetz, *Geschichte* II, 330ss; *Enc. Jud.* 9, cols. 1176-78. Gamaliel aparece una vez en Kefar-Othnai, pero quizá estuvo allí sólo temporalmente (Git. 1,5).

[80] Así, una vez fue necesario determinar, en ausencia de Gamaliel, si un año debía ser considerado intercalar; se hizo así, pero con la

šúa y el joven R. Aqiba[81]. No parece que Gamaliel estuviera en contacto con el también famoso y contemporáneo suyo R. Eliezer ben Hircano. En cualquier caso, la Misná no contiene indicio alguno de tal relación; por el contrario, una tradición posterior refiere que R. Eliezer fue excomulgado por Gamaliel (cf. *infra*). Gamaliel hizo un viaje por mar a Roma en compañía de Yošúa, Aqiba y el también famoso Eleazar ben Azarya; este suceso alcanzó cierta notoriedad en la literatura rabínica[82].

Se dice que Gamaliel fue removido en cierta ocasión de su cargo como presidente de los setenta y dos ancianos a causa de su comportamiento autocrático, y que fue reemplazo por R. Eleazar ben Azarya[83]. Pero Eleazar, acosado por los remordimientos, renunció voluntariamente al cargo y Gamaliel fue repuesto en el mismo rápidamente. La promoción de Eleazar por los setenta y dos ancianos al cargo de director de la escuela está atestiguada en la Misná[84].

En sus sentencias legales, Gamaliel siguió la escuela de Hillel; como excepción se indica que en tres puntos estuvieron sus decisiones de acuerdo con la escuela de Šammay[85]. En general, sus rasgos característicos son una mezcla de rigor legal[86], cierta mundanidad e incluso una mentalidad abierta[87].

---

salvedad de que Gamaliel debería dar luego su aprobación (Edu. 7,7). Cf. también, sobre la autoridad de Gamaliel, la fórmula «Rabbán Gamaliel y los ancianos» (M. Š. 9; Šab. 16,8; Erub. 10,10).

[81] Sobre las relaciones entre Gamaliel, Yehošúa y Aqiba, cf. en especial M.Š. 5,9; Erub. 4,1; R.H. 2,8-9; M.Š. 2,7; Sukk. 3,9; Ker. 3,7-9; Neg. 7,4. Entre Gamaliel y Yošúa, Yad. 4,4. Entre Gamaliel y Aqiba, R.H. 1,6; Yeb. 16,7.

[82] Erub. 4,1-2; M.Š. 5,9; Šab. 16,8. Derenbourg, 334-40; Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 79-82. J. Goldin, *The Period of the Talmud*, en Finkelstein (ed.), *The Jews*, 150ss; Guttmann, *Rabbinic Judaism*, 218-19; M. D. Herr, «Script. Hier.» 22 (1971) 123-50.

[83] jBer. 1cd; bBer. 27b; Graetz, *Geschichte der Juden* IV,35ss; Derenbourg, 327-29; R. Goldenberg, *The Deposition of Rabban Gamaliel II: an Examination of the Sources:* JJS 23 (1972) 167-90. Sobre si Eleazar llevó el título de *nasi* o de *abbet din*, cf. H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (1961) 119-20.

[84] Zeb. 1,3; Yad. 3,5; 4,2.

[85] Bes. 2,6; Edu. 3,10.

[86] Ber. 2,5-6. Cf. Ginzberg, *A Commentary on the Palestinian Talmud* I (1941) 159-60.

[87] Además del viaje a Roma, cf. sus relaciones con el gobernador *(hēgemōn) de Siria* (Edu. *7,7);* sobre ἡγεμών como un término común

Los dos contemporáneos de Gamaliel más famosos fueron R. Yošúa ben Ḥananya y R. Eliezer ben Hircano, ambos discípulos de Yoḥanán ben Zakkay[88]. Ambos aparecen frecuentemente disputando sobre cuestiones legales entre sí y también con el joven Aqiba como partícipe[89]. Unicamente Yošúa parece haber estado en contacto con Gamaliel. La explicación, según una tradición posterior, sería que Gamaliel excomulgó a Eliezer[90].

R. Yošúa era de ascendencia levítica[91]. Afable y condescendiente por naturaleza, no tuvo inconveniente en subordinarse al rígido Gamaliel[92]. «Cuando murió R. Yošúa, la bondad se extinguió en el mundo»[93]. Su lema fue: «La envidia, el mal deseo y el odio a la humanidad arrojan a un hombre fuera del mundo»[94].

Se dice que el escenario de los trabajos de R. Yošúa fue Peki'in o Beki'in[95], pero, habida cuenta de sus estrechas relaciones con Gamaliel, es probable que viviera también, al menos a

en griego para designar al «gobernador», cf. H. J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions* (1974) 52; sobre su visita al baño de Afrodita en Acco, a pesar de que había allí una estatua de la diosa, cf. A.Z., 3,4. Cf. Mantel, *Studies*, 23; G. Vermes, CHB. I,217 = PBJS 77.

88 Abot 2,7. Cf. Edu. 8,7; Yad. 4,3.

89 Sobre las relaciones entre Yošúa, Eliezer y Aqiba, cf. en especial Pes. 6,2; Yeb. 8,4; Ned. 10,6; Naz. 7,4; Edu. 2,7. Entre Yošúa y Eliezer, Pes. 9,6; San. 7,11. Entre Eliezer y Aqiba, Pea. 7,7; Ker. 3,10; Šeb. 8,9-10.

90 jM.Q. 81d; bB.M. 59b. Graetz, *Geschichte der Juden* IV, 47; Derenbourg, 324-25; J. Bassfreund, MGWJ 42 (1898) 49-57; Moore, *Judaism* II, 250; J. Neusner, *Eliezer ben Hyrcanus-The Tradition and the Man* I, 423-24; II, 350.

91 Así se deduce claramente de M.Š. 5,9. Cf. sobre Yošúa en general, Graetz, *Geschichte der Juden* IV, 50ss, 426ss; Derenbourg, 319-46, 416-19; Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I^2, 123-27; JE VII, 290-92; Strack, 111; S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine* (^{2}1965)16-19; *Enc. Jud.* 10, cols. 279-81.

92 R.H. 2,8-9. Derenbourg, 325-27; Guttmann, *Rabbinic Judaism*, 169-70.

93 Sot. 9,15. Los pasajes paralelos de la Tosefta y el Talmud expresan de distintas maneras la idea de que, una vez muerto R. Yehošúa, dejó de existir «el buen consejo»; cf. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I^2, 156.

94 Abot. 2,11.

95 *Pqy'yn* bSan. 32b; tSot. 7,9. *Bqy'yn;* jHag. 75d. Derenbourg, 307. Se encuentra entre Lida y Yavné; cf. en especial jHag. 75; También bHag. 3a. Neubauer, *La géographie du Talmud*, 81; cf. M. Avi-Yonah, *Carta's Atlas of the Period of the Second Temple, The Mishnah and the Talmud* (1966) n.° 116, en p. 77.

temporadas, en Yavné. Se dice de él, entre otras cosas, que mantuvo varias conversaciones con el emperador Adriano sobre asuntos religiosos[96].

En contraste con el condescendiente Yošúa, R. Eliezer era un terco e inflexible, rigurosamente apegado a la tradición que, debido a su memoria tenaz y amplísima erudición, dominaba como nadie[97]. Su maestro Yoḥanán ben Zakkay se enorgullecía de él porque era como una cisterna bien revocada, que no deja perder ni una gota[98]. Era imposible moverle con argumentos o ejemplos de lo que él reconociera como tradición. De ahí sus tensas relaciones con Gamaliel, a pesar de que, según dice, era cuñado suyo[99]. Vivía en Lida[100]. La versión de que se inclinaba al cristianismo o que incluso era criptocristiano se basa en una leyenda que, de hecho, probaría lo contrario. En efecto, según esta leyenda, R. Eliezer fue llevado en cierta ocasión ante un tribunal gentil y consideró este hecho como justo castigo de Dios por haberse mostrado complacido con la aguda solución a una cuestión legal que le fue comunicada por un judeo-cristiano, Yaqob de Kefar Sekanya, como debida a Jesús[101].

Al lado de estos estudiosos ocupó un puesto honorable Rabbán Eleazar ben Azarya[102], un rico y honorable sacerdote cuya as-

---

[96] Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 170-73.

[97] Cf. Graetz, *Geschichte der Juden* IV, 43ss, 425s; Derenbourg, 319-46, 366-68; Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 96-155; JE V, 113-15; Strack, 111; A. Guttmann, *Eliezer b. Hyrcanus-a Shammaite*, en *I. Goldziher Memorial Volume* (1948-58) 100-10; M. Aberbach, *Did Rabban Gamaliel impose the Ban on Eliezer b. Hyrcanus?:* JQR 54 (1964) 201-7; *Enc. Jud.* 6, cols. 619-23; J. Neusner, *Eliezer ben Hyrcanus* I, 395-97; II, 294-307, 343-47.

[98] Abot 2,8.

[99] bŠab. 116a.

[100] Yad. 4,3; bSan. 32b.

[101] La leyenda aparece en varias recensiones: tHull. 2,24 (ed. Zuckermandel, 503); bA.Z. 16b; Eccl. R. 1,8; cf. T. R. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash* (1903) 137-45, 412-13. En Abodah Zarah se dice que el judeo-cristiano es discípulo de *yšw hnwṣry;* en Midras Rabbá, de *yšw bn pndr'*; en la Tosefta, de *yšw bn pnṭyry*. Cf. en general Graetz, IV, 47-48; Derenbourg, 357-60; Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 107-8; A. Schlatter, *Die Kirche Jerusalems vom. J. 70-130* (1898) 11-14; H. L. Strack, *Jesus die Haretiker und die Christen nach altesten judischen Angaben* (1910) 23; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (1949) 24; M. Simon, *Verus Israel* (²1964) 219-20; Neusner, *Eliezer ben Hyrcanus* II, 330-34, 365-67.

[102] Cf. Derenbourg, 327-30; Graetz, IV (⁴1908) 35; Bacher, *Die*

cendencia se remontaba a Esdras[103]. Tanta era su fortuna que, cuando murió, se dijo que entre los sabios ya no había riquezas[104]. Ya se ha hablado de sus relaciones con Gamaliel, Yošúa y Aqiba, del viaje que juntos hicieron a Roma y de cómo renunció voluntariamente al cargo de presidente de los setenta y dos ancianos cuando éstos le promovieron al mismo. Sólo por estos datos queda claro que actuó en Yavné, hecho que además está atestiguado por otros conductos[105]. También mantuvo contactos personales con R. Yišmael y R. Tarfón, contemporáneos de Aqiba[106].

Otro contemporáneo de Gamaliel y Yošúa fue R. Dosa ben Arquinos (o Harkinas)[107]. De él se cuenta en especial que indujo a Yošúa a someterse a Gamaliel[108].

Entre los últimos sabios de esta generación se cuenta también R. Eleazar ben Ṣadoq, hijo del R. Ṣadoq ya mencionado[109]. Al igual que su padre, estuvo muy apegado a Gamaliel, a sus decisiones y a las costumbres legales de su casa[110].

Agada der Tannaiten I², 212-32; JE V, 978; Strack, 111; Moore, *Judaism* I, 86ss; *Enc. Jud.* 6, cols. 586-87; T. Zahavy, *The traditions of Eleazar ben Azariah* (1977). Según las mejores autoridades, el nombre no se lee Eliezer, sino Eleazar (en el Cód. de Rossi 138 y en el manuscrito de Cambridge, habitualmente *l'zr*). La segunda es la forma que prevalece en el arameo galileo y tiene un eco en el griego Λάζαρος, Lc 16,20ss; Jn 11,1ss; Josefo, *Bello*, V,13,7, (567). Cf. también Λαζε y Λαζαρ en M. Schwabe-B. Lifshitz, *Beth She'arim* II: *the Greek Inscriptions* (1967) 34, 73; cf. G. Vermes, *Jesus the Jew*, 190-91, 261; *The Present Stafe of the Son of Man Debate:* JJS 29 (1978) 128-29.

103 Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 212. Que era sacerdote se deduce de M.Š. 5,9.

104 Sot. 9,15.

105 Ket. 4,6. Algunos aforismos de Eleazar en Abot 3,17.

106 Sobre una disputa entre él, Tarfón, Yišmael y Yošúa, cf. Yad. 4,3. Entre Eleazar y Yišmael, también tBer. 1,6. Entre Eleazar y Aqiba, tBer. 4,12; tŠab. 3,3.

107 Cf. Derenbourg, 368-69; *Enc. Jud.* 6, col. 178.

108 R. H. 2,8-9. Cf. Erub. 3,9; Ket. 13,1-2; Edu. 3,1-6; Abot 3,10; Hull. 11,2; Oho. 3,1; Neg. 1,4.

109 Cf. Derenbourg, 342-44; Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 46-50; JE V, 120; *Enc. Jud.* 6, cols. 600-1. Como en el caso de R. Ṣadoq, hubo probablemente dos estudiosos que llevaron el nombre de Eleazar ben Ṣadoq, uno más viejo que el otro. Cf. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 49-50; cf., sin embargo, Derenbourg, 262, n. 2; 344, n. 4. El más joven habla en nombre de R. Meír (Kil. 7,2), por lo que no puede ser sino de la segunda mitad del siglo II.

110 tHall. 2,5; tŠab. 1,22; tY. Tob 1,22; 2,13; tQid. 1,11.

Entre los estudiosos de este período aparece R. Yišmael como una personalidad independiente[111]. Cierto que se encuentra ocasionalmente en Yavné[112] y que estuvo en relaciones con algunos de sus contemporáneos famosos, como Yošúa, Eleazar b. Azarya, Tarfón y Aqiba[113], pero habitualmente residió en la Palestina meridional, en una aldea fronteriza con Edom llamada Kefar-ʿAziz, donde en cierta ocasión le visitó Yošúa[114]. En cuanto a la edad, parece que estaba más cerca de Tarfón y Aqiba que de Yošúa, pues hace preguntas a éste y camina «detrás de él», como un discípulo, mientras que con Tarfón y Aquiba se relaciona en pie de igualdad[115]. Sería realmente interesante que, según afirma una tradición, su padre hubiera ocupado el cargo de sumo sacerdote. Pero el hecho es dudoso, si bien es verosímil que fuera de ascendencia sacerdotal[116].

Yišmael representa en la historia de la halaká una tendencia peculiar en cuanto que contrasta con la exégesis arbitraria y artificial de Aqiba, pues se atiene —hablando muy relativamente, por supuesto— al sentido más obvio y literal de la Escritura: «La Torá habla el lenguaje de los hombres»[117]. A él se le atribuye la

[111] Cf. Graetz, *Geschichte der Juden* IV, 60ss, 427ss; Derenbourg, 386-95; Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 232-63; M. Petuchowski, *Der Tanna R. Ismael* (1894); JE V, 648-50; Strack, 112; S. Zeitlin, JQR 36 (1945-46) 1-11; S. Safrai, *Enc. Jud.* 9, cols. 83-86; G. G. Porton, *The Traditions of Rabbi Ishmael* I-II (1976-77). Sobre la escuela de Yišmael, D. Hoffmann, *Zur Einleitung in die halachischen Midrashim* (1877) 5ss.

[112] Edu. 2,4.

[113] Yošúa y Yišmael: Kill. 6,4; A.Z. 2,5; tPar. 10,3. Aqiba y Yišmael: Edu. 2,6; Miq. 7,1. Sobre una disputa entre Tarfón, Eleazar ben Azarya, Yišmael y Yošúa, cf. Yad. 4,3. De Kil. 6,4; tBek. 2,12 se desprende que Yošúa y Yišmael no vivieron en el mismo lugar. Lo mismo puede decirse acerca de Aqiba sobre la base de Erub. 1,2; tZab. 1,8 (los discípulos de Yišmael informan a Aqiba acerca de la doctrina de su maestro).

[114] En la frontera con Edom, Ket. 5,8; en Kefar-ʿAziz, Kil. 6,4. Sobre esta localidad, cf. Conder y Kitchener, *The Survey of Western Palestine* III, 315, 348-50; Abel, *Géog. Pal.* II, 288; Avi-Yonah, *Gazetteer*, 71. Miq. 7,1 recoge la noticia de que gentes de Madaba, la conocida ciudad maobita, informan sobre la enseñanza de Yišmael; el dato indicaría una actividad en Perea.

[115] Cf. los pasajes citados en n. 113; Yošúa, cf. especialmente A.Z. 2,5; tPar. 10,3. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 232-33.

[116] bKet. 105b; bHull. 49a; tHall. 1,10. Cf. Derenbourg, 287s; Finkelstein, *The Pharisees*, 181-82.

[117] Sifra a Nm 1,12 (ed. Horovitz, 121). Cf. Bacher, *Die Agada der*

formulación de las treinta middot, o normas exegéticas, para la exégesis halákica[118]. También una gran parte, cuando no la totalidad de los materiales exegéticos contenidos en dos de los más antiguos midrašim (Mekilta sobre Exodo y Sifre sobre Números y Deuteronomio) deriva de él mismo y de su escuela[119].

Según la leyenda, Yišmael, como tantos otros rabinos de su tiempo, murió mártir en la guerra de los años 132-135 d.C.[120].

Entre los estudiosos que estuvieron en contacto con Gamaliel, Yošúa y Eliezer, pero con los que mantuvo una relación más bien como discípulo, es con mucho el más famoso R. Aqiba ben Yosef[121]. Floreció hacia los años 110-135 d.C. Sus relaciones con Gamaliel, Yošúa y Eliezer ya han sido expuestas (cf. notas 80, 81 y 88, *supra)*. Los superó a todos en fama e influencia. Ninguno atrajo tantos discípulos[122] ni ha sido tan ensalzado por la tradición. Pero en su caso resulta casi imposible distinguir los hechos históricos de la ficción. Ni siquiera se conoce con seguridad el escenario de sus actividades. Según la Misná, parece que fue Lida[123]; en el Talmud se habla de Bene Berak[124]. Las sentencias que de él se han transmitido reflejan no sólo su característico

Tannaiten I², 242s. Sobre la exégesis sencilla del período tannaíta en general, cf. E. von Dobschütz, *Die einfache Bibelexegese der Tannaim* (1893); J. Weingreen, *The Rabbinic Approach to the Study of the OT:* BJRL 34 (1951-52) 166-90; R. Loewe, *The «Plain» Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis,* en *Papers of the Institute of Jewish Studies, London* I (1964) 140-85; G. Vermes, CHB I, 203-20 = PBJS 63-80.

118 Cf. p. 453, *supra.* cf. Derenbourg, 389-91; Moore, *Judaism* I, 88-89.

119 Cf. Bacher, *Agada der Tannaiten* I², 235. Sobre Mekilta y Sifre, cf. vol. I, 129-131 y la bibliografía citada en n. 111.

120 Graetz IV, 175; Derenbourg, 436; cf. vol. I, p. 703.

121 Cf. Graetz, *Geschichte der Juden* IV, 53ss, 427ss; Derenbourg, 329-31, 395-401; Bacher, *Agada der Tannaiten* I², 263-342; L. Ginzberg, *Akiba,* en JE I, 304-10; A. Schlatter, *Geschichte Israels* (²1906) 284-89; Strack, 112-13; L. Finkelstein, *Akiba, Scholar, Saint, and Martyr* (1936, ²1962); *Enc. Jud.* 2, cols. 488-92.

122 Derenbourg, 395-96.

123 R.H. 1,6.

124 bSan. 32b; Derenbourg, 307, 395. Cf. también bSan. 96b; bGit. 57b; A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* 82. *Bny brk* aparece también en Jos 19,45. Eusebio, *Onomast.* (ed. Klostermann) 54, s.v. Βαρακαί, la sitúa erróneamente en la tribu de Asdod. Cf. Abel, *Géog. Pal.* II, 263-64.

punto de vista legalmente estricto, sino su preocupación por las cuestiones doctrinales y filosóficas[125]. Al igual que los antiguos zelotas, combinaba el celo religioso con el patriotismo. En consecuencia acogió como Mesías al héroe revolucionario Bar Kokba[126] y se dice que sufrió el martirio por la causa nacional[127].

El método exegético de R. Aqiba se encaminaba a aportar pruebas escriturísticas a todos los usos judíos. El humor talmúdico subraya lo artificial de sus procedimientos en la siguiente anécdota: «Cuando Moisés subió al cielo, encontró al Santo, bendito sea, sentado y poniendo pequeñas coronas a las letras (de la Torá). Asombrado por ello, Moisés preguntó qué estaba haciendo Dios, y se le dijo: Pasadas muchas generaciones llegará un hombre llamado Aqiba ben Yosef que hará derivar montones y montones de normas halákicas de estos adornos»[128].

Para lograr el fin que se propuso, partió del principio de que ni una sola palabra del texto es superflua; los más pequeños y al parecer innecesarios elementos contienen importantes verdades[129]. Pero más valiosa que esta habilidad exegética y de verdadera importancia para la historia del derecho judío fue la codificación llevada a cabo por vez primera en tiempos de Aqiba y probablemente bajo su dirección de la halaká anteriormente transmitida, en su mayor parte por tradición oral. Las distintas materias legales fueron ordenadas conforme a sus temas y se recogió también la legislación vigente en el momento junto con

---

[125] Las sentencias: Abot 3,13-16. Entre ellas, 3,15, está *hkl ṣpwy whršwt ntwnh*. «Todo está previsto (por Dios), pero se concede libertad (al hombre).»

[126] Cf. vol. I, p. 692, n. 38.

[127] Graetz IV, 176-77; Derenbourg, 436; Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 265; cf. vol. I, p. 703.

[128] bMen. 29b. Cf. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 263-64; D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila* (1963) 3-15.

[129] Así, por ejemplo, se dice que la partícula *'t* indica que, aparte del objeto mencionado, se alude a algo más. En el relato de la creación se usa *'t hšmym* porque se incluyen también al sol, la luna y las estrellas; Gn R., 1,14 (ed. Theodor, 12). Cf. Derenbourg, 397; Barthélemy, *op. cit.*, 10-15. El prosélito Aquila trató de hacer justicia a este principio exegético en su versión griega traduciendo Gn 1,1 por σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν. Jerónimo, *Epist. 57 ad Pammachium*, 11,3 ridiculiza esta construcción *quod graeca et latina lingua omnino non recipit*. Sobre Aquila como discípulo de Aqiba, cf. también Jerónimo, *Comment, in Esaiam*, 8,11ss (CCL LXXIII, 116) «Akibas quem magistrum Aquilae proselyti autumant». Graetz, *Geschichte der Juden* IV, 437; cf. en especial Barthélemy, *op. cit.*, 15-21.

todas las opiniones discrepantes de los más eminentes estudiosos. Esta obra forma la base de la Misná de R. Yehudá ha-Nasí[130].

Contemporáneo de Aqiba fue R. Tarfón, un estudioso de estirpe sacerdotal del que se dice que tomaba muy en serio sus deberes y privilegios hereditarios, en la medida en que ello era posible después de la destrucción del templo[131]. Vivió en Lida[132] y se relacionó principalmente con Aqiba[133], aunque también participó en una discusión con Eleazar ben Azarya, Yišmael y Yošúa[134]. La tradición posterior lo presenta, al igual que a casi todos los estudiosos de la Torá contemporáneos suyos, como mártir durante la guerra de Bar Kokba[135]. Pero como esta historia posee exactamente el mismo valor que la tradición cristiana que hace mártires a todos los apóstoles, quizá se identifique con el Trifón al que conoció Justino y que decía haber huido de Palestina a causa de la guerra. Pero tal cosa no es en modo alguno verosímil[136]. Adoptó una postura rígida frente a todos los herejes ju-

[130] Del contenido de nuestra Misná se deduce casi con certeza que le subyace otra obra anterior de tiempos de Aqiba. Que esta obra fuera compuesta por el mismo Aqiba puede aceptarse también como probable a partir de la tradición rabínica (San. 3,4; bSan. 86a) y por el testimonio de Epifanio, *Haer.*, XXXIII, 9 (ed. Holl I, 45a). Cf. además vol. I, p. 112. Cf. también Derenbourg, 399-401; Strack, 221, 249; Danby, *The Mishnah* (1933) XXI; C. Primus, *Aqiva's Contribution to the Law of Zera'im* (1977).

[131] Cf. en general Derenbourg, 376-83; Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 342-52; JE XII, 56-57; Strack, 113; J. Neusner, *A Life of Rabbi Tarfon ca. 50-130 C.E.:* «Judaica» 17 (1961); *Enc. Jud.* 15, cols. 810-11.

[132] B.M. 4,3 Taa, 3,9.

[133] Ter. 4,5; 9,2; Naz. 6,6; Bek. 4,4; Ker. 5,2-3; tMiq. 1,19; 7,11.

[134] Yad. 4,3.

[135] Graetz IV, 179; Derenbourg, 436; también vol. I, p. 704, n. 81. Cf. también L. Finkelstein, *The Ten Martyrs*, en *Essays and Studies in Memory of Linda Miller* (1938) 29-55; *Enc. Jud.* 15, cols. 1006-8.

[136] Justino, *Dialogus cum Tryphone,* c. 1: εἰμὶ δὲ Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς, φυγὼν τὸν νῦν γενόμενον πόλεμον, ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Κορίνθῳ τὰ πολλὰ διάγων. Los nombres *ṭrpwn* y Τρύφων son idénticos, ya que no es posible probar que el primero sea un nombre genuinamente semítico, aunque ello fuera posible por la forma. La época también concuerda exactamente. Sin embargo, a pesar de que Trifón está raras veces atestiguado en las fuentes judías, resultaría muy aventurado sacar la conclusión de que a mediados del siglo II d.C. sólo había un rabino conocido por este nombre. Cf. Strack, 309, n. 44. Argumentos convincentes en contra de la identificación en L. W. Barnard, *Justin Martyr, His Life and Thought* (1967) 24-25.

díos y afirmaba que sus rollos bíblicos y sus libros religiosos no deberían ser salvados del fuego en día de sábado a pesar de que contuvieran el tetragrámmaton divino. También afirmaba que un judío podía refugiarse en un templo pagano, pero que le estaba vedado acogerse a la casa de un hereje en busca de protección[137].

Aparte de R. Tarfón, hemos de mencionar entre los contemporáneos de Aqiba a R. Yoḥanán ben Nuri, que vivió todavía en tiempos de Gamaliel II, Yošúa y Eliezer, pero que es mencionado más frecuentemente en relación con Aqiba[138]; R. Simeón ben Azzay o simplemente Ben Azzay, especialmente famoso por su asiduidad incansable en el estudio[139]; R. Yoḥanán ben Beroqa, que se relacionó con Yošúa y Yoḥanán ben Nuri[140]; R. Yosé el Galileo, que aparece como contemporáneo de Eleazar

---

[137] bSab. 116a; jŠab. 15c; Derenbourg, 379s; Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 351. Cf. en especial K. G. Kuhn, *Gilionim und Sifre minim*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für J. Jeremias* (1960) 24-61. *Glywn* significa el margen de un rollo (*ibid.*, 31-32). El término fue utilizado más tarde como un juego de palabras anticristiano a propósito del griego εὐαγγέλιον. bŠab. 116a: «La escuela de R. Meír los llamaba (= a los gilyonim) *'wn glywn;* la escuela de OR. Yoḥanán, *'wn glywn*». Cf. también la anécdota que sigue inmediatamente en que Imma Šalom, hermana de Rabbán Gamaliel, refuta la argumentación de un filósofo a partir de los *'wn glywn* (bŠab. 116ba). El texto aquí citado no figura en los evangelios. Cf. Kuhn, *art. cit.*, p. 32. Sobre puntos de vista más antiguos, cf. JE V, 668-69; T. R. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash* (1903) 146-57, 413-14. Un epitafio hebreo hallado en Jafa dice: *hd' gbwrt dywdn bryh drby ṭrpwn.* (Esta es la tumba de Yudán hijo de Rabbí Tarfón.) Cf. S. Klein, *Inschriftliches aus Jaffa:* MGWJ 75 (1931) 370; Frey, CIJ II (1952) n.º 892, p. 120.

[138] En tiempos de Gamaliel: R.H. 2,8. En tiempos de Yošúa: tTaa. 2,5. En tiempos de Eliezer: tOrl. 1,8; tKel. 6,3-4. En contacto con Aqiba: R. H. 4,5; Bek. 6,6; Tem. 1,1; Uqs. 3,5; tPes. 1,10. Cf. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 366-68; Strack, 113; JE VII, 113; *Enc. Jud.* 10, cols. 147-48.

[139] Contemporáneo de Aqiba: Šeq. 4,6; Yom. 2,3; Taa. 4,4; B.B. 9,10. De él se dijo: «Después que murió Ben Azzay, dejó de haber estudiantes diligentes» (Sot. 9,15). Algunas de sus sentencias aparecen en Abot, 4,2-3. Cf. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 406-22; Strack, 114; JE II, 672-73; *Enc. Jud.* 4, col. 472. Cf. H. A. Fischel, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy* (1973) 90-97, 161-65.

[140] Con Yošúa: tSot. 7,9. Con Yoḥanán ben Nuri: tTer. 7,14. Cf. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 448-49; JE VII, 210; *Enc. Jud.* 10, col. 143.

ben Azarya, Tarfón y Aqiba[141]; R. Simeón ben Nannos o simplemente Ben Nannos, verosímilmente contemporáneo también de Tarfón y Aqiba[142].

A este mismo período pertenece también Abba Šaúl, que si bien refiere una sentencia de Yoḥanán ben Zakkay y es citado repetidas veces como una autoridad sobre la organización del templo, no puede ser anterior a Aqiba, ya que con frecuencia cita también las sentencias de éste[143]; también hemos de mencionar a R. Yehudá ben Batira, mencionado como contemporáneo de Eliezer por un lado y de R. Meír por otro y que, en consecuencia, debió de florecer entre ambos, es decir, en tiempos de Aqiba[144].

Los hombres de la generación siguiente —R. Yehudá ben Elay, R. Yosé ben Ḥalafta, R. Meír y R. Simeón ben Yoḥay— son mencionados en la Misná con mayor frecuencia que cualquiera de los mencionados anteriormente. Pero sus actividades se desarrollaron a mediados del siglo II y, en consecuencia, quedan fuera de los límites del período que ahora estudiamos.

---

[141] Con los tres: jGit. 9,1 (Derenbourg, 368). Con Aqiba y Tarfón: tMiq. 7,11. También habla en nombre de Yoḥanán ben Nuri: tOrl. 1,8. Cf. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 352-65.

[142] Cf. en especial tMiq. 7,11. Aparece relacionado con Yišmael en B.B. 10,8. Es designado por su nombre completo, Simeón ben Nannos (νάννος = el enano) en Bik. 3,9; Šab. 16,5; Erub. 10,15; B.B. 10,8; Men. 4,3. Como Ben Nannos: Ket. 10,5; Git. 8,10; B.B. 7,3; Šab. 7,5.

[143] Sobre una sentencia de Yoḥanán ben Zakkay: Abot 2,8. Sobre la organización del templo: Mid. 2,5; 5,4; también Men. 8,8; 11,5. Sobre sentencias de Aqiba: tKil. 4,11; tSan. 12,10. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* II, 36-39; Strack, 116; JE XI, 78; *Enc. Jud.* 2, col. 40.

[144] Contemporáneo de Eliezer: Neg. 9,3; 11,7. Contemporáneo de Meír: tNaz. 5,1. Cf. también, para la cronología, Pea. 3,6; Pes. 3,3; Edu. 8,3; Kel. 2,4; Oho. 11,7; tYeb. 12,11. Cf. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², 374-80; Strack, 114; JE II, 598-99; *Enc. Jud.* 10, col. 343.

§ 26. *FARISEOS Y SADUCEOS*

Bibliografía

A. Geiger, *Urschrift und Ubersetzungen der Bibel* (1857) 101-58.

A. Geiger, *Sadduzaer und Pharisaer:* JZWL 2 (1863) 11-54.

J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (1867) 75-78, 119-44, 452-56.

J. Wellhausen, *Die Pharisaer und Sadducaer* (1874).

I. Elbogen, *Die Religionsanschauungen der Pharisaer* (1904).

K. Kohler, *Pharisees,* en JE IX, 661-66; *Sadducees,* en JE X, 630-33.

G. Hölscher, *Der Sadduzaismus* (1906).

R. Leszynsky, *Die Sadduzaer* (1912).

I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* I (1917); II (1924).

R. Travers Herford, *The Pharisees* (1924).

G. F. Moore, *Judaism in the First Three Centuries* I (1927) 56-71: aparición de los fariseos.

H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV/1 (1928) 339-52: fariseos y saduceos.

T. W. Manson, *Sadducee and Pharisee: The Origin and Significance of the Names:* BJRL 22 (1938) 144-59.

J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays* (1951) 23-48: *The Sadducees and Pharisees* (1913); 51-83: *A Significant Controversy between the Sadducees and the Pharisees* (1927); 87-159: *The Pharisees and their Teachings* (1929).

S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* II ([2]1952) 35-46: fariseos y saduceos.

E. Bikerman, *La chaîne de la tradition pharisienne:* RB 59 (1952) 44-54.

R. Marcus, *The Pharisees in the Light of Modern Scholarship:* «Journal of Religion» 32 (1952) 153-64.

R. Marcus, *Pharisees, Essenes and Gnostics:* JBL 73 (1954) 155-61.

C. Rabin, *Qumran Studies* (1957): un intento de relacionar la secta de Qumrán con los fariseos.

W. Beilner, *Christus und die Pharisaer* (1959).

G. Alon, *The Attitude of the Pharisees to the Roman Government and the House of Herod:* «Scrip. Hier.» 7 (1961) 53-78.

L. Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of their Faith* I-II ([3]1962).

S. Zeitlin, *The Pharisees: A Historical Study:* JQR 52 (1961) 97-129.

R. Meyer, *Tradition und Neuschopfung im antiken Judentum dargestellt an der Geschichte des Pharisaismus* (1965).

A. Michel, J. Le Moyne, *Pharisiens,* en DB Supp. VII (1966) cols. 1022-1115.

S. Zeitlin, *The Origin of Pharisees Re-affirmed:* JQR 59 (1968-69) 255-67.

J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* ([2]1980) 245-248; 278-280: saduceos; 261-281: fariseos.
E. Rivkin, *Defining the Pharisees:* HUCA 40-41 (1969-70) 205-49.
D. Flusser, *In Memory of Gedaliahu Alon: Essays in Jewish History and Philology* (1970) 133-68.
A. Guttmann, *Rabbinic Judaism in the Making* (1970) 124-75: fariseos, saduceos, esenios.
J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* I-III (1971): estudio crítico de las fuentes rabínicas.
R. Meyer, Σαδδουκαῖος, en TDNT VII (1971) 35-54.
M. Mansoor, *Pharisees,* en *Enc. Jud.* 13, cols, 363-66; *Sadducees,* en *Enc. Jud.* 14, cols. 620-22.
J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (1972) 45-48: saduceos; 51-56: ḥasidim; 66-79: fariseos.
J. Le Moyne, *Les Sadducéens* (1972): estudio exhaustivo de las fuentes.
J. Neusner, *Josephus' Pharisees,* en *Ex Orbe Religionum* I (Hom. Widengren, 1972) 224-44.
J. Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism* (1973).
J. Bowker, *Jesus and the Pharisees* (1973).
S. Zeitlin, *Studies in the Early History of Judaism* II (1974) 259-91: *The Sadducees and the Pharisees* (1936).
R. Meyer, H. F. Weiss, Φαρισαῖος, en TDNT IX (1974) 11-48.
A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* ([2]1974).
J. Lightstone, *Sadducees versus Pharisees: The Tannaitic Sources,* en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults* III (1975) 706-17.
E. Rivkin, *Pharisees,* en IDBS (1976) 657-63.
H. D. Mantel, *The Sadducees and the Pharisees,* en M. Avi-Yonah y Z. Baras, *Society and Religion in the Second Temple Period,* en *World History of the Jewish People* VIII (1977) 99-123, 346-51.
G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective* (1977) 118-22, 131-132.

LOS DATOS DE JOSEFO

Bello, II,8,14 (162-66): Φαρισαῖοι μὲν οἱ μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα καὶ τὴν πρώτην ἀπάγοντες αἵρεσιν, εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην· ψυχὴν δὲ πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὰς δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι. Σαδδουκαῖοι δὲ, τὸ δεύτερον τάγμα, τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι, καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἤ ἐφορᾶν τὶθενται, φασὶ δ' ἐπ' ἀνθρώπων ἐκ-

λογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι, καὶ τὸ κατὰ γνώμην ἑκάστῳ τούτων ἑκατέρῳ προσιέναι. Ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' Ἅιδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι. Καὶ Φαρισαῖοι μὲν φιλάλληλοί τε καὶ τὴν εἰς τὸ κοινὸν ὁμόνοιαν ἀσκοῦντες, Σαδδουκαίων δὲ καὶ πρὸς ἀλλήλους τὸ ἦθος ἀγριώτερον, αἵ τε ἐπιμιξίαι πρὸς τοὺς ὁμοίους ἀπηνεῖς ὡς πρὸς ἀλλοτρίους.

Ant., XIII,5,9 (171-73): Κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, αἵ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ὑπελάμβανον· ὧν ἡ μὲν Φαρισαίων ἐλέγετο, ἡ δὲ Σαδδουκαίων, ἡ τρίτη δὲ Ἐσσηνῶν. Οἱ μὲν οὖν Φαρισαῖοι τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης ἔργον εἶναι λέγουσιν, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν, συνβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι. Τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὅ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ. Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν, οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες, οὐδὲ κατ' αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δ' ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς τίθενται, ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γινομένους καὶ τὰ χείρω παρὰ τὴν ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας.

Ant., XIII,10,5 (288): [Οἱ Φαρισαῖοι] τοσαύτην ἔχουσι τὴν ἰσχὺν παρὰ τῷ πλήθει ὡς καὶ κατὰ βασιλέως τι λέγοντες καὶ κατ' ἀρχιερέως εὐθὺς πιστεύεσθαι.

Ant., XIII,10,6 (294): Ἄλλως τε καὶ φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι.

Ant., XIII,10,6 (297-98): Νόμιμά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν. Καὶ περὶ τούτων ζητήσεις αὐτοῖς καὶ διαφορὰς γίνεσθαι συνέβαινε μεγάλας, τῶν μὲν Σαδδουκαίων τοὺς εὐπόρους μόνον πειθόντων, τὸ δὲ δημοτικὸν οὐχ ἑπόμενον αὐτοῖς ἐχόντων, τῶν δὲ Φαρισαίων τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων.

Ant., XVII,2,4 (41): Ἦν γὰρ μόριόν τι Ἰουδαϊκῶν ἀνθρώπων ἐπ' ἐξακριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου νόμου, οἷς χαίρειν τὸ θεῖον προσποιουμέν[ων]οις ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις· Φαρισαῖοι καλοῦνται, βασιλεῖ δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπράσσειν, προμηθεῖς, κἀκ τοῦ προύπτου εἰς τὸ πολεμεῖν τε καὶ βλάπτειν ἐπηρμένοι[1].

---

[1] Tal hostilidad hacia los fariseos no se debe obviamente a la plu-

Ant., XVIII,1,2-4(12-15): Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν ἐκ του πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων, ἥ τε τῶν Ἐσσηνῶν καὶ ἡ τῶν Σαδδουκαίων τρίτην δὲ ἐφιλοσόφουν οἱ Φαρισαῖοι λεγόμενοι. Καὶ τυγχάνει μέντοι περὶ αὐτῶν ἡμῖν εἰρημένα ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, μνηοθήσομαι δέ ὅμως καί νῦν αὐτῶν ἐπ᾽ ὀλίγον.

Οἵ τε γὰρ Φαρισαῖοι τὴν δίαιταν ἐξευτελίζουσιν, οὐδέν εἰς τὸ μαλακώτερον ἐνδιδόντες, ὧν τε ὁ λόγος κρίνας παρέδωκεν ἀγαθῶν, ἕπονται τῇ ἡγεμονίᾳ, περιμάχητον ἡγούμενοι τὴν φυλακὴν ὧν ὑπαγορεύειν ἠθέλησε. Τιμῆς γε τοῖς ἡλικίᾳ προήκουσι παραχωροῦσιν, οὐδὲν ἐπ᾽ ἀντιλέξει τῶν εἰσηγηθέντων ταῦτα οἵ[2] θράσει ἐπαιρόμενοι. Πράσσεσθαί τε εἱμαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιοῦντες, οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ᾽ αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται, δοκῆσαν τῷ θεῷ κρᾶσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώτων τὸ ἐθελῆσαν[3] προσχωρεῖν μετ᾽ ἀρετῆς ἢ κακίας. Ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς οἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ ταῖς μὲν εἱργμόν ἀΐδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν. Καὶ δι᾽ αὐτὰ τοῖς τε δήμοις πιθανώτατοι τυγχάνουσι, καὶ ὁπόσα θεῖα εὐχῶν τε ἔχεται καὶ ἱερῶν ποιήσεως ἐξηγήσει τῇ ἐκείνων τυγχάνουσι πρασσόμενα. Εἰς τοσόνδε ἀρετῆς αὐτοῖς αἱ πόλεις ἐμαρτύρησαν ἐπιτηδεύσει τοῦ ἐπὶ πᾶσι κρείσσονος ἔν τε τῇ διαίτῃ τοῦ βίου καὶ λόγοις.

Σαδδουκαίοις δέ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι, φυλακῇ δὲ οὐδαμῶς τινων μεταποίησις αὐτοῖς ἢ τῶν νόμων· πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους σοφίας, ἣν μετίασιν, ἀμφιλογεῖν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν. Εἰς ὀλίγους δὲ ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι, πράσσεταί τε ἀπ᾽ αὐτῶν οὐδὲν ὡς εἰπεῖν· ὁπότε γὰρ ἐπ᾽ ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ᾽ ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ᾽ οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.

Ant., XX,9,1 (199): αἵρεσιν δὲ μετῄει τὴν Σαδδουκαίων, οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους, καθὼς ἤδη δεδηλώκαμεν.

---

ma de Josefo. Estas palabras las copió de Nicolás de Damasco (cf. Derenbourg, 123). Valen como correctivo a la descripción halagadora de Josefo. La tradición textual es incierta.

[2] Es probable que deban suprimirse las palabras ταῦτα οἵ, que faltan en el *Epítome*.

[3] Así el *Epítome*, correctamente sin duda. Los códices dicen τῷ ἐθελήσαντι o τῷ θελήσαντι.

Vita, 2 (12): ἠρξάμην πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἱρέσει κατακολουθῶν, ἥ παραπλήσιός ἐστι τῇ παρ' Ἕλλησι Στωικῇ λεγομένῃ.

Vita, 38 (191): τῆς δὲ Φαρισαίων αἱρέσεως, οἵ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσι τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν.

LOS DATOS DE LA MISNA

1. *Fariseos y saduceos*

Yad. 4,6: «Los saduceos dicen: Hemos de censuraros, fariseos, porque decís: Las Sagradas Escrituras manchan las manos (pero) los escritos de Hamiras[4] no manchan las manos. Rabbán Yoḥanán ben Zakkay dijo: ¿Nada más que esto tenemos contra los fariseos? Porque dicen también: Los huesos de un asno son puros y los huesos de Yoḥanán el sumo sacerdote son impuros. Ellos (los saduceos) le dijeron: Su impureza está de acuerdo con nuestro amor hacia ellos, pues nadie hace cucharas con los huesos de su padre o de su madre. El les dijo: También en el caso de las Sagradas Escrituras, su impureza está de acuerdo con nuestro amor hacia ellas, pero los escritos de Hamiras, que no son objeto de amor, no manchan las manos».

Yad. 4,7: «Los saduceos dicen: Hemos de censuraros, fariseos, porque declaráis que el chorro (cuando se vierte un líquido de un recipiente puro en un recipiente impuro) es limpio.

Los fariseos replicaron: hemos de censuraros, saduceos, por que declaráis que una conducción desde un cementerio es pura. Los saduceos dijeron también: Hemos de censuraros, fariseos, porque decís que si mi buey o mi asno causa daño, debo una compensación, y si mi esclavo o mi sirvienta causan daño, soy libre. Si he de pagar una compensación por un buey o por un asno, para con los que no tengo obligaciones legales, ¿cómo es que no debo compensación por mi esclavo o por mi sirvienta, para con los que tengo obligaciones legales? Ellos (los fariseos) replicaron: No es lo mismo con respecto al buey o al asno, que carecen de entendimiento, que con respecto al esclavo o a la sirvienta, que tienen conocimiento. Pues si le causo agravio, él

[4] Se sugiere la lectura *hmyrm*. Sobre las variantes, cf. G. Lisowsky, *Jadajim* (1956) 91. Análisis en *ibid.*, 74, y especialmente en S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (1950) 105-14; M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 75; II, 52.

puede ir y prender fuego al campo de otro hombre y obligarme de ese modo a pagar una restitución».

Yad. 4,8: «Un hereje galileo[5] dijo: He de censuraros, fariseos, porque escribís en un libelo de divorcio el nombre del gobernante junto con el de Moisés. Los fariseos replicaron: Nosotros te censuramos, hereje galileo, que escribes el nombre del gobernante y el Nombre (de Dios) en una misma página, y lo que es más, encima el primero y el Nombre debajo. Como está escrito: Faraón dijo: ¿Quién es YHWH para que me incline a su voz y deje yo marchar a Israel? (Ex 5,2)».

Hag. 2,7: «Las ropas de un *'am-ha' areṣ* son *midrás* (es decir impuras por presión) para los fariseos; las de los fariseos son *midrás* para los que comen la ofrenda *(terumah);* los de éstos son *midrás* para los que comen las cosas santas, y los de éstos son *midrás* para los que asperjan el agua del sacrificio expiatorio»[6].

Sot. 3,4: «R. Yošúa solía decir: Un *ḥasid* loco, un malvado listo, una mujer farisea y las plagas de los fariseos son las cosas que destruyen el mundo»[7].

Erub. 6,2: «Rabbán Gamaliel refiere: Un saduceo vivió un tiempo con nosotros en una *maboi* (una calle acotada para facilitar el movimiento más libre en sábado) en Jerusalén. Mi padre nos dijo: Llevad enseguida todos los recipientes a la *maboi* antes

[5] Según los mejores testimonios textuales (fragmento de la geniza, Códice Kaufmann, ed. princ. de la Misná [1492]; cf. Lisowsky, *op. cit.*, 79, 91) en éste y en el siguiente pasaje, en vez de *ṣdwqy glyly*, léase *mn dlyly*, posiblemente un zelota galileo. Cf. M. Hengel, *Die Zeloten* (^{2}1976) 57-61; G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973) 45-46. Sobre un hipotético Ṣadoq el Galileo, cf. E. Rivkin, *Defining the Pharisees: The Tannaitic Sources:* HUCA 40-41 (1969-70) 211.

[6] Sobre el significado del *'am-ha'areṣ*, cf. *infra.* «Los que comen la ofrenda *(terumah)*» son los sacerdotes y sus parientes; «los que comen las cosas santas» son los sacerdotes oficiantes. Cada una de estas categorías se sitúa un grado por encima de la que le precede en cuanto a pureza y santidad; sus vestidos, en consecuencia son para ellos impuros *(midrás)* y no pueden llevarlos. Cf. Levy, *Neuhebr. Wörterb.*, s.v. *mdrs*, III, 33-34. Cf. Rivkin, *art. cit:* HUCA 40-41 (1969-70) 206-7; Neusner, *Pharisees* I, 63-64.

[7] Comentario en H. Bietenhard, *Soṭa* (1956) 72-73. bSot. 22a da varias explicaciones de «mujer farisea»; la primera es que se trata de una joven que se consagra a la oración y el ayuno, es decir, una asceta. Sobre las «plagas de los fariseos», cf. bSot. 22b; Rivkin, *art. cit.*, 240-41.

de que el saduceo lleve algo allí y haga que ya no os esté permitido. R. Yehudá cita la sentencia de modo distinto: Cuanto tengáis que hacer en la *maboi*, hacedlo rápidamente, antes de que el saduceo lleve algo allá y haga que ya no os esté permitido»[8].

Makk. 1,6: «Los falsos testigos serán ejecutados únicamente cuando haya recaído sentencia sobre aquellos a los que acusaron. Porque los saduceos dicen: Sólo después de que él (la persona convicta) haya sido ejecutado. Como está escrito: Vida por vida (Dt 19,21). Pero los sabios les dijeron: ¿Acaso no está también escrito: Harás entonces con él como él había planeado hacer con su hermano (Dt 19,19)? Ved: su hermano aún está vivo»[9].

Par. 3,7: «El sacerdote que quemaba la novilla roja era intencionadamente declarado impuro por cuenta de los saduceos, para que no pudieran decir ellos: Que la novilla sea preparada sólo por aquéllos que se han quedado puros por la puesta del sol».

Nid. 4,2: «Cuando siguen los caminos de sus padres, las hijas de los saduceos son como las samaritanas. Cuando siguen los caminos de Israel, son como las israelitas. R. Yosé dice: Mientras no se pruebe que siguen los caminos de sus padres todas ellas son consideradas israelitas».

2. *Ḥaber y 'am-ha'areṣ*

Dem. 2,3: «Todo el que aspira a ser *ḥaber (ḥbr)* no vende a un *'am-ha'areṣ* frutos frescos o secos, no le compra frutos frescos, no entra en su casa como huésped y tampoco le acepta como huésped si lleva sus propias ropas. R. Yehudá dice: Tampoco

[8] Hay divergencias en cuanto a la explicación de este difícil pasaje de la Misná. La norma general que ha de suponerse a partir de los casos especiales que se citan es que varios judíos que vivían en casas que daban a una misma plaza o calle podían declarar la zona en que colocaban alimentos para el sábado terreno privado. En consecuencia, era lícito retirar de allí o llevar a aquel terreno cosas en sábado, cosa que estaba prohibida cuando se trataba de terreno público. Establecer una tenencia común mediante el procedimiento de depositar alimentos, sin embargo, se permitía únicamente cuando todos los ocupantes eran judíos. Si la plaza o calle era compartida también por gentiles o por judíos que no reconocían la ley de *'erub*, no era posible aquel procedimiento (Erub. 6,1). Comentario en W. Nowack, *'Erubin* (1926) 56-59.

[9] Cf. S. Krauss, *Sanhedrin-Makkot* (1933) 320-24.

cuidará ovejas o cabras[10], ni se mostrará frívolo con votos y bromas ni se manchará por causa de los muertos. Habrá de ser diligente en la escuela. Pero ellos le dijeron: No es eso lo más importante»[11].

Dem. 6,6: «La escuela de Šammay dice: No se han de vender aceitunas más que a un *ḥaber.* La escuela de Hillel dice: También a todos los que pagan sus diezmos. Los escrupulosos de la escuela de Hillel se acomodaban en esto a la escuela de Šammay».

Dem. 6,9: «Si un *ḥaber* y un *'am-ha'areṣ* heredan de su padre que es un *'am-ha'areṣ*, cada uno puede decir: Recoge tú el trigo en este lugar, yo el trigo en aquel otro; toma tú el vino de este lugar, yo el vino de aquel otro. Pero no puede decirle: Toma tú el trigo, yo la cebada; tú los frutos frescos, yo los secos»[12].

Dem. 6,12: «Si un *'am-ha'areṣ* dice a un *ḥaber:* cómprame un manojo de verduras, cómprame una torta[13], el segundo puede comprar sin más observaciones y está libre de la obligación del diezmo. Pero si añadió: compro esto para mí y esto para mi amigo, y lo ha mezclado todo, habrá de pagar el diezmo por todo ello, aun en el caso de que lo segundo sea un centenar (es decir, cien veces más que lo suyo)».

Šeb. 5,9 = Git. 5,9: «Una mujer puede prestar a otra sospechosa de *šebi'it* (consumir los frutos del séptimo año) un cedazo para la harina, un cedazo para el trigo, un molino de mano y un hornillo, pero no puede ayudarla a espigar o a moler. La esposa de un *ḥaber* puede prestar a la esposa de un *'am-ha'areṣ* un cedazo para la harina y un cedazo para el trigo y ayudarla a espigar y a moler. Pero una vez que haya vertido agua en la harina ya no debe entrar en contacto con ella, pues no se puede ayudar al transgresor. Todas estas cosas han sido permitidas únicamente por tener paz, del mismo modo que está permitido desear buena suerte a un gentil (que trabaja en el campo) durante el séptimo año, pero no a un israelita, etc.»

Bik. 2,12: «R. Yehudá dice: las primicias han de ser dadas únicamente a (un sacerdote que sea) *ḥaber* y como un favor».

---

[10] Cf. G. Mayer, *Para* (1964) 51.

[11] Cf. B. Bauer, *Dammai* (1931) 20-23. Sobre guardar cabras y ovejas, cf. S. Krauss, REJ 53 (1907) 14-55; J. Feliks, *hhgl'wt b'r ṣ yšr'l btqwpt hmšnh whtlmwd* (1963) 112-15.

[12] Cf. S. Krauss, *Talmudische Archaologie* I (1911) 105.

[13] Cf. D. Correns, *Schebiit* (1960) 103.

Toh. 7,4: «Si la mujer de un *ḥaber* deja que la mujer de un *'am-ha'areṣ* muela en el molino de su casa, si el molino se para, la casa queda impura; si ella sigue moliendo, sólo queda impuro lo que ella pueda alcanzar extendiendo su mano. Si dos de estas mujeres están allí, entonces, según R. Meír, todo queda impuro, pues mientras una de ellas muele, la otra puede tocar cualquier cosa. Pero los sabios dicen: Sólo lo que cualquiera de ellas pueda tocar extendiendo la mano».

Toh. 8,5: «Si la mujer de un *'am-ha'areṣ* entra en la casa de un *ḥaber* en busca de su hijo o su hija o su ganado, la casa permanece pura, pues no tiene permiso (para quedarse allí)».

Los sacerdotes y los estudiosos de la Torá o «escribas» [14] constituían los dos grupos influyentes que determinaron la evolución interna de Israel después del exilio. En tiempos de Esdras eran aún esencialmente los mismos. Durante el período griego se fueron distanciando cada vez más. Aproximadamente por la época de las guerras de los Macabeos evolucionaron hasta formar dos partidos tajantemente opuestos el uno al otro. De los círculos sacerdotales surgió el partido de los saduceos, mientras que el de los fariseos se reclutó entre los estudiosos de la Torá, laicos expertos en asuntos religiosos[15]. De ambos grupos sabemos, especialmente por Josefo y el Nuevo Testamento, que eran mutuamente hostiles, pero suponer que su antagonismo se situaba en el terreno de las ideas sería tanto como confundir su verdadero carácter desde el primer momento. Los fariseos estaban esencialmente preocupados por la legalidad estricta[16]. Los sacudeos eran

[14] La mención de «escribas» en cuanto tales implica que tratamos de la época anterior a la formación de los fariseos y los saduceos, pues cada uno de los dos grupos tenía sus propios escribas o expertos legales.

[15] «La animosidad entre saduceos y fariseos alcanzaba a veces un punto crítico y hasta podía desembocar en guerra civil abierta. A las controversias políticas venían a añadirse unas fuertes diferencias sociales y económicas. Los saduceos, representantes de la aristocracia laica y sacerdotal, tenían motivos sobrados para oponerse a unas costumbres y a una fe aceptadas por las masas bajo el influjo de unos intelectuales de clase media y plebeyos». S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* II ([2]1952) 35.

[16] Uno de los mayores logros de la obra de J. Neusner es que ha demostrado la existencia de una evolución en las tradiciones rabínicas con respecto a los fariseos. En su opinión, los fariseos de los últimos setenta u ochenta años que preceden a la destrucción del templo «eran (independientemente de otros rangos) ante todo una sociedad dedicada a compartir la mesa, punto culminante de su vida como grupo» *(Pha-*

en principio aristócratas que se convencieron, a la vista de la evolución histórica, de que debían oponerse al legalismo de los fariseos, pero este conflicto no era en modo alguno fundamental en su postura. Si comparamos punto por punto sus diferencias, obtendremos una imagen distorsionada. Lo que ocurre es más bien que los rasgos característicos de los fariseos se deben a su orientación legalista, mientras que los saduceos se definen ante todo por su posición social heredada.

---

risees III, 318). La importancia que atribuían a las normas relativas a los alimentos y otras estipulaciones sobre la pureza legal se basaba en su deseo de elevar la condición de cualquier judío a la propia de los sacerdotes y en el de considerar su mesa como semejante a la de Dios en el templo de Jerusalén; cf. *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (1973) 65-66. Sobre una identificación de los fariseos como la «clase de los estudiosos», cf. E. Rivkin, HUCA 40-41 (1969-70) 205-49.

Según Josefo, los fariseos estaban preocupados por la estricta interpretación y observancia de la Torá, hasta el punto de que no se ahorraban esfuerzo alguno por cumplir la Ley en todos sus detalles. «Se reconoce que interpretan las leyes exactamente»[17]. «Se enorgullecen de la exacta interpretación de las leyes de los padres»[18]. «No hacen concesión alguna a la molicie»[19]. Dicho de otro modo, eran hombres que buscaban constantemente y con todas sus fuerzas la manera de materializar en la práctica el ideal propuesto por los estudiosos de la Torá, llevar una vida en todo conforme a la Torá, lo que equivale a decir que eran los representantes clásicos del curso adoptado por el judaísmo en su evolución interna durante la época posexílica. Todo lo que pueda decirse de esta tendencia general vale aplicado a los fariseos. Su partido era el núcleo de la nación; del resto se diferenciaban únicamente por ser más estrictos y consecuentes. La base de todos sus esfuerzos era la Torá con toda la complejidad que le habían conferido siglos de trabajo por parte de los estudiosos de la Torá. Cumplirla minuciosamente era el principio y el fin de todos sus esfuerzos[20]. De ahí que para caracterizar a los fariseos habría que

---

17 *Bello*, II,8,14 (162); *Vita*, 38 (191). Cf. Hch 22,3; 26,5; Flp 3,5.

18 *Ant.*, XVII,2,4 (41).

19 *Ant.*, XVIII,1,3 (12).

20 La posición de los fariseos como grupo minoritario importante y que ejerce una notable influencia dentro del judaísmo palestinense ha sido subrayada con toda claridad por Morton Smith, *Palestinian Judaism in the First Century*, en M. Davis (ed.), *Israel: Its Role in Civilization* (1956) 67-81. J. Neusner resume hábilmente sus conclusiones: «Los fariseos eran un pequeño grupo dentro del judaísmo palestinense. Aspiraban a gobernar a todos los judíos en virtud de que se sentían en posesión de la Torá oral de Moisés. Se remitían a una lista de doctores que se remontaba hasta Moisés... Pero dentro de su ambiente los fariseos se parecían mucho a cualquier escuela filosófica o secta helenística»; cf. *From Politics to Piety* (1973) 11. La tradición rabínica y también aquella rama de la investigación moderna que nunca acertó a liberarse de los moldes de la tradición ha tendido a suponer que el judaísmo posexílico, el fariseísmo y el judaísmo rabínico son sinónimos. Este cuadro se basa en una proyección retrospectiva, es decir, en una visión del pasado formulada a partir del triunfo de la escuela farisea de pensamiento en Yavné y Uša. Durante la existencia del segundo templo, los fariseos eran un grupo destacado, pero no se

incluir todo lo dicho anteriormente (§ 25.III) sobre el desarrollo de la normativa religiosa judía a cargo de los estudiosos de la Torá, añadiendo todo cuanto aún hemos de estudiar en relación con la naturaleza de la existencia judía en sí (§ 28).

La destacada importancia que las fuentes antiguas atribuyen a los fariseos se debe sin duda alguna al hecho de que las tradiciones rabínicas representan exclusivamente unos puntos de vista básicamente fariseos, aparte de que el mismo Josefo era uno de ellos. Pero no puede ser mera coincidencia el hecho de que, una vez formado un partido fariseo, la mayor parte de los estudiosos de la Torá que merecieron pasar a la posteridad procediera de sus filas. Debió de haber también estudiosos saduceos, pero su obra no ha dejado huella alguna en la historia. También los esenios destacaron por su saber, pero sus dirigentes fueron anónimos en su mayor parte y su influjo se desvaneció a partir del año 70 d.C. En las pocas ocasiones en que Josefo y el Nuevo Testamento se refieren a un partido caracterizado por su adhesión a los estudiosos de la Torá, habitualmente es descrito como el de los fariseos[21].

Ni que decir tiene que, según la perspectiva de los fariseos, era vinculante no sólo la Torá escrita, sino también toda la exégesis, la exposición complementaria conocida como «Torá oral», obra de los escribas. Esta era considerada como la interpretación correcta y el desarrollo ulterior de la Torá escrita, de forma que el celo por la una implicaba el celo por la otra. Como explícitamente afirma Josefo, «los fariseos han impuesto al pueblo numerosas leyes a partir de la tradición de los padres (ἐκ πατέρων διαδοχῆς), no escritas en la Ley de Moisés»[22]. Cuando Juan Hircano se separó de los fariseos, anuló las normas establecidas por

---

identificaban con la comunidad. Una vez dicho esto, podemos concluir que «el judaísmo tal como ahora lo conocemos empieza con los fariseos de los dos siglos que preceden a la destrucción del templo y de Jerusalén en el año 70 d.C.»; cf. Neusner, *From Politics to Piety*, 11. Una reciente reafirmación del punto de vista tradicional judío de que los fariseos representaban el «judaísmo normativo», aunque fueran tan sólo seis mil cabezas de familia, en H. D. Mantel, *The Sadducees and the Pharisees*, en *World History of the Jewish People* VIII, 117.

[21] *Ant.*, XV, 11 (3): «Polión el fariseo y su discípulo Samaías.» Cf. XV,10,3 (370). Hch 5,34: «Uno del consejo, un fariseo llamado Gamaliel». *Vita*, 38 (191): «Este Simeón era natural de Jerusalén, de familia muy ilustre, y de la secta de los fariseos».

[22] *Ant.*, XIII,10,6 (297).

ellos κατὰ τὴν πατρῴαν παράδοσιν pero fueron reintroducidas con la instauración llevada a cabo por Alejandra[23]. También el Nuevo Testamento es testigo del valor que atribuían los fariseos en la παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Mc 7,3; Mt 15,2). Ya hemos expuesto que todo el judaísmo rabínico sostenía la misma opinión con respecto a la παράδοσις (cf. pp. 448-49, *supra*). Hacia finales del siglo I d.C. se estableció que la halaká, o ley tradicional tal como había sido desarrollada por los estudiosos de la Torá, era tan vinculante como la misma Torá escrita. «R. Eleazar de Modín dijo: Todo el que expone la Escritura de manera no conforme a la halaká *(šl' khlkh)* no tiene parte en el mundo futuro»[24]. Una de las razones aducidas para explicar las guerras que se abaten sobre la tierra son «los que exponen la Torá de manera no conforme a la halaká»[25]. De este modo se declaró que la interpretación tradicional y la ley tradicional eran vinculantes y que, en consecuencia, apartarse de ellas era tan reprobable como apartarse de la Torá escrita. «Es más culpable enseñar contra las ordenanzas de los escribas que contra la Torá misma»[26]. Si la interpretación tradicional es vinculante, ella es en definitiva la autoridad final, no la Torá escrita. A este principio alude la afirmación de Josefo en el sentido de que los fariseos nunca van en contra de la enseñanza de los que les superan en años[27].

Al igual que en su actitud con respecto a la ley bíblica, también por sus puntos de vista religiosos y doctrinales representaba esencialmente el fariseísmo la postura del judaísmo tardío rabínico. En este sentido, Josefo y el Nuevo Testamento señalan los

---

[23] *Ant.*, XIII,16,3 (408).

[24] Abot 3,12.

[25] Abot 5,8.

[26] San. 11,3. Si bien es correcto decir que entre los fariseos y los esenios era norma definitiva la interpretación tradicional de las leyes bíblicas (cf. Vermes, PBJS 40), sería erróneo suponer que San. 11,3 afirma realmente que la tradición está por encima de la Escritura. El alcance de estas expresiones parece ser realmente que negar una doctrina escriturística obvia y básica es menos grave que rechazar la de los escribas, pues si se afirmara que no hay norma alguna acerca de las filacterias, cualquiera podría caer en la cuenta de que no es así. Pero si se afirmara que la forma de las filacterias aprobada por los doctores es incorrecta y que debería ser sustituida por otra más antigua, la autoridad de la tradición vinculante actual quedaría en entredicho. Cf. Hor. 1,3.

[27] *Ant.*, XVIII,1,3 (12).

siguientes puntos como característicos de los fariseos por contraposición a los saduceos.

1. Los fariseos creían que «toda alma... es imperecedera, pero sólo las almas de los justos pasan a otro cuerpo; las de los malvados sufren castigos eternos»[28]. O como se dice en otro pasaje: «Creen que las almas poseen un poder inmortal y que bajo tierra hay premios y castigos para los que en vida se entregaron a la virtud o al vicio, y que para algunos está destinada la prisión eterna, mientras que a otros aguarda un fácil tránsito a una nueva vida»[29]. Los saduceos, por el contrario, se negaban a aceptar la resurrección (μὴ εἶναι ἀνάστασιν, Mt 22,23; Mc 12,18; Lc 20,27; Hch 23,8; cf. 4,1.2): «Niegan la existencia prolongada del alma y los castigos y premios en el mundo inferior»[30]. «De acuerdo con su doctrina, las almas perecen junto con los cuerpos»[31].

La enseñanza de los fariseos descrita de este modo por Josefo es simplemente la doctrina de la retribución y la resurrección atestiguada por vez primera como un elemento básico del judaísmo en el libro de Daniel (Dn 12,2) y, una vez que se impuso el fariseísmo, en toda la literatura judía subsiguiente, incluido el Nuevo Testamento. Los justos resucitarán a una vida eterna en la gloria del reino mesiánico, pero los malvados sufrirán castigos eternos. El núcleo de esta creencia no es, por otra parte, una mera opinión filosófica referente a la inmortalidad; de ella depende el interés directamente religioso por la salvación personal, una salvación que parece quedar garantizada únicamente sobre la base de la resurrección corporal. Tanto interés despierta ésta que la Misná llega a decir: «Todo el que diga que no hay resurrección de los muertos [prescrita en la Torá] no tiene parte en el mundo futuro»[32]. Al negar la resurrección y la inmortalidad en general, los saduceos rechazaban a la vez la esperanza mesiánica en su to-

---

[28] *Bello*, II,8,14 (163). El pasaje que sigue prueba que Josefo no atribuye a los fariseos la doctrina de la transmigración de las almas.

[29] *Ant.*, XVIII,1,3 (14).

[30] *Bello*, II,8,14 (165).

[31] *Ant.*, XVIII,1,4 (16).

[32] San. 10,1. Las palabras «prescrita en la Torá» faltan en algunos de los mejores manuscritos, incluidos Kaufmann, de Rossi 138, Berlín 568 y la Misná del Talmud palestinense. Ello implicaría que la negación se refiere a la resurrección como tal, no a su demostrabilidad por la Escritura.

talidad, al menos en la forma en que el judaísmo posterior, levantada sobre los cimientos del fariseísmo, la expresaba.

2. Se dice también que los fariseos creían en la existencia de ángeles y espíritus, mientras que los saduceos la negaban. Si bien es verdad que la afirmación de Hch 23,8 en tal sentido no está atestiguada en otros lugares, concuerda con la imagen de los dos partidos que obtenemos a través de otras fuentes. (Sobre la importante doctrina de Qumrán, cf. pp. 748-750, *infra*). No es necesario demostrar que también en este punto representaban los fariseos la creencia de épocas posteriores.

3. También atribuye Josefo a fariseos y saduceos creencias divergentes acerca de la providencia divina y la libertad humana. Los fariseos «hacen depender todo del destino y de Dios, y enseñan que hacer y causar el bien es ante todo cosa de los hombres, pero que el destino coopera en toda acción»[33]. «Sostienen que todo es llevado a cabo por el destino. Pero no por ello privan a la voluntad humana de su propia actividad, ya que quiso Dios que hubiera una mezcla, y que la voluntad humana, con su virtud o su bajeza, vaya emparejada con la voluntad del destino»[34]. «Dicen que algunas cosas, pero no todas, son obra del destino; algunas cosas dependen del hombre mismo, igual si suceden que si no suceden»[35].

Los saduceos «niegan total y absolutamente el destino, y ponen a Dios más allá de la posibilidad de hacer o planear el mal. Dicen que el bien y el mal se ofrecen al hombre para que elija y que hacer lo uno o lo otro queda a su discreción»[36]. «Niegan el destino, afirmando que es nada, y que las cosas humanas no se deben a su intervención. Atribuyen a nosotros mismos todas las cosas, en cuanto que somos nosotros mismos la causa de la prosperidad y si incurrimos en infortunio es por nuestra propia insensatez»[37].

Parece extraño a primera vista hallar tales nociones filosóficas en los partidos religiosos de Palestina, hasta el punto de que

---

[33] *Bello*, II,8,14 (163).
[34] *Ant.*, XVIII,1,3 (13).
[35] *Ant.*, XIII,5,9 (172).
[36] *Bello*, II,8,14 (164). La palabra ἐφορᾶν es un término técnico griego para designar la divina supervisión del mundo, pero no sólo en el sentido de *inspicere*, sino también en el de *prospicere*, *providere*. El término hebreo correspondiente, usado en la sentencia citada de Aqiba, es *ṣph*.
[37] *Ant.*, XIII,5,9 (173).

surge la sospecha de que Josefo no sólo dio un tinte filosófico a los puntos de vista religiosos de sus paisanos según le convenía, sino que les atribuyó a la vez unas verdaderas teorías filosóficas, sospecha que aumenta si se examinan sus observaciones acerca de los esenios. En efecto, de las noticias de Josefo se deduciría que los esenios enseñaban el carácter absoluto del destino, mientras que los saduceos lo negaban absolutamente y los fariseos adoptaban una vía media entre ambos. Para reforzar aún más esta sospecha, Josefo afirma explícitamente en otros pasajes que los fariseos han de compararse con los estoicos y los esenios con los pitagóricos[38]. De hecho, la misma expresión εἱμαρμένη, que es imposible de conciliar con el judaísmo, prueba que estamos como poco ante una presentación fuertemente helenizada de las ideas judías. Pero es cierto también que lo único que se toma de Grecia es la envoltura. La sustancia en sí es auténticamente judía. En efecto, si se suprime la formulación griega, resulta que Josefo dice simplemente esto: según la doctrina farisea, todo cuanto sucede depende de la providencia divina, por lo que ha de suponerse que esa misma providencia coopera en las acciones humanas tanto buenas como malas. Pero se trata de una visión genuinamente bíblica. Por otra parte, una formulación estricta de la omnipotencia divina desemboca en la idea de que la acción humana, buena o mala, es producida por Dios. Por otra parte, el Antiguo Testamento subraya la responsabilidad moral del hombre, se hace culpable y reo de castigo cuando practica el mal y se gana el premio por su bondad. También para el judaísmo posterior es fundamental la idea de la responsabilidad moral del hombre; es un presupuesto básico que subyace a su celo por la Torá y a sus esperanzas puestas en el futuro.

Ambas líneas de pensamiento son, por consiguiente, auténticamente judías. También se prestaba atención al problema que planteaban. Jesús ben Sirá insiste con energía en la libre voluntad, obviamente en el marco de una polémica consciente contra la afirmación de que Dios sea causante del pecado. Pero el mismo Ben Sirá dice también que Dios forma al hombre conforme a su beneplácito, igual que el alfarero modela el barro[39]. En los Salmos de Salomón hay sentencias breves en el mismo tono[40]. El

---

[38] *Vita*, 2 (12); *Ant.*, XV,10,4 (371). Cf. G. Vermes, *Discovery in the Judean Desert* (1956) 60; DSS 129.

[39] Cf. Eclo 15,1-20 (voluntad libre); 36,10-15 (complacencia de Dios). A pesar de su insistencia en el libre albedrío, Ben Sirá pide aún ser protegido del pecado (Eclo 22,27-23,6).

[40] SalSl 9,4: «Nuestras obras están sujetas a nuestra elección y po-

problema de la providencia divina y de la libertad humana, por consiguiente, era tema de reflexion para el judaísmo en general[41] Esto no quiere decir, por supuesto, que las tres posturas: 1) caracter absoluto del destino, 2) carácter absoluto de la libertad, 3) opinion intermedia, estuvieran representadas tan sistemáticamente como indica Josefo por los tres partidos de los esenios, los saduceos y los fariseos Esta sistematización es ciertamente el punto más debil de toda la argumentación de Josefo Pero en ella debe de haber en todo caso algo de verdad Es posible que, para los esenios, el factor divino ocupara el primer plano, mientras que los saduceos hacian lo mismo con el factor humano En cualquier caso, los fariseos se adherian a ambas líneas de pensamiento con igual determinacion, a la omnipotencia y la providencia divinas, y a la libertad y responsabilidad humanas En una sentencia de Aqiba se insiste explícitamente en que se dan todas esas realidades a la vez y sin que obste lo uno a lo otro: *hkl spwy whršwt ntwnh*, «Todo está (pre)visto (por Dios), pero se da libertad (al hombre)»[42] También en este punto representaban, pues, los fariseos no una postura sectaria, sino la perspectiva esencial del judaísmo

Por lo que respecta a la politica, la actitud de los fariseos era auténticamente judía, concretamente que los asuntos políticos han de ser abordados no desde un punto de vista secular, sino religioso. Los fariseos no eran en absoluto un partido político o no lo eran esencialmente. Sus objetivos no eran políticos, sino religiosos: el cumplimiento riguroso de la Torá. En la medida en que no les fuera impedido, se mostraban contentos con cualquier gobierno. Unicamente cuando el poder político interfería en su modo de observar la Ley se unían para oponérsele, y entonces se convertían, al menos en cierto sentido, en un partido político que se oponía al poder exterior con una resistencia exterior. Tal cosa ocurrió ya en tiempos prefariseos, durante la persecución de Antíoco Epífanes, pero también y de manera particular bajo prín-

der (ἐν ἐκλογῇ και ἐξουσιᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν) para hacer el bien o el mal por las obras de nuestras manos». En contraste, en 5,4 leemos. «Porque el hombre y su porcion estan ante ti en la balanza, no puede el añadir, para aumentarlo, nada a lo que ha sido prescrito por ti» (παρα το κρίμα σου)

[41] Cf G F Moore, *Judaism* I, 454-58, M Kadushin, *The Rabbinic Mind* ([2]1965) 53-55, E E Urbach, *Studies in Rabbinic Views concerning Divine Providence*, en *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume* (1960) 122-48, seccion hebrea, Idem, *The Sages*, 227-54

[42] Abot 3,15

cipes judíos como Juan Hircano y Alejandro Janeo con motivo de la oposición que el segundo mostró, desde sus perspectivas saduceas, a la postura representada por los fariseos. Por otra parte, bajo Alejandra, que puso todo en sus manos, los fariseos ocuparon posiciones dirigentes en el gobierno, que ellos supieron explotar en interés de sus exigencias religiosas. Ante la política como tal se mostraron siempre relativamente indiferentes. Hay que reconocer, sin embargo, que había dos puntos de vista religiosos desde los que podía juzgarse la situación política, especialmente cuando los judíos se encontraban bajo un gobierno gentil o favorable a los gentiles, y que aquellos puntos de vista diferentes podían desembocar en actitudes contrarias. Una de aquellas posturas podía basarse en la idea de la divina providencia, y en este caso cabía pensar que la sumisión de los judíos a los gentiles había sido querida por Dios. Dios daba poder a los gentiles sobre su pueblo a fin de castigar a éste por sus pecados. Aquella situación, por consiguiente, duraría mientras quisiera Dios. En consecuencia, era preciso ante todo someterse de buena gana a este castigo divino, soportar incluso a un gobernante gentil y cruel, con tal de que ello no impidiera la observancia de la Torá. Desde este punto de vista, por ejemplo, los fariseos Polión y Sameas exhortaban a sus conciudadanos a aceptar el gobierno de Herodes[43].

También durante la primera guerra contra los romanos hubo destacados fariseos como Simeón hijo de Gamaliel que se pusieron a la cabeza de los mediadores y que tomaron parte en el levantamiento únicamente porque fueron obligados a ello, pero que de corazón se oponían al mismo[44]. Por otra parte, cuando predominaba la fe en la elección de Israel, la sumisión del pueblo de Dios a los gentiles aparecía como una enfermedad que era preciso purgar. Israel no podía reconocer a rey alguno que no fuera su Dios ni soportar un gobernante que no fuera su ungido de la casa de David. La dominación gentil era contraria a la Escritura. Desde este punto de vista era dudoso no tanto que el pueblo debiera obedecer a las autoridades gentiles y pagarles tributo, sino que tal cosa fuera lícita (Mt 22,17ss; Mc 12,14ss; Lc 20,22ss). Parece también que éste fue el motivo por el que los fariseos en masa se

---

[43] *Ant.*, XIV,9,4 (174); XV,1,1 (3).

[44] Sobre Simeón, cf. *Bello*, IV,3,9 (159). Sobre la postura de los judíos prorromanos que ocupaban cargos por entonces, cf. pp. 411-414, *supra*. Sobre Yoḥanán ben Zakkay, cf. J. Neusner, *A Life of Yoḥanan ben Zakkai* ([2]1970) 157-71; E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (1976) 289-90, 304-5.

negaron a prestar juramento de fidelidad a Herodes[45], aunque su motivo pudo ser también su repugnancia a prestar cualquier clase de juramento[46]. Este parece que fue el punto de vista más difundido, no sólo en el pueblo, sino también entre los fariseos. Ciertamente, hubo de ser así, pues todo gobierno que no apoyara los puntos de vista de los fariseos, aunque por otra parte no impidiera la observancia de la Ley, siempre implicaba una cierta amenaza contra su práctica. De ahí que fuera un fariseo, Ṣadoq, quien en compañía de Judas el Galileo fundara el partido revolucionario el año 6 d.C.[47]. Por lo cual, por muy indiferente que se mostraran los fariseos hacia la política en un principio, hay que atribuir a su influencia, indirecta al menos, la tendencia revolucionaria que cada vez fue ganando más terreno entre los judíos durante el siglo I d.C.[48].

De esta presentación de los fariseos no surge ningún rasgo peculiar que los diferencie del judaísmo en general durante el período del segundo templo. Considerados como exponentes de una orientación espiritual, se identificaban sin más con la tendencia adoptada por la mayoría y por los representantes clásicos del judaísmo posexílico. A pesar de ello, los fariseos formaban un partido dentro de la nación, una *ecclesiola in ecclesia.* En uno o dos pasajes en que Josefo o más bien su fuente, Nicolás de Damasco, menciona la negativa de los fariseos a prestar el juramento de fidelidad, los describe como «un grupo de judíos» y cifra su número en seis mil[49]. En el Nuevo Testamento y en Josefo aparecen claramente como un sector minoritario dentro de la nación. Su mismo nombre lo indicaría. En hebreo es *prwšym*[50], *pryšyn* y en arameo, *pryšy'*, de donde el griego φαρισαῖοι, que significa «los separados». La única cuestión está en saber con respecto a qué. ¿Eran hombres que se separaban de toda impureza e ilegitimidad o de ciertas personas? A favor de lo primero estaría el he-

[45] *Ant.*, XV,10,4 (370); XVII,2,4 (42).

[46] Según *Ant.*, XV,10,4 (370-71), los fariseos y los esenios fueron dispensados del juramento de fidelidad. En el caso de los esenios, Josefo afirma, *Bello*, II,8,6 (135), que se negaron a jurar desde el primer momento. Cf. Vermes, DSS 100, 126, 129.

[47] *Ant.*, XVIII,1,1 (4). Cf. también pp. 769-771, *infra.*

[48] Las dos actitudes antes descritas podían coexistir en la medida en que se estimara que el gobierno gentil había sido querido por Dios, pero a la vez constituía un ultraje. Cf. en particular 4 Esdras.

[49] *Ant.*, XVII,2,4 (42).

[50] Cf. Yad. 4,6-8; Hag. 2,7; Sot. 3,4.

cho de que en el hebreo rabínico aparecen los nombres *pryšh* y *pryšwt* con el significado de «separación» con respecto a toda impureza[51]. Sin embargo, en el caso de que se tratara de una separación con respecto a la impureza tan sólo, sin referencia alguna a las personas, hubieran resultado más adecuadas otras expresiones descriptivas como «los puros», «los justos», «los piadosos», etc. Pero lo decisivo aquí es el hecho de que el alejamiento de la impureza implica siempre un alejamiento simultáneo de las personas impuras. Lo primero sin lo segundo —conforme al concepto levítico de pureza— no es posible, ya que la impureza se adhiere a las personas[52].

La observancia de las leyes judías sobre los alimentos lleva inevitablemente a un ἀφορίζεσθαι de las personas, como en el ejemplo de Pedro en Antioquía (Gál 2,12). Si, en consecuencia, hemos de suponer también una referencia a las personas, parece obvio que el nombre ha de entenderse como derivado de una «separación» que tuvo lugar en tiempos de Zorobabel y que se reafirmó con Esdras, cuando los dirigentes de los exilados se separaron de los gentiles y de los medio judíos que vivían en el país y de la impureza de que estaban contaminados (Esd 6,21; 9,1; 10,11; Neh 9,2; 10,29). Sin embargo, como justamente indica J. Wellhausen, esta separación no era característica de los fariseos. Todo Israel había de atenerse a ella por entonces[53]. Los fariseos llegarían a ser conocidos por esta designación a causa de una separación en que no participaría la mayor parte del pueblo; dicho de otro modo, los fariseos se habrían situado aparte, en virtud de un concepto más estricto de la pureza, no sólo con respecto a los gentiles y los medio judíos, sino además con respecto a la impureza que, en su opinión, afectaba también a gran parte

---

[51] Zab. 5,1: *l'ḥr pryštw mmṭm'yn,* «Después de su separación de lo que le había vuelto impuro». Toh. 4,12: *ṭhrt pryšwt* «La pureza de la vida separada»; Sot. 9,15: «Cuando murió Rabán Gamaliel el Viejo... desaparecieron la pureza y la abstinencia», *ṭhrh wpryšwt.* Abot 3,14: «R. Aqiba dijo:... Los votos son una cerca en torno a *pryšwt».* Cf. también A. Büchler, *Der galiläische Am-haareṣ des zweiten Jahrhunderts* (1906) 167; R. Meyer, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum* (1965) 12-15. E. Rivkin, *Defining the Pharisees: the Tannaitic Sources:* HUCA 40-41 (1969-70) 205-49; A. Michel-J. Le Moyne, *Pharisiens,* en DB *Supp.* VII, cols. 1055-56.

[52] Ambas cosas van unidas incluso desde el punto de vista ético. En interés de la pureza moral, Pablo advierte a los corintios que eviten relacionarse con gente inmoral (2 Cor 6,17; cf. Is 52,11).

[53] Wellhausen, *Pharisäer und Sadducäer,* 76ss.

del pueblo. En este sentido eran llamados los «separados» o «autoseparados».

Pudo formularse esta designación con sentido de elogio o de censura. Pudieron darse este nombre ellos mismos porque, en la medida de lo posible, se mantenían apartados de la impureza y, consecuentemente, del contacto con la nación impura. Pudieron ser también llamados de este modo, y en sentido peyorativo, por sus adversarios, como «separatistas» que en interés de su particular pureza se mantenían apartados de la masa del pueblo[54]. Este hubo de ser el significado original del nombre, pues no es verosímil que se lo aplicaran ellos mismos. Otras designaciones más positivas se les hubieran ocurrido; lo cierto es que al principio

---

[54] Como es de suponer, la literatura patrística está dominada por la interpretación peyorativa. Cf. Clemente, *Homil.*, IX,28: οἱ εἶσιν ἀφορισμένοι καὶ τὰ νόμιμα ὡς γραμματεῖς τῶν ἄλλων πλεῖον εἰδότες. Pseudo-Tertuliano, *Adv. haer.*, 1: «Pharisaeos, qui additamenta quaedam legis adstruendo a Iudaeis divisi sunt, unde etiam hoc accipere ipsum quod habent nomen digni fuerunt». Orígenes, *In Mt.* 23,2 (ed. Lommatzsch IV, 194): «Qui autem maius aliquid profitentes dividunt se ipsos quasi meliores a multis, secundum hoc Pharisaei dicuntur, qui interpretantur divisi et segregati. Phares enim divisio appellatur». *In Mt.* 23,23 (ed. Lommatzsch IV, 219-20): «Similiter Pharisaei sunt omnes, qui iustificant semetipsos, et dividunt se a caeteris dicentes: noli mihi appropriare, quoniam mundus sum. Interpretantur autem Pharisaei, secundum nomen Phares, divisi, qui se ipsos a caeteris diviserunt. Phares autem dicitur hebraica lingua divisio». *In Mt. 23,29* (ed. Lommatzsch IV, 233ss): «Recte Pharisaei sunt appelati, id est praecisi, qui spiritualia prophetarum a corporali historia praeciderunt». *In Ioh.* (ed. Lommatzsch I, 210): οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἅτε κατὰ τὸ ὄνομα ὄντες διῃρημένοι τινὲς καὶ στασιώδεις. *In Joh.* (ed. Lommatzsch I, 113): Φαρισαίων δὲ τῶν ἀποδιῃρημένων καὶ τὴν θείαν ἑνότητα ἀπολωλεκότων. Φαρισαῖοι γὰρ ἑρμηνεύονται οἱ διῃρημένοι. Epifanio, *Haer.* 16,1: ἐλέγοντο δὲ Φαρισαῖοι διὰ τὸ ἀφορισμένους εἶναι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἄλλων, διὰ τὴν ἐθελοπερισσοθρησκείαν τὴν παρ᾽ αὐτοῖς νενομισμένην. Φάρες γὰρ κατὰ τὴν Ἑβραΐδα ἑρμηνεύεται ἀφορισμός. Jerónimo, *Contra Luciferianos*, 23 (Migne, PL XXIII, col. 178): «Pharisaei a Iudaeis divisi propter quasdem observationes superfluas nomen quoque a dissidio susceperunt». (Cf. Ps.-Tertuliano, p. 530, *infra*). *In Mt. 22,23* (CCL LXXVII, 204): «Pharisaei traditionum et observationum, quas illi δευτερώσεις vocant, iustitiam praeferebant, unde et divisi vocabantur a populo; Sadducaei autem, quod interpretantur iusti, et ipsi vendicabant sibi quod non erant». Natán b. Yeḥiel declara en *'Aruk:* «Un *paruš* es quien se separa de toda impureza y del alimento impuro y del pueblo de la tierra que no tiene cuidado con los alimentos».

aparecen en la historia como *ḥsydym* (cf. *infra*)[55]. Sus oponentes, sin embargo, los conocían por «separatistas». Ello implica que este nombre aparezca tan sólo en tres pasajes de la Misná y que en el más importante de ellos esté en boca de un saduceo[56]. Pero la terminología rabínica sugeriría además que, cuando llegó a imponerse en el uso, los mismos fariseos adoptaron esta designación, cosa que no tendrían inconveniente alguno en hacer, ya que, desde su propio punto de vista, aquella «separación» era grata a Dios[57].

Si el nombre de «fariseos» indica que éstos se consideraban personas aparte del resto del pueblo, el término que se aplicaban entre sí, *ḥbrym*, «compañeros», evidencia que formaban una comunidad estrechamente unida. En el lenguaje de la Misná y de la literatura rabínica antigua en general, este término es sinónimo de «fariseos». De los pasajes antes citados (cf. pp. 501-505, *supra*) se deduce claramente que un *ḥbr* era una persona que observaba minuciosamente la Ley, especialmente en lo relativo a los deberes sacerdotales y la pureza levítica. Este término, por otra parte, se refería a toda persona que se comportara de aquel modo, no sólo a los estudiosos profesionales. En efecto, no eran los iletrados los que se consideraban sus opuestos formales[58], sino los *ʿm hʾrṣ*, de los que no cabía esperar una estricta observancia de la Ley[59]. De

---

55 Cf. Meyer, *op. cit.*, 14. La designación de un grupo cerrado por los que no forman parte del mismo suele ser distinta de la oficial. A propósito de los esenios, cf. Vermes, PBJS 8-9. El título de «cristianos» fue también en su origen un mote que se les dio en Antioquía (Hch 11,26). Sobre el paralelismo entre *qdwš* («santo») y *prwš* («separado»), cf. J. Jeremias, *Jerusalén*, 230, n. 41. Entre ellos, los fariseos preferirían llamarse por los nombres de *ḥbr* (compañero), *swpr* (escriba) o *ḥkm* (sabio). Cf. *infra*.

56 El principal pasaje es Yad. 4,6-8. Cf. también Hag. 2,7; Sot. 3,4.

57 Se ha sugerido que los fariseos tomaban como un juego de palabras la asonancia entre *prš*, separar, y *prš*, distinguir, es decir, interpretar, *prwš*, interpretación. Cf. Moore, *Judaism* I, 62; Michel-Le Moyne, *art. cit.*, en DB *Supp.* VII, col. 1955; A. Schalit, *König Herodes* (1969) 737-38.

58 El iletrado por oposición al erudito se llama *hdywṭ*... ἰδιώτης: R.H. 2,8.

59 En la Biblia figura frecuentemente el término *ʿm hʾrs*... especialmente en Jeremías, Ezequiel y 2 Reyes (con paralelos en Crónicas). Aparece también ocasionalmente en otros libros (Jr 1,18; 34,19; 37,2; 44,21; 52,6.25; Ez 7,27; 12,19; 22,29; 33,2; 39,13; 46,3.9; 2 Re 11,14.18.20; 15,5; 16,15; 21,24; 23,30.35; 24,14; 25,3.19; 2 Cr 23,12.20.21; 26,21; 32,25; 37,1). En la mayor parte de esos textos ca-

ahí que la terminología de fecha posterior, según la cual un *ḥbr* es un «colega» de los rabinos, un estudioso, no deba proyectarse sobre aquellos pasajes de la Misná[60]. Aquí, un *ḥaber* es quien ob-

racteriza al pueblo en general en cuanto que distinto del rey y las autoridades. Los sacerdotes pertenecían también a la minoría distinta del pueblo (Jr 1,18; 34,19). Pero esta expresión no alude simplemente a los más humildes niveles de la sociedad, ya que éstos son llamados *dlt ʿm h'rṣ*, «los más pobres del pueblo de la tierra» (2 Re 24,14; cf. también 25,12 y Jr 40,7; 52,15.16). En Esdras y Nehemías, «los pueblos de las tierras» son los gentiles (Esd 9,1; Neh 9,30) cuyos descendientes vivían en Palestina en tiempos de Esdras y Nehemías y que contrajeron matrimonios mixtos con israelitas. Por este motivo se habla no sólo de «los pueblos de las tierras», *ʿmy h' rṣwt* (Esd 3,3; 9,1-2.11; Neh 9,30; 10,29), sino también de «los pueblos de la tierra», *ʿmy h'rṣ* (Esd 10,2.11; Neh 10,31.32). Estos eran no judíos que vivían en el territorio judío. La terminología rabínica posterior se relaciona en parte con los antiguos libros canónicos y en parte con Esdras y Nehemías; con los primeros en cuanto que se hace mención no de los «pueblos», sino del «pueblo» de la tierra *(ʿm h'rṣ);* con los segundos en cuanto que la expresión hace referencia a los que no viven conforme a la Torá, por oposición a los que se conforman a ella. Son las gentes que viven en el país por oposición a la comunidad más restringida de los que practican la observancia estricta. El singular colectivo, *ʿm*, sin embargo, se aplica también a un individuo. Así, «un *ʿam ha-'areṣ»* es un individuo perteneciente al pueblo de la tierra. En general, cf. Dem. 1,2,3; 3,4; 6,9.12; Šeb. 5,9; M. Š. 3,3; 4,6; Hag. 2,7; Git. 5,9; Edu. 1,14; Abot 2,5; 3,10; Hor. 3,8; Qin. 13,6; Toh. 4,5; 7,1.2.4.5; 8,1.2.3.5 Makš. 6,3; Teb. 4,5. Cf. A. Geiger, *Urschrift*, 151; A. Büchler, *Das galiläische Am ha-Areṣ* (1906); L. Finkelstein, *The Pharisees* II ([3]1962) 754-61; R. Meyer, *op. cit.*, 31-33; A. Oppenheimer, *ʿAm ha-Areẓ*, en *Enc. Jud.* 2, cols. 833-36; J. P. Weinberg, *Der ʿam hāʾāreṣ des 6.-4. Jh. v. u. Z.:* «Klio» 56 (1974) 325-35. La designación de los iletrados como gente de la tierra, es decir, como «rústicos», «campesinos», «pagani», etc., es un uso lingüístico bien atestiguado. Ello implica que los fariseos eran esencialmente gente de las ciudades. Cf. también A. Oppenheimer, *The ʿAm Ha-'Aretz. A Study in the Social History of the Jewish People* (1977).

[60] Ya en la literatura rabínica de los siglos III y IV d.C., el término «compañeros», *ḥbryy'* designa, frecuentemente a los jóvenes reunidos en torno a un conocido doctor de la Torá, y en consecuencia es sinónimo de *tlmydym;* cf. W. Bacher, *Zur Geschichte der Schulen Palästinas im 3. und 4. Jahrhundert:* MGWJ (1899) 345-60. En aquel tiempo, por consiguiente, *ḥbr* equivalía a «estudioso»; cf. JE VI, 121-24. En la Misná y los baraítas, *ḥbr* puede usarse para designar al colega de un estudioso o de un juez; Edu. 5,7; San. 11,2; sin embargo, cuando se utiliza como término técnico, es diferente de *tlmyd ḥkm* e

serva la Torá, incluidas las παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων y, por consiguiente, se identifica con un fariseo[61]. Pero ello nos permite entrever la alta estima en que se tenían a sí mismos los fariseos. En cuanto que se diferenciaban del pueblo común, y *a fortiori* de los miembros de otros partidos religiosos, los fariseos eran los *ḥaberim*, los hermanos de la alianza, representantes de la auténtica comunidad de Israel. Mientras que en el Antiguo Testamento un *ḥaver* es cualquier israelita con respecto a otro israelita, los fariseos reconocen como *ḥaber* propiamente dicho sólo al observante estricto de la Torá[62].

---

indica un círculo más amplio, por ejemplo, en bŠab. 11a: «Con un gentil y no con un *ḥbr;* con un *ḥbr* y no con un *tlmyd ḥkm»*. bBek. 30 b: «Todo el que asume los estatutos de las *ḥbyrwt;* aunque sea un *tlmyd ḥkm* ha de hacerlo en presencia de tres *ḥbrym»*. Cf. Bacher *op. cit.*, 345, 357-59. Cf. J. Neusner, *The Fellowship (Haburah) in the Second Jewish Commonwealth:* HThR 53 (1960) 125-42; R. Meyer, *op. cit.*, 24-28. Neusner, *The Idea of Purity*, 67-69. Sobre posibles paralelos entre la *ḥaburah* y la comunidad de Qumrán, cf. S. Lieberman, *The Discipline in the so-called Dead Sea Manual of Discipline:* JBL 71 (1951) 199-206 = *Texts and Studies* (1974) 200-7; G. Vermes, *Discovery*, 48-52; DSS 120-22, 132; C. Rabin, *Qumran Studies* (1957) 11-21, 31-33.

[61] La identificación de *prwš* con *ḥbr* es consecuencia de una comparación entre Hag. 2,7 y Dem. 2,3 (cf. pp. 502-504, *supra*). En el primer pasaje se ponen en contraste *'m h'rṣ* y *prwš*; en el segundo, *'m h'rṣ* y *ḥbr.* En ambos lugares, el *'m h'rṣ* es la persona impura por cuyas vestiduras quedan impuros el *prwš* y el *ḥbr.* Así, Natán b. Yeḥiel de Roma en *'Aruk* (cf. *prwš* y la cita de Hag. 2,7) acierta al explicar *prwšym* de este modò: «Son los *ḥbrym* que comen el alimento ordinario en estado de pureza». Cf. J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*, s.v. *ḥbr* en *Neuhebr. Wörterbuch*; S. Krauss, *Synagogale Altertümer* (1922) 19-23; R. Meyer, *op. cit.*, 23-28; *Enc. Jud.* 7, cols. 1489-92. Para una opinión diferente, cf. E. Rivkin, HUCA 40-41 (1969-70) 205-49.

[62] En la Misná, *ḥbr* equivale al bíblico *r'*. En general, denota un «compañero», una persona que pertenece a la misma categoría. El *ḥaber* de un rabino; el *ḥaber* de un sacerdote es otro sacerdote; el *ḥaber* de un israelita es otro israelita. Cuando no se precisa el significado, *ḥaber* es simplemente un judío. Así, por ejemplo, en Hull. 11,2, donde se opone a *nkry*, «extranjero»; también en los pasajes citados en la nota 59, *supra,* donde es intermedio entre *gwy* y *tlmyd ḥkm.* En cuanto a la afirmación de la comunidad de Qumrán en el sentido de constituir el verdadero Israel, cf. G. Vermes, DSSE 16-68; PBJS 38-40; DSS 88,98, 214; J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (1973) 32-71.

En diversos pasajes de la Misná se atestigua que los fariseos, como su propio nombre indica, se mantenían apartados del resto del pueblo. «Los vestidos del *'am-ha'areṣ* son *midrás* (impuros) para los fariseos»[63]. «Un *ḥaber* no entra en la casa de un *'am ha-'areṣ* ni lo acepta como huésped, si lleva sus propios vestidos»[64]. «Si la esposa de un *ḥaber* deja que la esposa de un *'am-ha'areṣ* muela en el molino de su casa, si el molino se para, la casa queda impura; si ella sigue moliendo, sólo queda impuro aquello que pueda tocar ella extendiendo la mano»[65], etc. Los pasajes de los evangelios en que se recogen las críticas de los fariseos porque Jesús trataba libremente con «publicanos y pecadores» (Mc 2,14-17; Mt 9,9-13; Lc 5,27-32) corresponden exactamente a las actitudes descritas[66].

En cualquier caso, este exclusivismo de los fariseos justifica que se les describa como una secta, αἵρεσις, término que se les aplica en el Nuevo Testamento (Hch 15,5; 25,5) y también en Josefo. Pero al mismo tiempo eran los legítimos y típicos representantes del judaísmo posexílico. Se limitaron a sacar las conclusiones del principio según el cual el verdadero Israel está formado únicamente por quienes observan minuciosamente la Torá. Puesto que los fariseos eran los únicos que se comportaban de este modo, ellos eran el único Israel verdadero.

Una vez que hemos fijado los rasgos generales de los fariseos, hay que plantear la cuestión de sus orígenes y trazar el curso de su historia. En esencia, los fariseos son tan antiguos como el llamado judaísmo «legalista». Una vez organizada la vida cotidiana como un cumplimiento constante de la Torá, y una vez que la obediencia a la Torá se toma como la base del comportamiento religioso, ya puede decirse que existe en principio el fariseísmo. Pero su primera aparición como una «secta», como un partido dentro de la nación judía no puede rastrearse más allá de la época de la revuelta de los Macabeos. Los hasidim, los piadosos, οἱ 'Ασιδαῖοι tomaron parte en aquella lucha, al menos en sus primeras etapas (1 Mac 2,42; 7,12ss). Pelearon al lado de Judas por la religión de sus padres, pero sin identificarse con el partido de los Macabeos[67]. Parece que durante el período griego, cuando los principales de entre los sacerdotes y los gobernantes del pueblo

---

[63] Hag. 2,7.

[64] Dem. 2,31.

[65] Toh. 7,4. Cf. los pasajes citados en n. 59.

[66] Sobre la peculiaridad de la actitud de Jesús, cf. Vermes, *Jesus the Jew*, 224.

[67] Cf. vol. I, pp. 213 y 228; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Reli-*

mostraban una actitud cada vez más laxa con respecto a la Torá, aquellos hasidim se constituyeron en una comunidad que tomó sobre sí el compromiso de cumplir la Torá en todos sus detalles. De ahí que, cuando los Macabeos alzaron la bandera de la rebelión en defensa de la fe de sus padres, los hasidim se les unieron, pero únicamente mientras la lucha se desarrolló realmente en defensa de la Torá y la religión. Cuando dejó de ser así y los fines de la guerra se centraron cada vez más en el propósito de asegurar la independencia nacional, parece que se retiraron. Josefo es el primero en mencionarlos como un grupo independiente, anterior a los saduceos y los esenios, bajo Jonatán[68], pero hasta tiempos de Juan Hircano I no aparecen ya como oponentes de los Macabeos.

Con el paso del tiempo, los Macabeos fundaron una dinastía política. La familia que hasta entonces había detentado el sumo sacerdocio fue desbancada y los Macabeos o Asmoneos recogieron su herencia política, con lo que hubieron de sobrecargarse de preocupaciones también políticas. En adelante ya no fue su mayor afán el cumplimiento de la Torá, sino la defensa y la ampliación de su poder político. La búsqueda de unos objetivos políticos hizo que cada vez se apartaran más de sus antiguos amigos, los hasidim o *perušim*[69]. No es que los Asmoneos se desentendieran de la Torá, pero una política secular resultaba difícilmente compatible con un fariseísmo centrado en la Escritura. Más pronto o más tarde tenía que producirse la ruptura, y así ocurrió bajo Juan Hircano, que si bien se adhirió a los fariseos al comienzo de su reinado, más tarde se desentendió de ellos y se puso del lado de los saduceos. La causa de la ruptura es relatada por Josefo en un tono que parece más propio de una leyenda[70], pero el hecho en sí, el cambio bajo Hircano, es enteramente aceptable. A partir de entonces aparecen los fariseos como oponentes de los Asmoneos no sólo bajo Hircano I y su hijo Aristóbulo, sino especialmente bajo Alejandro Janeo. Bajo este fiero rey guerrero que cuidaba muy poco de los asuntos religiosos, la oposición pasó a convertirse en revuelta declarada. Durante seis

---

gion (1972) 51-53. Una teoría algo diferente en P. R. Davies, *Ḥasidim in the Maccabean Period:* JJS 28 (1977) 127-40.

[68] Ant., XIII,5,9 (171).

[69] Sobre la teoría de que los hasidim evolucionaron hasta convertirse en la comunidad esenia dirigida por la aristocracia sacerdotal de los hijos de Ṣadoq, así como en el movimiento laico de los fariseos, cf. pp. 754-756, *infra.*

[70] *Ant.*, XIII,10,5-6 (288-96).

años se mantuvo en guerra Janeo con sus mercenarios contra los judíos dirigidos por los fariseos[71]. Todo lo que consiguió a fin de cuentas fue intimidar a sus adversarios, no someterlos realmente. En efecto, con su defensa de los intereses religiosos, los fariseos consiguieron que la masa del pueblo se pusiera de su parte. No es de extrañar que Alejandra, por asegurar la paz en el pueblo y también por sus preferencias personales hacia los fariseos, terminara por entregarles el poder. La victoria fue ahora completa; en sus manos quedó por entero la dirección de los asuntos internos. Fueron repuestos todos los decretos de los fariseos abolidos por Juan Hircano; los fariseos dominaron en gran medida toda la vida pública de los judíos[72].

Durante las épocas que siguieron con todos sus cambios de gobierno, bajo los romanos y los herodianos, los fariseos conservaron su autoridad en materias espirituales, especialmente en los círculos urbanos[73]. Es cierto que los sumos sacerdotes saduceos se mantuvieron al frente del Sanedrín. Pero de hecho fueron los fariseos, no los saduceos, los que causaron el más fuerte impacto en el pueblo ordinario, como afirma una y otra vez Josefo[74]. Los fariseos contaban con las masas como aliados[75], especialmente con las mujeres, que les eran sumamente devotas[76]. Ejercían la máxima autoridad en las congregaciones, hasta el punto de que todo lo relacionado con el culto, la oración y el sacrificio se realizaba conforme a sus instrucciones[77]. Se dice que su popularidad era tanta que hasta el rey o el sumo sacerdote les escuchaban

---

71 *Ant.*, XIII,13,5 (376).

72 *Ant.*, XIII,16,2 (408).

73 *Ant.*, XIII,1,3 (15). *Ant.*, XVIII,1,3 (15): «... son ellos... sumamente *influyentes entre los habitantes de las ciudades... Este es el gran* tributo que los habitantes de las ciudades... han pagado a la excelencia de los fariseos». La ciencia de los fariseos tenía lógicamente su mejor centro en las ciudades. Nótese que Josefo utiliza en tono sarcástico el título de «escribas de aldea» en *Bello*, I,24,3 (679); *Ant.*, XVI,7,3 (203).

74 Es de notar que Josefo subraya la supremacía de la influencia farisea en *Antigüedades*, pero no en *Bello*. Ello se debe probablemente al cambio que en cuanto al poder político-religioso se produjo a finales del siglo I d.C., época en que los fariseos pasan a ser dirigentes de la comunidad judía palestinense aceptados además por los romanos. Cf. en particular M. Smith, *Palestinian Judaism in the First Century*, en M. Davies (ed.), *Israel: Its Role in Civilization* (1956) 67-81.

75 *Ant.*, XIII,10,6 (298).

76 *Ant.*, XVII,2,4 (41).

77 *Ant.*, XVIII,1,3 (15).

cuando les dirigían sus críticas[78]. Estaban, por consiguiente, en la mejor posición para frenar al rey[79]. Por esta misma razón se plegaban los saduceos en el ejercicio de sus funciones oficiales a las exigencias de los fariseos, ya que el pueblo no les hubiera tolerado otra cosa[80].

Esta gran autoridad que ejercían los fariseos era simplemente la contrapartida de la posición exclusivista que habían adoptado. Con la desaparición de la autoridad saducea después de la destrucción del templo, el fracaso de los zelotas y la disolución de la comunidad esenia, los supervivientes del movimiento fariseo quedaron como única fuerza dominante en la vida de la comunidad judía palestinense, responsables únicos de la revitalización y la nueva codificación de las tradiciones ancestrales en forma de judaísmo rabínico[81].

---

[78] *Ant.*, XVII,10,5 (288).

[79] *Ant.*, XVII,2,4 (41).

[80] *Ant.*, XVIII,1,4 (17).

[81] La identificación de los fariseos con la comunidad de Damasco/Qumrán es una teoría minoritaria entre los investigadores. Sus principales portavoces son L. Ginzberg en relación con los Fragmentos sadoquitas, *Eine unbekannte jüdische Sekte* (1922), traducción inglesa, *An Unknown Jewish Sect* (1976) y C. Rabin en relación con los manuscritos del Mar Muerto, *Qumran Studies* (1957). Valoración crítica en Vermes, DSS 119-22. Entre los autores, más numerosos, que identifican la comunidad, con o sin reservas, como la secta de los esenios, ciertos nombres crípticos como «los buscadores de las cosas suaves» (CD 1,18; 1QH 2,15.32; 4,10-11; 4Qpnah 1,2.7; 2,2.4; 3,3.6) o los «constructores del muro» (CD 4,19; 8,13.18), con los que se designa a los adversarios doctrinales del grupo de Qumrán, son considerados frecuentemente como alusivos a los fariseos; cf., por ejemplo, A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961) 269, n. 2; *Observations sur le Commentaire de Nahum découvert près de la Mer Morte:* «Journal des Savants» (1963) 210-14; R. Meyer, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum* (1965) 58-66; Vermes, DSSE 59, 65, etcétera; DSS 144-45, 152.

II. LOS SADUCEOS

El carácter propio de los saduceos no destaca tan nítidamente como el de los fariseos. Resulta difícil conjuntar las escasas noticias de las fuentes. La razón de ello parece ser que los saduceos no encarnaban un fenómeno tan consistente como el representado por los fariseos, sino que su situación era más compleja, por lo que ha de ser considerada desde varios ángulos.

Su rasgo más destacado es el hecho de que pertenecían a la aristocracia. Josefo los describe repetidas veces como tales: «Cuentan sobre todo con los ricos; no tienen al pueblo de su parte»[1]. «Esta doctrina es profesada por pocos, pero éstos son hombres de posición elevada»[2]. Cuando Josefo dice que esta «doctrina» es cosa de pocos, lo hace como consecuencia de su postura básica consistente en presentar el fariseísmo y el saduceísmo como tendencias filosóficas. Aparte de esto, lo que nos aporta realmente es que los saduceos eran aristócratas, ricos (εὔποροι) y gente de elevada condición social (πρῶτοι τοῖς ἀξιώμασιν), lo que significa que en su mayor parte pertenecían o estaban asociados al sacerdocio. En efecto, desde el comienzo del período griego e incluso del persa, fueron los sacerdotes y sus aliados laicos los que rigieron el estado judío[3]. El Nuevo Testamento y Josefo aportan pruebas sobradas de que las familias de los sumos sacerdotes pertenecían al partido de los saduceos[4]. Con ello no queremos decir que los saduceos formaran un partido integrado exclusivamente por sacerdotes. El contraste entre saduceos y fariseos no se sitúa al nivel de un partido sacerdotal frente a un partido de observantes religiosos, sino de una aristocracia clerical y laica frente a un grupo esencialmente laico que basaba su autoridad en la inteligencia. Los fariseos no eran en modo alguno hostiles a los sacerdotes en cuanto tales. Por el contrario, interpretaban las normas sobre los ingresos de los sacerdotes con gran generosidad para con ellos, reservándoles las primicias, las ofrendas *(terumah)*, los diezmos, los primogénitos, etcétera, sin reserva alguna[5]. Reconocían además la mayor santi-

[1] *Ant.*, XIII,10,6 (298).

[2] *Ant.*, XVIII,1,4. Cf. J. Jeremias, *Jerusalén*, 278-281; J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, 349-50.

[3] *Vita*, 1 (1).

[4] Hch 5,17; *Ant.*, XX,9,1 (199). Cf. Le Moyne, *op. cit.*, 229-31.

[5] Cf. los tratados de la Misná, Demay, Terumot, Ma'asrot, Hallah, Bikkurim y Bekorot.

dad y categoría social de los sacerdotes en la teocracia[6]. Tampoco eran del todo hostiles los saduceos para con los fariseos. En las décadas que preceden a la destrucción del templo y también en las siguientes no faltaron sacerdotes pertenecientes al partido de los fariseos[7]. Sus oponentes, en consecuencia, no eran los sacerdotes en cuanto tales, sino únicamente los dirigentes sacerdotales y el laicado patricio, es decir quienes en virtud de sus cargos o de sus riquezas ocupaban puestos influyentes en la vida civil.

A la vista de estos hechos, es razonable suponer que los saduceos se llamaban así (*ṣdwqym*[8], Σαδδουκαῖοι[9]) por el sacerdote Ṣadoq, cuyos descendientes habían ejercido el sumo sacerdocio en Jerusalén desde los tiempos de Salomón. En cualquier caso, ha de darse por cierto que su nombre no deriva, como muchas veces se ha pensado, del adjetivo *ṣdyq*[10]. En la actualidad, la mayor parte de los investigadores prefiere relacionar esta denominación con el nombre propio *ṣdyq*[11], ya que en la primera etimología no

---

[6] Hag. 2,7: «Para los que comen la ofrenda *(terumah)* (es decir, los sacerdotes), los vestidos de los fariseos se tienen por *midrás* (impuros)». Hor. 3,8: «Un sacerdote precede a un levita, un levita a un israelita». También se daba preferencia a los sacerdotes para leer la Escritura en la sinagoga (Git. 5,8).

[7] De Yosé b. Yoézer está ya atestiguado que era un *hsyd* en el sacerdocio (Hag. 2,7). Un cierto Yoézer, que era funcionario del templo y sacerdote, pertenecía a la escuela de Šammay (Orl. 2,12). En Josefo encontramos un cierto Ἰώαζαρος (Γοζαρος) ἱερατικοῦ γένους, Φαριζαῖος καὶ αὐτός: *Vita*, 39 (197); cf. 63 (324). Josefo mismo era sacerdote y fariseo; *Vita*, 1 (2). Se menciona también un R. Yehudá ha-Kohen (Edu. 8,2) y un R. Yosé ha-Kohen (Edu. 8,2; Abot 2,8). Entre los sacerdotes que a la vez eran estudiosos de la Torá destacan sobre todos Ḥananya (cf. p. 485, *supra*) y R. Eleazar b. Azarya (cf. p. 489, *supra*). De R. Yišmael y R. Tarfón se dice también que fueron sacerdotes (cf. pp. 490-494, *supra*).

[8] Sobre esta designación, cf. Yad. 4,6-7; Erub. 6,2; Makk. 1,6; Par. 3,7; Nid. 4,2. El singular aparece en Erub. 6,2.

[9] Cf. Josefo y el Nuevo Testamento.

[10] Así, numerosos Padres de la Iglesia, como Epifanio *Haer.*, 14,2: ἐπονομάζουσι δὲ οὗτοι ἑαυτοὺς Σαδδουκαίους, δῆθεν ἀπὸ δικαιοσύνης τῆς ἐπικλήσεως ὁρμωμένης. Σεδὲκ γὰρ ἑρμηνεύεται δικαιοσύνη. Jerónimo, *In Mt.* 22,23 (CCL LXXVII, 205): «Sadducaei autem, quod interpretantur iusti». La derivación a partir de *ṣdyq* fue defendida por Derenbourg, *Essai, 78.*

[11] Cf. la exposición plenamente documentada del estado de la cuestión en Le Moyne, 157-63, y de la historia de las hipótesis en L. Finkelstein, *The Pharisees* II, 663, n. 20. La sugerencia de T. W.

se explica el cambio de «i» a «u»[12], mientras que la pronunciación del nombre propio *Ṣadoq* como *Ṣadduq* (Σαδδούκ, *sdwq*) cuenta con el testimonio común de los LXX[13], Josefo[14] y un manuscrito vocalizado de la Misná[15]. En consecuencia, el nombre *sdwqym* como designación de un partido se relaciona con *sdwq* del mismo modo que *bwytsym* se relaciona con Boeto o *'pyqwrwsym* con Epicuro. Menos segura es la identidad del Sadoq del que tomaron su nombre los saduceos. Una leyenda recogida en Abot de R. Natán lo hace descender de un cierto

---

Manson en el sentido de que el origen del nombre ha de buscarse en el griego σύνδικοι, que en una inscripción bilingue de Palmira aparece como *sdky'*, cf. *Sadducees and Pharisees the Origin and Significance of the Names* BJRL 22 (1938) 1-18, es clasificada por Le Moyne entre las «soluciones fantásticas», cf. *op cit*, 159, sobre la base de que no explica satisfactoriamente ni las vocales ni las consonantes de la forma que aparece en el Nuevo Testamento o en Josefo.

12 Cf, sin embargo, R. North, *The Qumran «Sadducees»* CBQ 17 (1955) 165-66; sobre la base del acádico *saduk* («recto», «justo») interpreta «saduceo» como una persona que «administra justicia» Cf también Le Moyne, *op cit*, 162. Esta explicación tampoco logra dar cuenta satisfactoria de la duplicación del dalet. Cf. también n. 13, *infra*

13 El nombre de Sadoq aparece en el Antiguo Testamento cincuenta y tres veces. Entre éstas, diez pasajes de Ezequiel, Esdras y Nehemias (Ez 40,46; 43,19, 44,15; 48,11; Esd 7,2; Neh 2,4.29, 10,21, 11,11, 13,13), en que los LXX tienen la forma Σαδδούκ También la recensión de Luciano dice casi siempre Σαδδούκ en los restantes pasajes; cf también el texto griego de la Ascensión de Isaias, 2,5 (*Amherst Papyri*, ed. Grenfell y Hunt [1908]4), aunque el editor corrigió erróneamente el Σαδδούκ del texto por Σαδώκ. Cf. estadísticas similares tomadas de Hatch-Redpath; cf. además Le Moyne, 158, n. 2: la forma Σαδωκ(χ) como sería de esperar por *sdwq*, aparece como la excepción rara, por ejemplo en 1 Cr 29,22: Σαδωχ (Luc Σαδδουκ). T W. Manson argumenta que la forma griega del nombre ha sido influida por la forma de Σαδδουκαῖοι Cf. también Le Moyne, *op. cit*, 158, n. 9.

14 Un fariseo, Σάδδουκος (Niese: Σαδδωκος) es mencionado en *Ant*, XVIII,1,1 (4). Cf. también 'Ανανίας Σαδδουκί en *Bello*, II,17,10 (451); 21,7 (628), donde Σαδδουκί no puede significar «saduceo», pues la persona en cuestión, según *Vita*, 39 (197), es un fariseo Cf. G. R. Driver, *The Judaean Scrolls* (1965) 229ss.

15 En el Cód. de Rossi 138, el nombre de Rabbi Sadoq aparece puntuado únicamente en una minoría de los pasajes, y cuando así ocurre, suele decir Saddūq o Saddōq. Cf. también Pea. 2,4; Ter 10,9, Šab 24,5; Pes. 3,6; 7,2; 10,3. Sin embargo, cf. Le Moyne, *op cit*, 157-58 La edición Albeck-Yalon de la Misná puntúa siempre el nombre como Ṣādōq.

Ṣadoq, discípulo de Antígono[16], pero el relato no es históricamente digno de crédito: 1) porque Abot de R. Natán es de fecha tardía; 2) porque su información acerca de los boetusianos es errónea (cf. n. 16); porque la leyenda no se basa en la tradición, sino en la deducción erudita, es decir que los saduceos, que negaban la inmortalidad del alma, llegaron a incurrir en esta herejía por no haber entendido correctamente una sentencia de Antígono de Soko, a saber, que el hombre debe practicar el bien sin tener en cuenta el premio futuro[17]. En consecuencia, la única alternativa que queda es derivar el nombre de los saduceos de un Ṣadoq desconocido que en un momento indeterminado fundaría el partido de los aristócratas o hacerlo derivar del linaje sacerdotal sadoquita. Lo primero es posible, pero lo segundo es más probable[18].

Los descendientes de Ṣadoq ejercían las funciones sacerdotales en el templo de Jerusalén desde los tiempos de Salomón. A partir de la reforma deuteronomista, que prohibió todos los sacrificios fuera de Jerusalén, únicamente los ritos allí realizados

---

[16] Abot de-Rabbí Natán (ed. Schechter, 26): «Antígono de Soko recibió de Simeón el Justo. Solía decir: No seáis como esclavos que sirven a su amo por el premio; sed más bien como esclavos que sirven a su amo sin pensar en el premio; y que sobre vosotros repose el temor del cielo, de forma que vuestro premio sea doblado en el mundo futuro. Antígono de Soko tuvo dos discípulos que solían estudiar sus palabras. Las enseñaron a sus discípulos, y sus discípulos a sus discípulos. Estos últimos escrutaron las palabras y dijeron: "¿Qué pensaban nuestros padres de lo que así dijeron? ¿Es posible que un obrero trabaje todo el día y no tome su recompensa por la tarde? De haber sabido nuestros padres que hay otro mundo y una resurrección de los muertos, no hubieran hablado de este modo». Se levantaron entonces y se apartaron de la Torá y se dividieron en dos sectas, los saduceos y los boetusianos, los saduceos por el nombre de Ṣadoq, los boetusianos por el nombre de Boeto». Traducción anotada en A. J. Saldarini, *The Fathers according to Rabbi Nathan* (1975) 85-86. Cf. también A. Geiger, *Urschrift*, 105; J. Wellhausen, *Pharisäer und Sadducäer*, 46; C. Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers* (1877) 126. Los boetusianos (*bwytsym*), mencionados también una vez en la Misná (Men. 10,3), recibieron su nombre de la familia del sumo sacerdote Boeto, en tiempos de Herodes (cf. p. 313, *supra*). De ahí que, en cualquier caso, hayan de relacionarse con los saduceos. Cf. también, sin embargo, Le Moyne, *op. cit.*, 113-15, 160-62.

[17] Cf. Wellhausen, *op. cit.*, 46. Sobre la sentencia de Antígono de Soko, cf. Abot 1,3; Cf. p. 468, *supra*.

[18] Cf. Le Moyne, *op. cit.*, 163.

eran legítimos. De ahí que Ezequiel, en su cuadro ideal de la teocracia, concediera el privilegio de ejercer el ministerio en el templo de Jerusalén únicamente a los sadoquitas (*bny ṣdwq;* Ez 40,46; 43,19; 44,15; 48,11). Una vez restaurado el culto después del exilio, la exigencia de Ezequiel no fue cumplida del todo en cuanto que se permitió a otros clanes sacerdotales mantener sus derechos[19]. Los sadoquitas, en todo caso, formaban el núcleo y el cuerpo sacerdotal más importante de la era posexílica. Así se advierte con toda claridad por el hecho de que el Cronista hace remontar en su genealogía la casa de Ṣadoq a Eleazar, el hijo mayor de Aarón, dando a entender con ello que los sadoquitas tenían, si no los únicos, al menos los mejores títulos para reclamar el ejército del sacerdocio (1 Cr 5,30-41). Este procedimiento del Cronista prueba a la vez que el nombre del antepasado de este clan era aún vivamente recordado en su época, el siglo IV a.C. También Jesús ben Sirá alababa a Dios porque «había elegido a los hijos de Ṣadoq para que fueran sacerdotes» (*hwdw lbwḥr bbny ṣdwq lkhn;* Eclo 5,12, verso 9 de un himno que falta en el griego y el siriaco)[20]. Un partido relacionado con los principales de entre los sacerdotes, por consiguiente, tenía todos los motivos para llamarse sadoquita o saduceo. En efecto, si bien este grupo de sacerdotes constituía tan sólo una fracción de los *bny ṣdwq,* eran con todo sus representantes autorizados. Su tendencia era sadoquita[21].

Aparte de su condición de aristócratas, otro rasgo característico de los saduceos es que únicamente reconocían como vinculante la Torá escrita y rechazaban todo el conjunto de la interpretación tradicional y su desarrollo ulterior en el curso de los siglos por obra de los estudiosos de la Torá. «El grupo de los saduceos dice que únicamente las normas escritas han de tenerse por legí-

---

[19] Así puede deducirse del hecho de que en el libro de las Crónicas, aparte de la descendencia de Eleazar (es decir, los sadoquitas), aparece también la de Itamar como autorizada a ejercer las funciones sacerdotales (1 Cr 24). Cf. p. 337-338, n. 56, *supra.*

[20] S. Schechter, *The Wisdom of Ben Sira* (1899) (22) y LI; H. L. Strack, *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs* (1903) 55; *El libro de Ben Sirá,* editado por la Academia del Idioma Hebreo (1973) 65.

[21] Cf. en especial Wellhausen, *Pharisäer und Sadducäer,* 47-50; Leszynsky, *op. cit.,* 96ss; Le Moyne, *op. cit.,* 350ss. La estructura de la comunidad de Qumrán ofrece un paralelo convincente. Está formado por «los hijos de Ṣadoq; los sacerdotes... y la multitud de los hombres de la comunidad»; cf. 1QS 5,2-3; 1QSa 1,2. Cf. G. Vermes, *Discovery in the Judean Desert* (1956) 74-76; DSSE 16-33; DSS 87-115.

timas y que no es preciso observar las que derivan de la tradición de los padres»[22]. Tan lejos estaban del principio fariseo de su autoridad absoluta que incluso creían realmente que era recomendable llevar la contraria a sus doctores[23]. Se trataba evidentemente de rechazar la παραδόσις τῶν πρεσβυτέρων, toda la acumulación de normas legales desarrollada por los estudiosos de la Torá fariseos en su obra de completar y clasificar la ley escrita. La opinión de numerosos Padres de la Iglesia en el sentido de que los saduceos reconocían únicamente el Pentateuco y rechazaban los Profetas[24] no cuenta con apoyo alguno en Josefo y, en

---

22 *Ant.*, XIII,10,6 (297); cf. XVIII,1,4 (16). Comentando el segundo pasaje en la edición Loeb, L. H. Feldman señala que, a pesar de todo, los saduceos tenían sus propias tradiciones. Pero éstas se formulaban como decretos o *gezerot* (cf. Makk. 1,6), promulgados en virtud de la autoridad sacerdotal y que no se presentaban con la autoridad de una Torá oral revelada por Dios a Moisés y transmitida a través de una cadena ininterrumpida de la tradición.

23 *Ant.*, XVIII,1,4 (16). Daube ha sugerido que los saduceos tomaron este método de argumentación de las escuelas filosóficas helenísticas; cf. *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric:* HUCA 22 (1949) 243, pero Feldman, *loc. cit.* (n. 22, *supra)*, señala que no hay pruebas de un contacto entre los saduceos y las escuelas helenísticas.

24 Orígenes, *Contra Celsum*, I,49 (ed. Lommatzsch XVIII, 93): οἱ μόνου δέ Μωσέως παραδεχόμενοι τὰς βίβλους Σαμαρεῖς ἤ Σαδδουκαῖοι. Idem, *In Mt* 22,29 (ed. Lommatzsch IV, 166): τοῖς Σαδδουκαίοις μὴ προσιεμένοις ἄλλην γραφὴν ἤ τὴν νομικήν... τοὺς Σαδδουκαίους ὅτὶ μὴ προσιέμενοι τὰς ἑξῆς τῷ νόμῳ γραφὰς πλανῶνται. *Ibid.* vol. XVII, cap. 36, *In Mt* 22,31-32 (ed. Lommatzsch IV, 169): καὶ εἶς τοῦτο δὲ φήσομεν ὅτι μύρια δυνάμενος περὶ τοῦ ὑπάρχειν τὴν μέλλουσαν ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις παραθέσθαι ἀπὸ προφητῶν ὁ Σωτὴρ τοῦτο οὐ πεποίηκεν διὰ τὸ τοὺς Σαδδουκαίους μόνην προσίεσθαι τὴν Μωσέυς γραφὴν ἀφ ἧς ἐβουλήθη αὐτοὺς συλλογισμῷ δυσωπῆσαι. Jerónimo, *In Mt* 22,31-32: «Hi quinque tamtum libros Moysis recipiebant, prophetarum vaticinia respuentes. Stultum ergo erat inde proferre testimonia, cuius auctoritatem non sequebantur». Hipólito, *Adv. haer.*, IX,29: προφήταις δὲ οὐ προσέχουσιν ἀλλ᾽οὐδὲ ἑτέροις τισὶ σοφοῖς. Πλὴν μόνῳ τῷ διὰ Μωσέως νόμῳ, μηδὲν ἑρμηνεύοντες. Ps.-Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* (Migne, Pl II, col. 61): «Taceo enim Iudaismi haereticos, Dositheum inquam Samaritanum, qui primus ausus est prophetas quasi non in spiritu sancto locutos repudiare, taceo Sadducaeos, qui ex huius erroris radice surgentes ausi sunt ad hanc haeresim etiam resurrectionem carnis negare». El tratado Pseudo-Tertuliano, además del *De praescriptione haereticorum* genuino, pertenece probablemente a la pri-

consecuencia, es considerada errónea por la mayor parte de los investigadores modernos[25]. Es inimaginable que se rechazaran realmente los Profetas, pero es muy posible que los saduceos consideraran sólo el Pentateuco como texto canónico en el sentido estricto del término[26].

Ante la oposición por principio que los saduceos mostraban frente a la tradición farisea en su totalidad, las divergencias legales entre los dos partidos presentan un interés secundario. Cierto número de estas divergencias en concreto se menciona en la literatura rabínica[27], pero las noticias más llamativas no pueden aceptarse en conjunto como plenamente históricas, especialmente las afirmaciones contenidas en el comentario medieval sobre Megillat Taanit. Pero en la medida en que merecen crédito están al mismo tiempo tan dispersas y desconectadas entre sí que es imposible discernir en ellas un principio unificador, como sería la defensa de los intereses sacerdotales por parte de los saduceos. En el campo de la legislación penal, los saduceos eran más severos y más condescendientes los fariseos, según Josefo[28]. Quizá se debiera al hecho de que los saduceos se adherían estrictamente a la letra de la Ley, mientras que los fariseos hacían cuanto estaba

---

mera mitad del siglo III; cf. B. Altaner, *Patrology*, 172. Cf. S. J. Isser, *The Dositheans* (1976) 33-38. Jerónimo dice lo mismo, casi a la letra, en su *Contra Luciferianos*, 23 (Migne, PL XXIII, col. 178): «Taceo de Iudaismi haereticis, qui ante adventum Christi legem traditam dissiparunt: quod Dosithaeus Samaritanorum princeps prophetas repudiavit: quod Sadducaei ex illius radice nascentes etiam resurrectionem carnis negaverunt».

[25] Cf. Le Moyne, *op. cit.*, 358-59; es posible que tanto los fariseos como los saduceos estimaran que los Profetas y los Escritos tenían menor autoridad que la Torá. Leszynsky, *op. cit.*, 165, afirma que esta aceptación exclusiva de la Torá pudo ser peculiar de un determinado grupo reducido de saduceos, que compartirían esta actitud con los samaritanos. Sobre la confusión que sufren los Padres de la Iglesia entre saduceos y samaritanos, cf. Le Moyne, *op. cit.*, 151.

[26] Así K. Budde, *Der Kanon des Alten Testaments* (1900) 42-43. Cf. Le Moyne, *op. cit.*, 357-59.

[27] A. Geiger, *Urschrift*, 134ss; J. Derenbourg, *Essai*, 132ss; J. Wellhausen, *Pharisäer*, 56-75; J. Z. Lauterbach, *art. cit.*: HUCA 6 (1929) 69-139; los materiales están recogidos en Str.-B. IV, 344ss; las fuentes rabínicas son analizadas en Leszynsky, *op. cit.*, 36-141, y Le Moyne, *op. cit.*, 167-239. Cf. también S. Zeitlin, *Studies in the Early History of Judaism* II (1974) 259-91.

[28] *Ant.*, XX,9,1 (199); cf. XIII,10,6 (294).

en sus manos por mitigar su severidad mediante la interpretación y la adaptación.

En uno de los puntos mencionados por la Misná, los saduceos iban incluso más allá de las exigencias de la Ley, pues exigían compensación no sólo por los daños que pudieran causar el buey o el asno de un hombre (como en Ex 21,32.35s), sino también su siervo o su sierva[29]. Por otra parte, insistían en que el falso testigo debía ser condenado a muerte únicamente cuando el acusado, a resultas de su testimonio, ya había sido ejecutado (Dt 19,19-21), mientras que los fariseos exigían que se cumpliera esta previsión con sólo que hubiera sido pronunciada la sentencia[30]. En este caso, por consiguiente, los fariseos eran más severos. Tales diferencias no lo eran obviamente de principio. También en las cuestiones rituales es posible hablar de diferencias de principio únicamente en cuanto que los saduceos no consideraban vinculantes las normas establecidas por los fariseos sobre, por ejemplo, pureza e impureza rituales. Se burlaban de sus oponentes fariseos a causa de las inconsecuencias y ridiculeces que se derivaban de sus normas sobre pureza ritual[31].

Los fariseos, por su parte, declaraban impuras a las mujeres de los saduceos «cuando siguen los caminos de sus padres»[32]. Pero está claro que los saduceos distaban mucho de renunciar al principio de la pureza levítica en sí, ya que exigían incluso un grado mayor de pureza que los fariseos a los sacerdotes que oficiaban en el sacrificio de la novilla roja[33]. Este es al mismo tiempo el único punto en que se manifiesta una preocupación

[29] Yad. 4,7. Cf. pp. 501s, *supra*.

[30] Makk. 1,6. Sobre las diferencias jurídicas, cf. G. Hölscher, *Der Sadduzaismus*, 22-24, 30-32, donde se atribuye la postura farisea al influjo romano. Cf. también Le Moyne, *op. cit.*, 227-29.

[31] Los ataques de los saduceos contra los fariseos mencionados en Yad. 4,6.7 sólo pueden tener una intención de burla, ya que los saduceos nunca hubieran afirmado que los libros heréticos «manchan las manos» (Yad. 4,6) o que un «chorro» ha de declararse impuro cuando se vierte de un recipiente puro en otro impuro (Yad. 4,7). Se trataba de poner en ridículo ciertas peculiaridades de los fariseos. Cf. Le Moyne, *op. cit.*, 209ss, 212ss.

[32] Nid. 4,2.

[33] Par. 3,7. La Torá establece que el sacerdote ha de tomar un baño de purificación después de quemar la novilla; en tal ocasión quedaba impuro hasta la tarde (Nm 19,3-8). Los saduceos preferían que sacrificara la novilla después de quedar puro a la salida del sol. Su punto de vista, por consiguiente, suponía una mayor exigencia, Cf. Le Moyne, *op. cit.*, 266ss.

claramente sacerdotal, es decir el de la pureza ritual de los sacerdotes. Con respecto a las leyes sobre festividades, se da noticia de que los «boetusianos» (que parecen haber sido una rama de los saduceos) afirmaban que el cestillo de las primicias de Pascua no debía ofrecerse en el segundo día de la fiesta, sino en el siguiente al sábado que caía dentro de la semana festiva[34], y que la fiesta de las Semanas que cae siete semanas después (Lv 23,11) había de celebrarse consecuentemente en el día siguiente al sábado[35]. Esta diferencia, sin embargo, es tan puramente técnica que simplemente viene a expresar la perspectiva exegética de los saduceos con su rechazo de la tradición. No se trata de una cuestión de principio. La única diferencia importante en lo referente a las normas sobre festividades, sobre todo en cuanto a la interpretación de la ley del sábado, era que los saduceos no estimaban vinculantes las normas establecidas por los fariseos[36]. Las diferencias de principio entre los dos partidos, por consiguiente, se reducían

---

[34] Men. 10,3; ello significa que por *šbt* (Lv 23,11) no entendían el primer día de la fiesta, sino el sábado semanal. La interpretación tradicional que entiende que se trata del primer día de la fiesta y que «el día de mañana del sábado» es el segundo día está atestiguada en los LXX τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης), Filón, *De Spec. Leg.*, II,29 (162) y Josefo, *Ant.*, III,10,5 (248). Sobre la historia de la interpretación, y en especial de la opinión de los saduceos, cf. Wellhausen, *op. cit.*, 59s, 67; D. Chowlson, *Das letzte Passahmahl Christi* (1892) 60-67; G. Hölscher, *Der Sadduzäismus*, 24-26; Leszynsky, *op. cit.*, 57ss; Str.-B., 850ss; Finkelstein, *Pharisees* II, 641-54; Le Moyne, *op. cit.*, 177-90. Según el libro de los Jubileos, 15,1; 16,13; 44,4-5, la fiesta de la Cosecha (idéntica a la fiesta de las Semanas; cf. 6,21; 22,1) ha de celebrarse «a mitad» del tercer mes. Esta fecha no concuerda ni con la exposición farisea ni con la saducea de Lv 23,11.15, sino que se basa en un calendario solar que adoptó también la comunidad de Qumrán (cf. vol. I, pp. 754-760) en que la Pascua (15 de Nisán) cae siempre en miércoles. Si la cuenta del quinto día empieza en «el mañana del sábado», es decir, el domingo de la semana siguiente a la Pascua (es decir, el 26 de Nisán), la fiesta de las Semanas cae en el domingo 15 de Siván, en «la mitad» del tercer mes, en vez del 6 de Siván del calendario tradicional judío. Cf. A. Jaubert, *La date de la Cène* (1957) 20-24; J. van Goudoever, *Biblical Calendars* (^{2}1961) 15-29.

[35] Hag. 2,4. Las palabras *ʿṣrt ʾḥr hšbt*, «la fiesta de las Semanas cae en el día siguiente al sábado», aparecen en Hag. 2,4 como una opinión errónea atribuida en Men. 10,3 a los saduceos (boetusianos).

[36] A juzgar por Erub. 6,2 podría pensarse que también los saduceos observan ciertas prescripciones de los fariseos en lo referente al sábado. De hecho, sin embargo, el contexto demuestra que los saduceos «no reconocían la ley del «erub» (Erub. 6,1). La intención de los

al hecho de que los saduceos rechazaban en bloque la tradición que, según los fariseos, era vinculante. Todas las demás diferencias que necesariamente surgían entre las dos escuelas se concretaban en que una de ellas se negaba a reconocer como obligatoria la tradición exegética de la otra. Por otra parte, no se ha de sacar la conclusión de que los saduceos rechazaban todas y cada una de las tradiciones afirmadas por los fariseos. Aparte de que desde los tiempos de Alejandra ya no eran la única autoridad, en teoría estaban de acuerdo con parte, quizá la mayor parte, de la tradición farisea. Negaban únicamente su autoridad general y se reservaban el derecho a mantener su propia opinión.

Al rechazar la tradición legal farisea, los saduceos adoptaban una perspectiva más antigua: se mantenían al lado de la Torá escrita. Para ellos, ninguno de los desarrollos posteriores era vinculante. Su visión religiosa era igualmente muy conservadora. Ya han sido expuestos sus rasgos esenciales (cf. pp. 510-513, *supra*): 1) Rechazaban la fe en la resurrección de los cuerpos y en los premios de la vida futura, así como en cualquier tipo de supervivencia personal. 2) Negaban también la existencia de ángeles o espíritus. 3) Afirmaban finalmente que «el bien y el mal están al alcance de la elección del hombre y que éste puede hacer lo uno o lo otro a voluntad»; que Dios no ejerce en consecuencia influjo alguno sobre las acciones humanas y que el hombre es él mismo causa de su propia fortuna o desgracia[37].

No cabe duda de que con respecto a los dos primeros puntos, los saduceos representaban la doctrina original del Antiguo Testamento en cuanto que se diferenciaba de la afirmada por el judaísmo posterior. En efecto, si se exceptúa el libro de Daniel, el Antiguo Testamento apenas sabe nada de la resurrección de los cuerpos o de los premios del mundo futuro, de la salvación personal del individuo o de un castigo futuro por los pecados cometidos en esta vida. Sólo conoce una existencia crepuscular en el Šeol. También la creencia en ángeles y demonios, tal como se desarrolló más tarde, es ajena al Antiguo Testamento. Los saduceos, por consiguiente, eran fieles a las viejas ideas en estos dos aspectos.

Los saduceos insistían en la libertad humana; si hemos de aceptar las claras afirmaciones de Josefo, quizá hayamos de ver en esa actitud una degradación de las motivaciones religiosas. Los

---

saduceos, por consiguiente, no pudo ser otra que causar fastidio a sus vecinos fariseos. Cf. Le Moyne, *op. cit.*, 204.

[37] J. Halévy, *Traces d'aggadot sadducéennes dans le Talmud:* REJ 8 (1884) 38-56.

saduceos preferían ver al hombre confiando en sí mismo y rechazaban la idea de que Dios tuviera que intervenir para nada en los asuntos humanos.

Estas últimas observaciones explicarían por qué la aristocracia se adhirió a la tendencia conocida por «saducea». Para entender los orígenes de esta escuela de pensamiento es preciso partir del hecho de que ya durante el período persa, pero sobre todo en el griego, la clase sacerdotal elevada tenía a su cargo la dirección de los asuntos políticos. El sumo sacerdote era el jefe del estado; eran sin duda sacerdotes los que dirigían la *Gerousía* (el Sanedrín de época posterior). La clase sacerdotal, por consiguiente, tenía a su cargo deberes tanto políticos como religiosos. Como consecuencia de todo ello, su actitud estaba plenamente afectada de manera radical por las cuestiones y los intereses políticos. Pero cuanto más a primer plano pasaban los segundos, tanto más pasaban a último término los primeros. Ello parece haber sido especialmente cierto durante el período helenístico, a causa de que los intereses políticos iban muy unidos a la presencia de la cultura griega. Quien pretendiera conseguir unos objetivos políticos en el mundo de aquella época no tenía más remedio que mostrarse favorable, en mayor o menor grado, hacia el helenismo. De ahí que esta corriente ganara terreno incluso entre los principales miembros de las familias sacerdotales de Jerusalén, que a la vez y en igual medida se iban distanciando de los intereses religiosos judíos[38]. Es comprensible, por consiguiente, que fuera en aquellos círculos en los que encontrara Antíoco Epífanes la más fácil aceptación. Algunos sacerdotes de alto rango estaban incluso dispuestos sin más miramientos a cambiar los ritos judíos por los griegos. Esta helenización a gran escala, ciertamente, no duró mucho; rápidamente le puso término la sublevación de los Macabeos. Pero las tendencias de la aristocracia sacerdotal se mantuvieron a pesar de todo idénticas. No se volvió a hablar de cultos paganos y los helenizantes declarados fueron expulsados o silenciados, pero en la aristocracia sacerdotal persistía la misma mentalidad mundana y relativamente la misma laxitud en materias religiosas[39].

---

[38] Cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I (1974) 47-57.

[39] Sobre la helenización de la dinastía sacerdotal macabeo-asmonea, cf. Hengel, *op. cit.* I, 76; II, 150, n. 753. Sobre la secularización de la aristocracia sacerdotal gobernante según la comunidad de Qumrán, cf. en particular 1QpHab 8, 8-13; 9,4-7.

La sublevación de los Macabeos, sin embargo, dio como fruto una revitalización y un robustecimiento de la vida religiosa tradicional. La tendencia de los hasidim, partidarios de una estricta observancia de la Torá, fue ganando cada vez mayor influencia. Con ello también se hicieron más apremiantes las exigencias. Sólo podía considerarse un verdadero israelita quien observara la Ley conforme a la interpretación dada por los estudiosos de la Torá. Pero cuanto más imperiosas se hacían estas exigencias, con mayor decisión las rechazaba la aristocracia. Parece, pues, que fue la misma revitalización religiosa de los Macabeos la que condujo a la consolidación de los partidos. Una gran parte de los laicos hasidim llevó estos principios hasta sus últimas consecuencias y se convirtió en el grupo de los «fariseos». La aristocracia sacerdotal y los laicos que ocupaban una posición influyente se negaron a considerar vinculantes las cotas alcanzadas durante los últimos siglos en cuanto a la interpretación de la Torá y en lo tocante a la evolución de las ideas religiosas. Veían en la παραδόσις τῶν πρεσβυτέρων una limitación innecesaria a su autoridad hereditaria en el terreno jurídico y doctrinal. Sus tendencias conservadoras y aristocráticas por una parte y su cultura secular por otra los inclinaban a considerar superfluas o inaceptables las ideas religiosas progresistas de los fariseos. Dado que muchos de los dirigentes de este partido pertenecían a la antigua familia sacerdotal de los sadoquitas, se les conoció, junto con sus seguidores, por saduceos[40].

Se cree que un segundo grupo de hasidim, dirigido por otros «hijos de Ṣadoq» distintos de los que fundaron la dinastía de los Asmoneos y opuestos a ellos, fundó la comunidad esenia de Qumrán. Parece que combinaron la idea saducea de la supremacía sacerdotal con el interés fariseo por la renovación doctrinal y legal, así como por la readaptación mediante la exégesis bíblica[41].

Bajo los primeros Macabeos (Judas, Jonatán y Simón), la aristocracia «sadoquita» coaligada hubo de retirarse a un segundo plano por necesidad. La antigua familia sacerdotal, algunos de cuyos miembros al menos eran pro griegos, fue desechada. El oficio de sumo sacerdote quedó vacante por algún tiempo. Más tarde, en el año 153/152 a.C., Jonatán Macabeo fue nombrado sumo sacerdote y de este modo fundó una nueva dinastía sacerdotal, la

---

40 Cf. Le Moyne, *op. cit.*, 381ss.

41 Cf. G. Vermes, *Discovery*, 73-76; DSSE 61-65; DSS 150-56; M. Hengel, *op. cit.* I, 224-27. Para más amplios detalles, cf. pp. 746-750, *infra*.

de los Asmoneos, cuyo pasado los inclinaba al principio a apoyar los postulados del partido asideo-fariseo. Sin embargo, bajo Jonatán y Simón, los saduceos no fueron totalmente expulsados de la escena. La vieja aristocracia fue ciertamente purgada de todos sus elementos filohelénicos extremistas, pero no desapareció del todo. Los Asmoneos recién elevados al poder no tuvieron más remedio que llegar a un entendimiento con la vieja aristocracia y concederle algunos asientos en la *Gerousía*. Así se mantuvo la situación hasta los tiempos de Juan Hircano, pero a partir de entonces los saduceos fueron recuperando su condición de partido en el poder. Juan Hircano, Aristóbulo I y Alejandro Janeo dependían de ellos (cf. pp. 522-523, *supra*). La reacción bajo Alejandra significó el retorno de los fariseos al poder, pero su dominio no duró mucho políticamente. A pesar del crecimiento de la autoridad espiritual de los fariseos, la aristocracia saducea logró mantener sus posiciones, y ello a pesar de la caída de los Asmoneos y de la prescripción de la vieja nobleza proasmonea por Herodes. Durante el período herodiano-romano, algunos elementos de las familias que detentaban el sumo sacerdocio pertenecían al partido saduceo. Así está claramente atestiguado, al menos para el período romano[42]. Ciertamente, los saduceos hubieron de pagar un precio muy elevado para asegurar su supremacía durante este último período, el de acomodarse en el ejercicio de sus funciones oficiales a los puntos de vista populares de los fariseos[43].

Con la caída del estado judío, los saduceos desaparecieron de la historia. Su función principal había sido el ejercicio de la autoridad política. Cuando finalizó la independencia nacional, también ellos desaparecieron. El hundimiento de la situación política en nada afectó a los fariseos, sino que les dio la oportunidad de erigirse en jefes exclusivos del pueblo judío, pero la base que dio razón de ser a los saduceos se hundió bajo sus pies con aquellos mismos acontecimientos. No es de extrañar que se llegara incluso a olvidar su verdadera identidad. En la Misná se conservan algunas tradiciones auténticas referentes a ellos, pero su imagen en las etapas subsiguientes de la literatura rabínica resulta cada vez más nebulosa y desfigurada.

---

[42] Hch 5,17; *Ant.*, XX,9,1 (199).

[43] *Ant.*, XVIII,1,4 (17). Cf. p. 523-524, *supra*.

§ 27. *LA ESCUELA Y LA SINAGOGA*

Era creencia fundamental del judaísmo posexílico que el conocimiento de la Torá constituía el más alto bien en la vida y que la adquisición de ese conocimiento merecía los mayores esfuerzos. Por todas partes resonaba la advertencia de que era preciso prestar atención a esa tarea.

«Yosé ben Yoézer de Seredá dijo: Que tu casa sea un lugar de reunión para los sabios *(ḥkmym)*. Que os cubra el polvo de sus pies y bebed como sedientos sus palabras»[1].

«Yošúa ben Peraḥya dijo: Búscate un maestro *(rb)*»[2].

«Šammay dijo: Haz de (el estudio de) la Torá una ocupación regular *(qbʻ)*»[3].

«Rabbán Gamaliel dijo: Procúrate un maestro y de esa manera evitas lo dudoso»[4].

«Hillel dijo: Un hombre ignorante no puede ser piadoso *(lʼ ʻm hʼrṣ ḥsyd)*»[5].

«Solía decir también: A más estudio de la Torá, más vida; a más investigación, más sabiduría; a más consejo, más comportamiento razonable... Todo el que adquiere conocimiento de la Torá, adquiere vida para el mundo futuro»[6].

«R. Yosé ha-Kohen dijo: Tómate el trabajo de aprender la Torá, pues no se adquiere por herencia»[7].

«R. Eleazar ben Arak dijo: Sé celoso en el estudio de la Torá»[8].

«R. Ḥananya ben Teradión dijo: Si dos se sientan juntos y no conversan acerca de la Torá, son una reunión de escarnecedores, de lo que está escrito: No te sientes donde se sientan los escarnecedores. Pero si dos se sientan juntos y conversan sobre la Torá, entonces la Šekiná está presente en medio de ellos»[9].

«R. Simeón dijo: Si tres están juntos a la misma mesa y no coversan sobre la Torá, es como si compartieran las ofrendas de los muertos... Pero si tres comen juntos a la misma mesa y conversan sobre la Torá, es igual que si comen a la mesa de Dios»[10].

---

[1] Abot 1,4.—[2] Abot 1,6.—[3] Abot, 1,15.—[4] Abot 1,16.—[5] Abot 2,6.

[6] Abot 2,7.—[7]Abot 2,12.—[8] Abot 2,14.—[9] Abot 3,2; cf. 3,6.

[10] Abot 3,3.

«R. Yaqob dijo: Todo el que mientras camina se va repitiendo la Torá, pero se interrumpe para exclamar: ¡Qué árbol tan hermoso! ¡Qué campo tan hermoso!, la Escritura lo carga a su cuenta como si echara a perder su vida»[11].

«R. Nehoray dijo: Viaja siempre a un lugar en que haya enseñanza de la Torá y no digas que irá en pos de ti o que tus compañeros la obtendrán para ti. Y no confíes en tu propia sagacidad»[12].

«R. Nehoray dijo también: Desprecio todos los negocios del mundo y enseño a mi hijo tan sólo la Torá, pues sus réditos se disfrutan en este mundo y su capital (*hqrn*) queda para el mundo futuro»[13].

«Las cosas siguientes son sin medida: Peá, primicias, ofrendas festivas, actos de caridad y estudio de la Torá. Las siguientes son cosas cuyo interés *(pyrwt)* se disfruta en este mundo, mientras que su capital *(hqrn)* permanece para el mundo futuro: honrar padre y madre, actos de misericordia, hacer paz entre los semejantes y por encima de todo esto, el estudio de la Torá»[14].

«El bastardo *(mmzr)* que conoce la Torá *(tlmyd ḥkm)* precede al sumo sacerdote en dignidad si éste es un ignorante *(ʿm h'rs)*»[15].

Semejante estima de la Torá dio necesariamente por resultado que se hicieran todos los esfuerzos necesarios para lograr, si fuera posible, que toda la nación se beneficiara de un profundo conocimiento y de la puesta en práctica de la Biblia. El derecho israelita establecido por los estudiosos fariseos de la Torá en sus escuelas estaba destinado a convertirse en posesión común de todo el pueblo, teórica y también prácticamente, ya que de las dos cosas se trataba, de conocer y de poner en práctica la Torá. Josefo alaba esto como una virtud de la nación israelita, que entre ellos no se prefería ni lo uno ni lo otro, a diferencia de lo que ocurría entre los lacedemonios y los cretenses, entre quienes se daba únicamente una instrucción práctica que no llevaba consigo formación alguna de palabras (ἔθεσιν ἐπαίδευον οὐ λόγοις), o entre los atenienses y los demás griegos, que se contentaban con el saber teórico y descuidaban la práctica. «Nuestro legislador, por el contrario, combinó con sumo cuidado ambas cosas. Pues no pasó en

[11] Abot 3,7.—[12] Abot 4,14.—[13]Qid. 4,14.—[14] Pea, 1,1.

[15] Hor. 3,8. Sobre el valor y la necesidad del estudio de la Torá en general, cf. Moore, *Judaism* II, 239-47; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (1972) 106-13; Urbach, *The Sages*, 603-20.

silencio la práctica de la moral ni dejó sin formular la enseñanza de la Ley»[16]. La instrucción que constituía el requisito previo de la práctica empezaba en la temprana juventud y duraba luego toda la vida. Sus bases eran puestas por la escuela y la familia. Se continuaba luego en la sinagoga.

---

[16] *C. Apion.*, II,16-17 (172-73).

I. LA ESCUELA

Bibliografía

J. Wiesen, *Geschichte und Methodik des Schulwesens im talmudischen Altertum* (1892).
S. Stein, *Schulverhältnisse, Erziehungslehre und Unterrichtsmethoden im Talmud* (1901).
W. Bacher, *Das altjüdische Schulwesen:* JJGL 6 (1903) 48-82.
J. Stern, *Die talmudische Pädagogik* (1915).
F. H. Swift, *Education in Ancient Israel from Earliest Times to 70 A. D.* (1919).
H. Gollancz, *Pedagogics of the Talmud and that of Modern Times* (1924).
G. F. Moore, *Judaism* I (1927) 308-22.
W. Fischel, *Die jüdische Pädagogik in der tannaitischen Literatur* (1928).
N. Morris, *The Jewish School from the Earliest Times to the Year 500* (1937).
M. Schwabe, *ʿl bty hspr hyhwdym whywnyym -rwmyym btqwpt hmšnh whtlmwd:* «Tarbiz» 21 (1949/50) 112-23.
S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* II (²1952) 274-79.
E. Ebner, *Elementary Education in Ancient Israel during the Tannaitic Period (10-200 C.E.)* (1956).
N. Morris, *twldwt hḥnwk šl ʿm yśrʾl* I (1960).
A. Berman, *twldwt hḥnwk byśrʾl wbʿmym* (²1968).
M. Aberbach, *Educational Problems and Institutions in the Talmudic Age:* HUCA 37 (1968) 107-20.
S. Safrai, *Elementary Education, its Religious and Social Significance in the Talmudic Period,* en H. H. Ben Sasson y S. Ettinger (eds.), *Jewish Society throughout the Ages* (1971) 148-69.
J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (1972) 111-13.
A. Demsky, Y. Moriel, *Education,* en *Enc. Jud.* 6, cols. 381-403.
M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I (1974) 65-83.
I. M. Goldman, *Lifelong Learning among Jews* (1975) 11-68.
D. M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia* (1975).
S. Safrai, *Education and Study of the Torah,* en JPFC II (1977) 945-69.

Moisés, según Josefo, estableció que los niños «empezaran por estudiar las leyes (τοὺς νόμους), la más bella de las lecciones y fuente de felicidad»[17]. Mandó que fueran instruidos los niños en los rudimentos del saber (leer y escribir) y que se les enseñara a conocer las leyes y los hechos de los antepasados; éstos para imitarlos; aquéllas para que, creciendo con ellas, no las quebranten ni tengan la excusa de la ignorancia[18]. Josefo ensalza repetidas

[17] *Ant.*, IV,8,12 (211).

[18] *C. Apion.*, II,25 (204). Sobre γράμματα= rudimentos del sa-

veces el celo con que se atendía a la instrucción de los jóvenes:

«Nos preocupamos sobre todo de la educación de los niños y consideramos la observancia de las leyes y los actos de piedad basados en ellas como el asunto más importante de toda nuestra existencia»[19].

«Si se preguntara a alguno de nosotros acerca de las leyes, las recitaría todas más fácilmente que su propio nombre. Como las adquirimos desde el primer momento en que tenemos conciencia, las tenemos grabadas en nuestro espíritu. Es raro que haya transgresores e imposible eludir el castigo»[20].

De manera parecida se expresa Filón:

«Puesto que los judíos estiman que sus leyes son revelación divina y son instruidos en ellas desde su temprana juventud, llevan la imagen de la Ley en sus almas»[21]. «Aun antes de ser instruidos en las leyes santas y en las costumbres no escritas, son instruidos, por así decirlo, todavía en pañales por sus padres, maestros y educadores en la fe en Dios, único Padre y Creador del mundo»[22].

Hablando de sí mismo, Josefo se enorgullece de que a los catorce años era tan versado en la Ley que el sumo sacerdote y hombres eminentes de Jerusalén acudían a él en demanda «de información precisa acerca de puntos determinados de nuestras leyes»[23]. A la vista de todo ello, no puede caber duda de que, en los círculos del judaísmo tradicional, los niños se familiarizaban con las exigencias de la Torá ya desde su primera infancia[24].

Es obvio que aquella educación era tarea ante todo de los padres. Parece, sin embargo, que ya en tiempos de Jesús proveía la

---

ber (leer y escribir), cf. Bauer-Arndt-Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the N.T.*, 164.

[19] *C. Apion.*, I,12 (60).—[20] *Apion.*, II,18 (178).—[21] *De Leg.*, 31 (210).

[22] *De Leg.*, 16 (115). La frase πολὺ πρότερον τῶν ἱερῶν νόμων podría traducirse también, de acuerdo con F. H. Colson (Loeb., *in h. l.*, nota *c)* por «mucho antes» (de las leyes sagradas). Cf. también E. M. Smallwood, *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium* (1970) 207-8.

[23] *Vita*, 2 (9).

[24] Cf. también TestLev 13,2; Ps. Filón, LAB 22,5-6. En Jub 11,16 (Abrahán) y 19,14 (Jacob) se asocian el saber escribir y las actitudes religiosas correctas. También en las comunidades cristianas se instruía a los niños en el conocimiento de la Escritura. Cf. 2 Tim 3,15: ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας.

comunidad a la educación de los jóvenes mediante la creación de escuelas. No tiene mucho valor una leyenda posterior en el sentido que Simeón ben Šataḥ prescribió que los niños *(tynwqwt)* asistieran a la escuela elemental *(byt hspr)*[25]. En efecto, Simeón aparece en gran número de relatos, pero no es posible probar que tuviera un papel en la institución de la enseñanza primaria. Puede darse por supuesto, sin embargo, que en tiempos de la Misná, es decir en el siglo II d.C., ya existían las escuelas elementales. Hay, por ejemplo, normas legales con respecto al *ḥzn* (ministro de la congregación) que enseñaba a los niños a leer el sábado[26]. También se estableció que no debía enseñar a los niños un hombre soltero *(l' ylmwd 'dm rwq swprym*[27]. En otros pasajes se nos dice que en ciertos casos es válido el testimonio de un adulto referente a lo que vio de niño *(qṭn)* en la escuela primaria[28]. No resulta difícil, en consecuencia, aceptar una tradición posterior según la cual Yošúa ben Gamla (= Jesús, el hijo de Gamaliel) ordenó que se designaran maestros de escuela *(mlmdy tynwqwt)* en todas las provincias y en cada ciudad, y que los niños fueran llevados a sus escuelas a partir de la edad de seis o siete años[29]. El único Jesús hijo de Gamaliel que conoce la historia es el sumo sacerdote del mismo nombre, que floreció hacia los años 63-65 d.C. (cf. p. 311, *supra)* Esta noticia,

---

[25] jKet. 32c. Cf. Moore, *Judaism* III, 104, n. 92.

[26] Šab. 1,3.—[27] Qid. 4,13.—[28] Ket. 2,10.

[29] bB.B. 21a: «Rab Yehudá dijo en el nombre de Rabí: ¡Verdaderamente puede recordarse en honor de este hombre! Yošúa ben Gamla es su nombre. De no haber vivido él, la Torá hubiera sido olvidada en Israel. Pues lo primero, quien tenía padre era instruido en la Torá por él; quien no lo tenía, no aprendía la Torá... Después se ordenó que fueran nombrados en Jerusalén maestros de niños... Pero sólo el que tenía padre era enviado por él a la escuela; quien no lo tenía, no acudía. Entonces se ordenó que fueran nombrados maestros en cada provincia, y que los niños de dieciséis y diecisiete años fueran enviados a ellos. Pero el que tenía un maestro que fuera severo con él, se escapaba, hasta que llegó Yošúa ben Gamla y decretó que fueran nombrados maestros en cada provincia y en cada ciudad *(bkl mdynh wmdynh wbkl 'yr w'yr)* y que fueran llevados a ellos los niños de seis o siete años». Cf. S. Safrai, *Elementary Education, its Religious and Social Significance in the Talmudic Period*, en H. H. Ben-Sasson y S. Ettinger (eds.), *Jewish Society throughout the Ages* (1971) 149-50. Sobre el deber que incumbía a los padres de enseñar a sus hijos hebreo y la Torá desde el momento en que empezaban a hablar, cf. Sifre-Dt 11,19 (46) ed. Finkelstein, 104.

por consiguiente, debe de referirse a él. Su disposición presupone que ya existían escuelas para niños desde hacía algún tiempo, por lo que es razonable pensar que actuaban ya en tiempos de Jesús, si bien todavía no como una institución general y firmemente establecida[30].

La instrucción, como se desprende claramente de los pasajes de Filón y Josefo antes citados, se refería casi exclusivamente a la Torá. En efecto, todo este celo por la formación de los jóvenes tenía por objeto grabar en sus espíritus la Torá; no se trataba de proveerles de una educación general. De ahí que las primeras lecciones consistieran en enseñarles a leer y memorizar el texto de la Escritura. La escuela primaria, en consecuencia, era conocida simplemente como *byt hspr* porque su tema era el «libro» de la Torá o, como se dijo explícitamente en cierta ocasión, el texto de la Biblia *(mqr')*, en contraste con la *byt mdrš*, que se dedicaba a un «estudio» ulterior[31]. Por ello era básicamente el solo interés por la Torá lo que hizo que se difundiera la enseñanza de la lectura. En efecto, en el caso de la Torá escrita (en cuanto que distinta de la tradición oral), se atribuía gran importancia al acto mismo de leerla (cf. más adelante sobre las normas relativas al culto público), y de ahí que la enseñanza elemental sobre la Torá estuviera íntimamente unida por necesidad a las enseñanzas de la lectura. Y por ello que donde se diera un conocimiento más amplio de la Torá hubiera al mismo tiempo la capacidad de leerla, y por esto se mencionan, ya en tiempos precristianos, las copias de la Biblia en posesión de los particulares[32]. Menos ge-

[30] Maimónides da normas exactas sobre el tema de las escuelas y da por supuesto que son una institución necesaria para el judaísmo, *Hilkhoth Talmud Torah*, cap. 2, ed. M. Hyamson, *Mishneh Torah: The Book of Knowledge* (1962) 589-99.

[31] jMeg. 73d: «R. Pinḥás dijo en nombre de R. Hošaya: Había 480 sinagogas en Jerusalén y cada una tenía una *bet-sepher* y una *bet-talmud*, la primera para la miqrá (Escritura) y la segunda para la misná (la Torá oral)». Cf. Str.-B. II, 150. Las frases *byt hmdrš* y *yšybh*, con que se designan las escuelas, aparecen ya en Eclo 51,23.29. Cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I (1974) 79; II, 54, n. 165.

[32] Cf. 1 Mac 1,56s. En Yeb. 16,7 se narra la historia de un levita que murió en una posada mientras estaba de viaje, dejando un bastón, una bolsa de viaje y un libro de la Torá. Sobre la difusión de copias privadas de la Escritura, cf. L. Blau, *Studien zum althebräischen Buchwesen* (1902) 84-97. Sobre la notable cantidad de manuscritos bíblicos hallados en el desierto de Judea (Qumrán, Masada, etc.), cf. Vermes, DSS 15-16, 20, 200-201.

neralizado estaba el arte, algo más difícil, de la escritura[33].

Junto con la instrucción teórica iba la formación en la práctica religiosa. En efecto, si bien los niños no estaban obligados al cumplimiento de la Torá, se procuraba que se habituaran a ello ya desde sus primeros años. Era deber de los adultos, por ejemplo, procurar que sus hijos guardaran el descanso del sábado[34]. Poco a poco se procuraba acostumbrarlos al ayuno del día de la Expiación, en el que tomaban parte ya desde uno o dos años antes de que fuera obligatorio para ellos[35]. Por ejemplo, si bien no se les exigía que leyeran el *Šema'* o que se pusieran los *tefillin*, en cambio tenían que recitar las *Šemoneh 'Esreh* y dar gracias cuando se sentaban a la mesa[36]. Se suponía que también desde muy jóvenes asistirían a las grandes solemnidades del templo[37]. Estaban en particular obligados a observar la fiesta de los

---

33 Un óstracon en que aparece un alfabeto completo, hallado en las ruinas de Qumrán, se interpreta como un «ejercicio de un estudiante para escriba»; cf. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (1973) 103. Una carta dirigida a dos lugartenientes de Simeón ben Kosiba, pidiendo la entrega de ramos de palma y *etrogs*, fue escrita en griego, «pues no contamos con nadie que sepa hebreo». Cf. Y. Yadin, *Bar Kokhba* (1966) 130 y p. 52s, n. 118, *supra*. El sentido más verosímil es que no había nadie capaz de escribir en hebreo y que urgía el envío del mensaje «a causa de la fiesta». Sobre una lectura alternativa, aunque improbable, cf. p. 117s, n. 279, *supra*.

34 Šab. 16,6.—35 Yom. 8,4.

36 Ber. 3,3: «Las mujeres y los esclavos y los menores quedan exentos de recitar el *Šema'* y de llevar las filacterias, pero no están exentos de la *tefillah* (las *Šemoneh 'Esreh*), de la *Mezuzah* o de pronunciar la acción de gracias en la mesa».

37 Hag. 1,1: «Todos están sujetos al mandato de *comparecer (ante el Señor)*, excepto un sordomudo, un imbécil, un niño, un individuo de sexo dudoso, uno de sexo doble, las mujeres, los esclavos no manumitidos, un cojo, un ciego o enfermo o anciano y el que no puede subir (a Jerusalén) por su propio pie. ¿Quién se tiene por niño *qṭn*? El que no puede montar a hombros de su padre y subir de Jerusalén al Monte del Templo. Así la escuela de Šammay. Y la escuela de Hillel dice: todo el que no puede asir la mano de su padre y subir (por su pie) de Jerusalén al Monte del Templo, como está escrito: Tres *regalim* (tres veces a pie)». A partir de Lc 2,42, en que se recoge la noticia de la primera peregrinación de Jesús, se deduciría que, como norma, la gente joven que vivía fuera de Jerusalén tomaba parte en la peregrinación a partir de los doce años. Cf. S. Safrai, *Pilgrimage to Jerusalem at the End of the Second Temple Period*, en O. Michel y otros (eds.). *Studies on the Jewish Background of the New Testament* (1969) 12-21; JPFC II, 898-904.

Tabernáculos[38]. Pero apenas se hacían notorios los primeros signos de su condición viril, el adolescente israelita quedaba ya obligado a cumplir la Torá en su totalidad[39]. A partir de aquel momento participaba de todos los deberes y derechos de los adultos y era considerado ya un *br mṣwh*[40]. Más tarde se fijó la edad de este cambio, de forma que el joven judío alcanzaba su mayoría de edad legal a los trece años cumplidos[41].

---

[38] Sukk. 2,8: «Las mujeres, los esclavos y los menores están exentos de (la ley de) *sukkah;* pero un menor que ya puede valerse sin su madre ha de cumplir la ley de *sukkah.* La nuera de Šammay el Viejo dio a luz un niño (durante la fiesta) y él retiró algunas planchas del techo e hizo una *sukkah,* cubriendo el lecho por el niño». Sukk. 3,15: «Si un niño que aún no ha cumplido la edad sabe cómo agitarlo, está obligado a llevar el *lulab».*

[39] Nid. 6,11: «Si un muchacho ha echado dos pelos, está obligado a cumplir todos los mandamientos prescritos en la Torá.» Lo mismo vale para las muchachas, excepto que las mujeres no comparten ni todos los derechos ni todos los deberes de los varones. Cf. también San. 8,1.

[40] La expresión *bar-miṣwah,* aparece ya en el Talmud (bB.M. 96a). Cf. K. Kohler, *Bar Mizwah,* en JE II, 509-10.

[41] Así en un apéndice al tratado Abot, 5,21: «A los cinco años (se llega) al estudio de la Escritura; a los diez años, a la Misná; al decimotercer año *(bn šlš 'šrh),* al cumplimiento de los mandamientos; al decimoquinto año, al Talmud; al decimoctavo año, a la cámara nupcial», etc. De Jesús se dice que a la edad de doce años demostró poseer unos conocimientos notables (Lc 2,41-52). En un punto concreto, es decir, la validez de los juramentos, exige la Misná que se hayan cumplido los trece años; cf. Nid. 5,6: «Si un muchacho tiene doce años y un día, sus votos han de ser examinados; si tiene trece años y un día, sus votos son válidos». Hay ciertos datos talmúdicos por los que se ve que la asistencia a la escuela se prolongaba hasta la edad de doce o trece años; cf. bQid. 30a; bKet. 50a. Pero no se especifica que tal norma estuviera vigente ya a comienzos del siglo I d.C. Cf. Safrai, *Elementary Education* (cf. n. 29, *supra),* 152; *Education,* en JPFC II, 952-53. La «Regla mesiánica» de Qumrán (1QSa) incluye valiosos datos acerca de las edades escolares y los temas de instrucción. «Desde [su j]uventud lo instruirán en el libro de la Meditación *(spr hhgw)* y le enseñarán, conforme a su edad, los preceptos de la alianza *(bḥwqy hbryt).* El [será educado] en sus estatutos *(bmšpṭyhmh)* durante diez años... A la edad de veinte años [será] enrolado...» (1QSa 1,6-9; DSSE 119). Este texto parece implicar que la enseñanza de los «preceptos de la alianza» y los «estatutos» de la comunidad tenía lugar entre las edades de diez y veinte años. Precedía una instrucción inicial en el «libro de la Meditación». Para la identificación de éste ha de tenerse

en cuenta que, aparte de su empleo como primer libro de texto, su conocimiento se requería como requisito fundamental para el oficio de juez (CD 10,6) o de jefe sacerdotal de un grupo de diez hombres (CD 13,2). Este doble uso de un mismo documento (su empleo para la instrucción elemental y su uso por la más alta autoridad) parece indicar que se trata de la Biblia, y más concreto de la Torá. Cf. DSSE 19; DSS 113. Cf. también Jos 1,8. Nótese que, según Abot 5,21, la instrucción «posbíblica» se inicia a la edad de diez años y termina a los diez y ocho, cuando se supone que el joven se va a casar. En 1QSa se pospone el matrimonio hasta la edad de veinte años (*ibid.*, 1,10); la educación «superior» tiene lugar durante los diez años anteriores, y la enseñanza del *spr hhgw*, desde el vagamente definido momento de la «juventud», *n'wrym*. Si bien la educación judía basada en la Torá se suponía exclusiva, hubo de competir con el influjo de la civilización helenística. Cf. en particular M. Hengel, *Greek Education and Culture and Palestinian Judaism*, y *Greek Literature and Philosophy in Palestine*, en *Judaism and Hellenism* I, 65-78, 83-99. Cf. también S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (1950). Sobre el conocimiento del idioma griego, cf. pp. 111-119, *supra*.

II. LA SINAGOGA

Bibliografía

a) Obras generales.

L. Low, *Der synagogale Ritus*, en *Gesammelte Schriften* IV (1898) 1-71.

W. Bacher, *Synagogue*, en HDB IV (1902) 636-43. *Synagogue*, en JE XI (1905) 619-28.

J Juster, *Les juifs dans l'empire romain* I (1914) 456-72.

S. Krauss, *Synagogale Altertumer* (1922). Obra fundamental todavía sobre el tema. También *Synagoge*, en RE IVA (1932) cols. 1284-1316.

I. Sonne, *Synagogue*, en IDB IV (1962) 476-91.

I. Levy, *The Synagogue: Its History and Function* (1963).

W. Schrage, *Synagoge*, en TDNT VII (1971) 798-841.

K. Hruby, *Die Synagoge* (1971).

M. Hengel, *Proseuche und Synagoge*, en *Tradition und Glaube, Festschr K. G. Kuhn* (1971) 157-84.

J Gutmann (ed.) *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture* (1975).

J. Heinemann y J. Petuchowski, *Literature of the Synagogue* (1975).

S. Safrai, *The Synagogue*, en JPFC II (1976) 908-44.

b) Origen de la sinagoga.

L. Finkelstein, *The Origin of the Synagogue:* PAAJR 1 (1928-29) 7-59 = *Pharisaism in the Making* (1972) 1-11.

S. Zeitlin, *The Origin of the Synagogue*, en *ibíd.* 2 (1930-31) 69-81.

G. F. Moore, *Judaism* III (1930) 88-92.

J Weingreen, *The Origin of the Synagogue:* «Hermathena» 98 (1964) 68-84 = *From Bible to Mishna* (1976) 115-31.

J. Gutmann, *The Origin of the Synagogue. The Current State of Research.* «Archaologischer Anzeiger» 87 (1972) 36-40 = *The Synagogue* (1975) 72-76.

c) Arqueología.

S. Krauss, *Talmudische Archaologie* I-III (1910-12).

H. Kohl, C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galilaa* (1916).

S. Krauss, *Die galilaischen Synagogenruinen und die Halakha.* MGWJ 65 (1921) 211-20.

E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece* (1934). *The Present State of Ancient Synagogue Studies·* «Bulletin of the L. M. Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogues» 1 (1949) 8-23.

E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* I-XIII (1953-69).

B. Kanael, *Die Kunst der antiken Synagogue* (1961).

B. Lifshitz, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives* (1967): inscripciones griegas referentes a la fundación y reconstrucción de sinagogas.
J. M. Baumgarten, *Art in the Synagogue: Some Talmudic Views:* «Judaism» 19 (1970) 196-206.
M. Avi-Yonah, *Synagogue Architecture in the Late Classical Period,* en C. Roth (ed.), *Jewish Art* (1971) 65-82.
Synagogue Architecture, en *Enc. Jud.* 15 (1971) cols. 595-600; *Ancient Synagogues:* «Ariel» 32 (1973) 29-43 = J. Gutmann (ed.), *The Synagogue* (1975) 95-109.
S. J. Saller, *Second Revised Catalogue of the Ancient Synagogues of the Holy Land* (1972).
E. M. Meyer, *Synagogue Architecture,* en IDBS (1976) 842-44.
F. Hüttenmeister, G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel* I. *Die jüdischen Synagogen. Lehrhäuser und Gerichtshöfe.* II. *Die samaritanischen Synagogen* (1977): colección exhaustiva de materiales arqueológicos, epigráficos y literarios de los siglos I a VII.

Sobre los trabajos arqueológicos recientes, cf. los boletines de RB y IEJ.

La sinagoga de Dura-Europos, del siglo III, ha dado ocasión a una abundante bibliografía.
M. I. Rostovtzeff, *Dura Europos and its Art* (1938).
R. du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Dura Europos* (1939).
E. L. Sukenik, *byt hknst šl dwr' 'yrwpws wṣyywryn* (1947).
R. Wischnitzer, *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue* (1948).
M. Noth, *Dura Europos und seine Synagoge:* ZDPV 75 (1959) 164-81.
C. H. Kraeling, *The Synagogue,* en *The Excavations at Dura-Europos... Final Report* VIII/1 (1956).
E. J. Bickerman, *Symbolism in the Dura Synagogue:* HThR 58 (1965) 127-51.
E. R. Goodenough, *Jewish Symbols* IX-XI (1964).
A. D. Nock, *The Synagogue Murals of Dura Europos,* en *H. A. Wolfson Jubilee Volume* (1965) 631-39.
E. R. Goodenough, M. Avi-Yonah, *Dura Europos,* en *Enc. Jud.* 6, cols. 275-98.
J. Gutmann (ed.), *The Dura-Europos Synagogue* (1973).
A. Perkins, *The Art of Dura-Europos* (1973).

Un profundo y acabado conocimiento de la Torá sólo podía obtenerse de sus estudiosos en la *bet ha-midraš* (cf. § 25, *supra*). Era inevitable que sólo unos pocos lograran alcanzar ese nivel. De todos modos, para la masa del pueblo ya era una gran ventaja el hecho de que todos gozaran de una cierta familiaridad con la Escritura. Pero incluso esto sólo podía asegurarse mediante una institución que se preocupara de mantener la conexión entre la Torá y la existencia concreta de cada individuo a lo largo de toda

su vida. Esta institución fue creada por el judaísmo posexílico y consistió en la costumbre de reunirse los sábados para leer la Escritura en la sinagoga. Pues ha de tenerse en cuenta ante todo que el objeto principal de estas reuniones del sábado no era la celebración del culto religioso en sentido estricto, sino la enseñanza religiosa, es decir, la instrucción en la Torá. Josefo explica correctamente la cuestión en los siguientes términos: «El (nuestro legislador) hizo que la Ley fuera un excelente y a la vez necesario tema de instrucción en cuanto que no ha de ser oída una o dos veces o frecuentemente, sino que ordenó que cada semana deje de lado el pueblo sus demás ocupaciones y se reúna para escucharla y aprenderla exactamente»[1].

No se equivoca, por consiguiente, Filón cuando llama a las sinagogas escuelas (διδασκαλεῖα) en que «la filosofía de los antepasados» (τὴν πάτριον φιλοσοφίαν) se cultiva junto con todo tipo de enseñanza de la virtud[2]. También en el Nuevo Testamento figura constantemente διδάσκειν como la principal actividad de las sinagogas[3]. Otras pruebas vienen dadas por la inscripción de Teodoto, fechada a comienzos del siglo I d.C. y descubierta el año 1913/14 en el Ofel, de Jerusalén, en que se describe la sinagoga construida por este personaje como un lugar destinado a «la lectura de la Ley y la enseñanza de los preceptos»[4]. No se conoce el origen de estas reuniones sabáticas en edificios construidos especialmente a tal fin. Las primeras noti-

---

[1] C. *Apion.*, II,17 (175) = Eusebio, *Praep. ev.*, VIII,8,11: Κάλλιστον καὶ ἀναγκαιότατον ἀπέδειξε παίδευμα τὸν νόμον οὐκ εἰσάπαξ ἀκροασομένοις οὐδὲ δὶς ἢ πολλάκις ἀλλ' ἑκάστης ἑβδομάδος τῶν ἄλλων ἔργων ἀφεμένους ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν ἐκέλευσε τοῦ νόμου συλλέγεσθαι καὶ τοῦτον ἀκριβῶς ἐκμανθάνειν. *Ant.*, XVI,2,4 (43), palabras de Nicolás de Damasco: τήν τε ἑβδόμην τῶν ἡμερῶν ἀνίεμεν τῇ μαθήσαι τῶν ἡμετέρων ἐθῶν καὶ νόμου.

[2] *De Vita Mos.*, II,39 (216): Ἀφ' οὗ καὶ εἰσέτι νῦν φιλοσοφοῦσι ταῖς ἑβδόμαις Ἰουδαῖοι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν, τὸν χρόνον ἐκεῖνον ἀναθέντες ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τὸν περὶ φύσιν. Τὰ γὰρ κατὰ πόλεις προσευκτήρια τί ἕτερόν ἐστιν ἢ διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ ἀνδρίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσὺνης, εὐσεβείας τε καὶ ὁσιότητος καὶ συμπάσης ἀρετῆς, ᾗ κατανοεῖται καὶ κατορθοῦται τά τε ἀνθρώπεια καὶ θεῖα. Cf. *De Leg.*, 23 (156): Ἠπίστατο οὖν καὶ προσευχὰς ἔχοντας καὶ συνιόντας εἰς αὐτὰς, καὶ μάλιστα ταῖς ἱεραῖς ἑβδόμαις, ὅτε δημοσίᾳ τὴν πάτριον παιδεύονται φιλοσοφίαν.

[3] Mt 4,23; Mc 1,21; 6,2; Lc 4,15.31; 6,6; 13,10; Jn 6,59; 18,20.

[4] «Teodoto hijo de Vetteno, sacerdote (ἱερεύς) y archisinagogo,

cias documentadas se refieren al judaísmo egipcio; los más antiguos documentos greco-judíos en que se mencionan las sinagogas (προσευχαί) datan de los tiempos de Tolomeo III Evergetes (247-221 a.C.), mientras que desde comienzos del siglo I a.C. está atestiguado el término προσευχή en una inscripción hallada en las ruinas de la sinagoga de Delos[5]. La primera mención que

---

hijo de un archisinagogo, nieto de un archisinagogo, construyó la sinagoga para la lectura de la Ley y la enseñanza de los preceptos (ᾠκοδόμησε τὴν συναγωγὴν εἰς ἀν[άγν]ωσ[ιν] νόμου καὶ εἰς [δ]ιδαχ[ὴ]ν ἐντολῶν). Cf. Frey, CIJ II, n.º 1404 (pp. 332-35); B. Lifshitz, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives* (1967) n.º 79, pp. 70-71.

[5] Las siguientes inscripciones precristianas o papiros de Egipto y Delos mencionan προσευχαί judías. Cf. también CPJ I, 8; P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (1972) cap. 2, n. 316, y 5, n. 766.

a) Inscripción de Squedia, al sur de Alejandría, de tiempos de Tolomeo III Evergetes (247-221 a.C.): ὑπὲρ βασιλὲως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης ἀδελφῆς καὶ γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων τὴν προσευχὴν οἱ Ἰουδαῖοι, OGIS 726; S. Krauss, RE IVA col. 1306; SB 8922; Frey, CIJ II, n.º 1440, pp. 366-67; CPJ 141, n.º 1440 (Appendix I: The Jewish Inscriptions of Egypt).

b) Inscripción con la dedicatoria de la sinagoga de Arsinoe-Crocodilópolis, en el reinado de Tolomeo III Evergetes: ὑπέρ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμάιου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης τῆς γυναικὸς καὶ ἀδελφῆς καὶ τῶν τέκνων οἱ ἐν Κροκ[ο]δίλων πόλει Ἰου[δαῖ]οι τὴν προ[σ]ε[υχήν]. A. Vogliano, «Riv. filol.» 67 (1939) 247-51; SB 8939; CPJ 164, n.º 1532A.

c) Inscripción del Bajo Egipto, actualmente en el Museo de Berlín, que copia otra inscripción más antigua probablemente también de tiempos de Tolomeo III = Evergetes I (pero posiblemente también de época de Tolomeo VIII = Evergetes II, que reinó durante varios períodos entre los años 170 y 116 a.C.). Sobre la primera fecha, cf. L. Mitteis, U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* I.2 (1912) 78, n. 54: βασιλεὺς Πτολεμαῖος Εὐεργέτης τὴν προσευχὴν ἄσυλον. CIL III, 6583; OGIS 129; SB 8880; Frey, CIJ II, 374-76, n.º 1449; CPJ III, 144, n.º 1449.

d) Papiro del Fayûm, Egipto Medio, fechado el 11 de mayo del año 218, con una petición dirigida por una mujer al rey en relación con el robo de una capa que el ladrón no quiere devolver, en que aparecen las palabras ἐν τῇ προσευχῇ τῶν Ἰου[δαίων] (el ladrón parece haber depositado la capa en manos del «sirviente de la *proseuche*»). Texto, traducción y bibliografía en CPJ I, n.º 129.

e) Dos inscripciones de Atribis, probablemente de tiempos de Tolomeo VI Filométor/ 1) ὑπέρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασι-

de esta institución hace el Antiguo Testamento aparece bajo el nombre de *mw'dy 'l* en Sal 74,8. Su origen podría remontarse a los tiempos de Esdras o incluso a los del exilio[6]. De todos modos, en

---

λίσσης Κλεοπάτρας Πτολεμαῖος Ἐπικύδου ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν καὶ οἱ ἐν Ἀθρίβει Ἰουδαῖοι τὴν προσευχὴν Θεῷ ὑψίστῳ. 2) ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας καὶ τῶν τέκνων Ἑρμίας καὶ Φιλοτέρα ἡ γυνὴ καὶ τὰ παιδία τήνδε ἐξέδραν τῇ προσευχῇ. OGIS 96, 101; Krauss, RE IVA cols. 1306-7; SB 8872, 8875; Frey, CIJ II, 370-71, n.° 1443-44; CPJ III, 142-43, n.° 1443-44.

f) Inscripción de Nitrias, al sudeste del Delta, fechada entre los años 143 y 117 a.C.: ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας τῆς ἀδελφῆς καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας τῆς γυναικὸς Εὐεργετῶν οἱ ἐν Νιτρίαις Ἰουδαῖοι τὴν προσευχὴν καὶ τὰ συγκύροντα. SEG VIII, 366; CIJ II, n.° 1422; SB 7454; CPJ III, 142, n.° 1442.

g) Inscripción de Xenefiris, cerca de Damanhur, fechada también entre el año 143 y el 117 a.C. (dedicatoria similar): οἱ ἀπὸ Ξενεφύρεος Ἰουδαῖοι τὸν πυλῶνα τῆς προσευχῆς. SB 5862; CIJ II, n.° 1441; CPJ III, 141, n.° 1441.

h) Inscripción de Alejandría, del siglo II a.C.: [θ]εῷ ὑψίστῳ [ἐπηκόῳ τ]ὸν ἱερόν [περίβολον καὶ] τὴν προσ[ευχὴν καὶ τὰ συγ]κύροντα. SB 589: CIJ II, n.· 1433; CPJ III, 139, n.° 1433.

i) Papiro de Arsinoé en el Fayûm, de finales del siglo II a.C., *P. Tebtunis,* 86. En esta lista de propiedades se menciona por dos veces una προσευχὴ Ἰουδαίων (11.18 y 29) que poseía un terreno conocido como «huerto sagrado». Cf. CPJ n.° 134.

j) Inscripión de Alejandría (Gabbary), de fecha incierta, pero probablemente del año 36 a.C.: ὑπὲρ βασ[ιλίσση]ς καὶ β[ασιλ]έως θεῷ [με]γάλῳ ἐ[πηκό]ῳ Ἄλυπ[ος τὴν] προσε[υχὴν] ἐπόιει [...] (ἔτους) ιε' Με [χειρ...], «Bulletin de la Societé archéol. d'Alexandrie» 4 (1902) 86; SAB (1902) 1094 = «Archiv für Papyrusforschung» 2 (1902) 559; OGIS 742; SB 8934; CIJ II, 360, n.° 1432; CPJ III, 139, n.° 1432.

k) Papiro fragmentario de procedencia desconocida y fechado en la segunda mitad del siglo I a.C. en que se menciona una resolución dictada «en la sesión celebrada en la proseuche», ἐπὶ τῆς γ[ε]νηθείσης συναγωγῆς ἐν τῇ προσευχῇ. CPJ I, n.° 138. *l)* Inscripción de Delos. CIJ I, n.° 726: Ἀγαθοκλῆς καὶ Λυσίμαχος ἐπὶ προσευχῇ. Sobre la sinagoga, cf. A. Plassart, *La Synagogue juive de Délos,* en *Mélanges Holleaux* (1913) 201-15; RB 11 (1914) 523-34; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols* II, 71-75; Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos* (1970) 480-93 (el más autorizado estudio moderno). Cf. también vol. III, § 31.I.

[6] J. Bright, *A History of Israel* (^{2}1972) 439. Sobre los orígenes de la sinagoga, cf. bibliografía, sección b).

tiempos de Jesús, «enseñar en la sinagoga el sábado» era una institución ya establecida (Mc 1,21; 6,2; Lc 4,16.31; 6,6; 13,10; Hch 13,14.27.42.44; 15,21; 16,13; 17,2; 18,4).

Según Hch 15,21, Moisés tiene desde las primeras generaciones «en cada ciudad quienes le prediquen, pues se le lee cada sábado en las sinagogas». Josefo y Filón, así como el judaísmo tardío en general, hacen remontar al mismo Moisés todo el sistema[7]. Ello, por supuesto, reviste algún interés sólo en la medida en que demuestra que el judaísmo posbíblico consideraba esta costumbre como parte esencial de sus instituciones religiosas. No puede hablarse realmente de unos orígenes preexílicos.

1. *Organización de la comunidad*

Exigencia previa de todo este sistema es la existencia de una comunidad religiosa. Se plantea en este punto la cuestión de si en las ciudades y localidades de Palestina estaban en tiempos de Jesús tan separadas las comunidades cívica y religiosa como para que la segunda poseyera una organización independiente. Para analizar este punto hemos de notar en primer término que las circunstancias políticas no eran uniformes en toda Palestina. Como ya se dijo (cf. p. 249, *supra*), tres situaciones eran posibles y de hecho se daban al respecto: Los judíos podían estar excluidos de los derechos cívicos; judíos y no judíos podían gozar de igualdad de derechos; en algunos casos, los derechos cívicos correspondían únicamente a los judíos. Los dos primeros casos podían darse en ciudades con una población predominantemente griega o muy mezclada. En ambos casos se aconsejaban a los judíos que se organizaran en forma de comunidad religiosa independiente para dar satisfacción a sus necesidades religiosas. En efecto, aparte de que colaborasen o no en la dirección de los asuntos cívicos, necesitaban aquella organización independiente para sus asuntos religiosos. En estos dos casos, por consiguiente, puede darse una respuesta afirmativa a la pregunta planteada. En conse-

[7] Cf. además de Josefo, C. *Apion.*, II,17 (195) y Filón, *De Vita Mos.*, II,39 (216), Filón, en *Praep. ev.*, VIII,7,12-13, y *De Spec. Leg.*, II,15 (62). Tg. PsJon. sobre Ex 18,20 atribuye a Moisés la plegaria que debe recitarse en las sinagogas *(bbyt knyšthhwn)*. De acuerdo con la tendencia a asignar todas las instituciones piadosas de época mosaica a la era patriarcal, la *byt 'wlpw'* y la *byt mdrš'* existían ya en tiempos de Jacob. Este ofició en la primera y construyó él mismo una *byt mdrš'*. Cf. Ps. Jon. sobre Gn 25,27 y 33,17. Cf. N. Gn 25,27 (Jacob moró en la *bty mdrš'*).

cuencia, la situación de las comunidades sinagogales de estas ciudades era la misma que en las ciudades de la diáspora.

Muy distintas eran las cosas en las ciudades y localidades con población total o predominantemente judía. En éstas, las autoridades locales eran todas ellas judías con seguridad, de forma que los escasos no judíos quedaban excluidos del consejo de los ancianos o consejo de la ciudad. Tal era el caso seguro de Jerusalén, por ejemplo. Dado que las autoridades locales tenían que ocuparse de muchas cuestiones religiosas (la ley judía no reconoce separación entre lo religioso y el resto), parece por principio muy probable que también la sinagoga quedara bajo su jurisdicción. ¿Cabría pensar, por el contrario, que para este fin concreto se nombrara un consejo de ancianos especial? Tal cosa hubiera sido ilógica en localidades pequeñas. Pero incluso en las grandes ciudades que contaban con varias sinagogas tampoco habría lugar para ello. Bastaría con que las autoridades designaran para cada sinagoga los funcionarios (un limosnero, un archisinagogo y un ministro) que fueran precisos para administrar sus asuntos. No había al menos necesidad urgente de formar un consejo de ancianos para cada sinagoga por separado. Pero la escasez de nuestros datos nos obliga a dejar abierta la posibilidad de que tal cosa pudiera ocurrir. Y lo cierto es que incluso es probable que así fuera al menos en un caso, el de los judíos helenizados que vivían en Jerusalén, los libertos, cirenenses, alejandrinos, los de Cilicia y asiáticos, que formaban claramente congregaciones «especiales» (Hch 6,9)[8]. Pero se trataba, efectivamente, de casos especiales y la diversidad de nacionalidades exigía una organización especial. En la situación menos complicada de las localidades más pequeñas de Palestina, una separación entre las comunidades política y religiosa hubiera resultado totalmente artificial, del todo contraria a la naturaleza del judaísmo posexílico que reconoce una comunidad política únicamente en forma religiosa. Pero no faltan indicios positivos de que la comunidad cívica como tal se encargaba también de regir los asuntos de la sinagoga, pues la

[8] Los Λιβερτῖνοι son probablemente «libertos» romanos o sus descendientes, es decir, descendientes de los judíos llevados a Roma por Pompeyo como prisioneros y que fueron en seguida liberados por su amos; cf. Filón, *De Leg.*, 23 (155). Muchos de ellos retornarían más tarde a Jerusalén y formaron allí una comunidad propia. También los numerosos judíos helenistas que vivían en Jerusalén, procedentes de Cirene, Alejandría, Cilicia y Asia, formaron comunidades especiales. Sobre la lectura conjetural «libios» (Λιβύων, Λιβυστίνων; cf. la versión armenia), cf. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles, in loc.*

Misná, por ejemplo, da totalmente por seguro que la sinagoga, el arca y los libros santos son propiedad de la ciudad, es decir de la comunidad cívica, en la misma medida que las calles o los baños públicos[9]. Los habitantes de la ciudad (*bny ʿyr*) tenían tanto derecho a enajenar aquellas cosas como las otras[10]. Cuando R. Eleazar b. Azarya dice que el *musaf* debe recitarse únicamente en una comunidad urbana (*ḥbr hʿyr*) es porque esa comunidad ciudadana cuidaba también del culto sinagogal[11].

Parece verosímil, por consiguiente, que las congregaciones sinagogales llevaran una existencia independiente al lado de la comunidad política tan sólo en las ciudades que contaban con una población mixta. En los distritos puramente judíos, los ancianos de la localidad eran también los que regían la sinagoga.

En la medida en que la comunidad entiende como una corporación religiosa, es conocida por *knst* (congregación, συναγωγή, *knyšt'* en arameo), y sus miembros como *bny hknst*[12]. La expresión συναγωγή aparece también en el contexto de las asociaciones griegas relacionadas con el culto, donde es sinónima de σύνοδος y (de acuerdo con sus significado original) se refiere principalmente no a la sociedad misma, sino a su «congregación» o reunión festiva periódica[13]. Sin embargo, hay casos concretos en que συναγωγή sirve para designar la sociedad en cuanto a tal[14].

[Sigue texto en p. 559.] Las notas 12-14 en pp. siguientes.

---

[9] Ned. 5,5: «¿Qué cosas pertenecen a la (gente de esta) ciudad? La plaza pública, los baños, la sinagoga, el arca (de la Ley) y los libros (de la Escritura)».

[10] Meg. 3,1: «Si la gente de una ciudad vende su espacio abierto, debe comprar una sinagoga con el precio; si una sinagoga, entonces un arca; si un arca, entonces envolturas (de dos rollos); si envolturas, entonces libros; si libros, entonces la Torá».

[11] Ber. 4,7: R. Eleazar b. Azarya dice: El *musaf* (es decir, la plegaria adicional de los sábados y días festivos) se puede recitar únicamente en la congregación de la ciudad. Los sabios dicen: En la congregación de una ciudad y fuera de la congregación de una ciudad. R. Yehudá dice en su propio nombre: Donde hay una congregación de una ciudad, el individuo está exento de recitar el *musaf*. Esta desusada expresión se explica de diversos modos. Pero teniendo en cuenta que se alude a una comunidad y dado además que en otros pasajes una comunidad religiosa no se conoce por *ḥbr* sino como *knst*, *ḥbr* ha de entenderse en el sentido de una comunidad cívica, cosa que concuerda admirablemente con bMeg. 27b. Sobre *ḥbr ʿyr*, cf. también Semaḥḥot 11-12; A. Büchler, *Der galiläische Am-ha-Areṣ des 2. Jahrhunderts* (1906) 210-12; S. Krauss, *Synagogale Altertümer* (1922) 19-23; R. Meyer, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum*

(1965) 26; S. Safrai, *Jewish Self-government*, en JPFC I (1974) 415-16.

[12] Bek. 5,5; Zab. 3,2. La comunidad de Israel en conjunto es también conocida por *knst yśr'l;* cf. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* I (1905) 85; II, 87s. Sobre la formación del término, cf. Bacher, HDB IV, 636. El griego συναγωγή se usa, por ejemplo, en Hch 6,9; 9,2, con el significado de «congregación». Inscripción de Focea (CIJ II, n.° 738): ἡ συναγωγή ἐ[τείμη]σεν τῶν 'Ιουδαίων; inscripción de Acmonia en Frigia, n.° 766 (mejor texto en MAMA VI, 624): ἡ συναγωνή ἐτίμησεν, etc.; inscripción de Panticapeo en el Bósforo Cimerio, del año 81 d.C., IOSPE II (1890) n.° 52; IGR I, 881; CIJ I, 683; CIRB n.° 70; συνε[πιτ]ροπευούσης δὲ καὶ τῆ[ς] συναγωγῆ[ς] τῶν 'Ιουδαίων (así también Latyschev, n.° 53; CIJ n.° 684; CIRB n.° 73). Nótese también CIRB n.° 72 y 71: ἐπιτροπευούσης τῆς συναγωγῆς τῶν Ιουδαίων καὶ θεὸν σεβῶν, cf. H. Bellen, JAC 8-9 (1965-66) 171-76. Frecuentemente en epitafios romano-judíos; cf. vol. III, § 31,II. El uso de συναγωγή con el significado de «congregación» o «asamblea» está particularmente claro en tres decretos judíos de Berenice (Benghasi), CIG 5631-32, publicados nuevamente por J. y G. Roux, REG 62 (1949) 281-96; G. Caputo, «Parola del Passato» 12 (1957) 132-34 = SEG XVII, n.° 823. Es evidente que en época posterior judía era el término habitual para designar la «congregación», y así se deduce del lenguaje usado por los Padres de la Iglesia, que aplican el término συναγωγή tanto a los cristianos como a los judíos con el sentido de grupo de personas reunidas para practicar el culto, mientras que el de ἐκκλησία se reserva para la Iglesia cristiana; cf. G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.vv. También los ebionitas aplicaban el término συναγωγή a sus propias congregaciones cristianas; cf. Epifanio, *Haer.*, XXX,18: συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν. En el arameo cristiano palestinense, *knyšt'*, que corresponde al griego συναγωνή, parece haber sido el término habitual para designar la «iglesia»; cf. F. Schulthess, *Lexicon Syro-Palaestinum* (1903) 95, s.v. Sin embargo, en la esfera cristiana, ἐκκλησία ha conservado su preponderancia desde los tiempos de Pablo. A primera vista, este contraste entre el uso cristiano y el judío resulta sorprendente, ya que en el Antiguo Testamento no hay distinción esencial entre συναγωγή y ἐκκλησία. Los LXX dicen συναγωγή por *'dh* y usualmente ἐκκλησία por *qhl;* del mismo modo, los targumes dicen *knyšt'* por *'dh*, y *qhl'* generalmente por *qhl.* El primero se usa principalmente en los libros del Exodo, Levítico, Números y Josué, y el segundo en Deuteronomio, 1 y 2 Crónicas, Esdras y Nehemías, a la vez con mucha frecuencia y sin que se advierta diferencia real alguna para referirse a «la congregación de Israel». Pero el judaísmo posterior parece haber hecho una distinción en el uso de los dos conceptos, de forma que συναγωγή describe la congregación más bien desde el punto de vista empírico, mientras que ἐκκλησία implica su significado ideal; συναγωγή es una comunidad establecida en un lugar o en otro; ἐκκλησία es la congregación de los

llamados a la salvación por Dios como *qhl,* la comunidad ideal de Israel (sobre *qhl,* cf. Yeb. 8,2; Qid. 4,3; Hor. 1,4-5; Yad. 4,4). συναγωγή expresa simplemente un hecho empírico; ἐκκλησία contiene un juicio religioso de valor. Esta diferenciación entre las dos nociones, que parece haber prevalecido ya en el judaísmo, explica por qué en el uso cristiano se emplea la segunda expresión casi exclusivamente. Nótese finalmente de paso que en la Misná se usa frecuentemente la expresión *ṣbwr.* No se refiere en modo alguno a la congregación como una comunidad, sino como a una totalidad que se puede distinguir del individuo; así, por ejemplo, en la expresión *šlyḥ ṣbwr,* de que más adelante nos ocuparemos, que aparece en Ber. 5,5; R. H. 4,9. En el lenguaje sacrificial, los sacrificios ofrecidos en nombre de todo Israel son llamados *qrbnwt ṣbwr;* cf. Šeq. 4,1.6; Sukk. 5,7; Zeb. 14,10; Men. 2,2; 8,1; 9,6.7.9; Ter 2,1; Ker. 1,6; Par. 2,1; cf. también *hṭ't ṣbwr* en Yom. 6,1; Zeb. 5,3, y en otros lugares; *zbḥy šlmy ṣbwr;* Pes. 7,4; Zeb. 5,5 y en otros pasajes. A un ayuno público se hace referencia diciendo que está ordenado *'l hṣbwr;* Taa. 1,5-6; 2,9-10. *ṣbwr* es, por consiguiente, no la comunidad, sino la totalidad. En la terminología de Qumrán, *'dh* y *qhl* son la mayor parte de las veces sinónimos y designan a la totalidad de la congregación de Israel. La comunidad misma es conocida por *yḥd* y su cuerpo dirigente como «consejo de la comunidad», *'ṣt hyḥd.* Cf. DSS 88-92; cf. también P. Wernberg-Moller, *The Nature of the YAḤAD according to manual of Discipline and related Documents,* en *Dead Sea Scrolls Studies 1969:* ALUOS 6 (1969) 65-81; cf. W. Schrage, en TDNT VII (1971) 809-10.

13 Así especialmente en el testamento de Epicteta, de *ca.* 200 a.C., procedente de Tera, IG XII, 3, n.º 330; cf. también Th. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen* (1896) 7s. Epicteta organizó un culto heroico en honor de su esposo difunto y de dos de sus hijos, que habría de ser celebrado por todos los miembros varones de la familia. 1) La asociación, cuyos 25 miembros habrían de dedicarse a este propósito, no fue llamada συναγωγή, sino τὸ κοινὸν τοῦ ἀνδρείου τῶν συγγενῶν. Unicamente en relación con la reunión anual de los asociados se utiliza la fórmula ὥστε γίνεσθαι τᾶν συναγωγὰν ἐπ' ἁμέρας τρεῖς ἐν τῷ μουσείῳ (líns. 118-19) o τὰν δὲ συναγωγάν τοῦ ἀνδρείου τῶν συγγενῶν γίνεσθαι ἐμ μήνι Δελφινίῳ (131-32). 2) El término tiene el mismo significado en un decreto honorífico del *politeuma* de los idumeos cerca de Menfis (siglo II a.C.): ἐπὶ συναγωγῆς τῆς γενηθείσης ἐν τῷ ἄνω 'Απολλωνιείῳ, OGIS 737. 3) En el decreto honorífico de un *thiasos* (de procedencia incierta, probablemente de Bitinia, del siglo II a.C.) en honor de una sacerdotisa de Cibeles y Apolo, de la que se dice que ha sido coronada ἐν τῇ τοῦ Διὸς συναγωγῇ, A. Conze, *Reise auf der Insel Lesbos* (1865) 61-64, lám. XIX = P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs,* 238, n.º 65. Sobre συναγωγή con el significado de «reunión», cf. también *Syll.*³, 734, l.10; 735, l.49 (ley mesenia sobre los misterios de Andania), etc. 4) En las inscripciones de la tumba que se hizo construir el rey Antíoco de Comagene, OGIS

El poder de los ancianos de la congregación en materias religiosas ha de entenderse como análogo a la autoridad que ejercían en los asuntos cívicos. Del mismo modo que la administración y la jurisdicción estaban enteramente en sus manos, también es de presumir que lo estaría la dirección de los asuntos religiosos. De cualquier modo, en las congregaciones judías no hay rastros de nada parecido a la forma en que la asamblea plenaria de la Iglesia cristiana de Corinto (1 Cor 5) o la comunidad de Qumrán (1QS 8,25-9,2) discutían y tomaban decisiones en casos concretos de los organismos adecuados, es decir, los ancianos de la congregación. Es muy verosímil que fuera de su competencia ejercer el más duro de todos los actos disciplinados religiosos, la excomunión o exclusión de la congregación. Era absolutamente vital para el judaísmo posexílico la aplicación estricta de esta pena. En contacto continuo con un entorno gentil, las comunidades judías no tenían otro medio para defenderse que la supresión continua y minuciosa de cualquier elemento ajeno a ellas mismas. La comunidad posexílica, con su rígida organización, estableció ya desde el principio que quien no se sometiera al nuevo ordenamiento fuera expulsado de la congregación (Esd 10,8); el mismo cuidado sería preciso poner en eliminar a los elementos discordantes por medio de la disciplina comunitaria.

383; IGLS I, n.° 1, ordena que se celebren anualmente su natalicio y el aniversario de su subida al trono y distribuye a los habitantes de su reino, clasificados por ciudades y lugares, por los santuarios más cercanos, εἰς συναγωγάς καὶ πανηγύρεις καὶ θυσίας ταύτας (líns. 93-95; cf. también l. 151). Cf. H. Dörrie, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde* (1964) 67, 77, 128, 166-67. También podían llamarse συναγωγαὶ las asambleas festivas con o sin fines cultuales; Ateneo, 192B; 362E. Cf. OGIS 748 (lista de dones que un cierto Filetario distribuyó con fines públicos en el siglo III a.C.): εἰς ἔλαιον καὶ συναγω[γὰς] τῶν νέων ἀργυρίον τάλαντα Ἀλεξάνδρεια εἴκοσιν ἕξ. Considerando esta gran suma, el término habría de completarse como συναγωγάς, no συναγωγήν, como sugería Dittenberger. Del mismo modo συναγώγιον, cf. n. 62.

[14] Al decir el decreto del κοινὸν τῶν Ἀτταλιστῶν (siglo II a.C.), OGIS 362, l. 12, que los reyes trataron benignamente a τὴν ἡμετέραν αἵρεσιν καὶ συναγωγήν, es de suponer que συναγωγή está pasando, al menos, al significado de «asociación». Ello es notorio ya en la descripción de un gremio de barberos cerca de Heraclea Póntica como συναγωγὴ τῶν κουρέων, con un ἀρχισυνάγ[ωγ]ος (probablemente de comienzos del siglo I d.C.); cf. «Archäol.-epigr. Mittheilungen aus Österreich-Ungarn» 19 (1896) 67. Al igual que συναγωγή, el más frecuente σύνοδος es también 1) una reunión; 2) una asociación.

Del Nuevo Testamento se deduciría que esta institución existía ya en tiempos de Jesús (Lc 6,22; Jn 9,22; 12,42; 16,2). Según Josefo, también los esenios practicaban la excomunión[15]; en los manuscritos de Qumrán se consignan reglas detalladas acerca de esta forma de castigo[16]. Lo único que no queda claro es si había grados diversos en cuanto a la expulsión. Elías Levita (muerto en 1549) distingue tres en su *Tišbi*[17], concretamente *nidduy*, *ḥerem* y *šammatta*. De estas tres formas de expulsión, podemos omitir sin más la tercera, ya que en el Talmud, *ndwy* y *šmt'* se usan como sinónimos[18]. La única distinción tradicional es la que se da entre *ndwy*, exclusión temporal, y *ḥrm*, excomunión perpetua. Pero es difícil precisar la antigüedad de esta distinción. Unicamente ἀφορίζειν (Lc 6,22) o ἀποσυνάγωγον ποιεῖν o γίνεσθαι (Jn 9,22; 12,42; 16,2) se atestiguan directamente en el Nuevo Testamento, es decir, tan sólo la costumbre de la expulsión en sí. De las dos expresiones utilizadas en 1 Cor 5, παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ (5,5) y αἴρειν ἐκ μέσου (5,2), no es seguro que la segunda represente una forma estricta de castigo. También la Misná menciona únicamente la expulsión *(ndwy)*, lo que daría a entender que había posibilidad de readmisión[19]. Por otra parte, el Antiguo Testamento reconoce ya el concepto de *ḥrm*, una maldición o exclusión irrevocables; que tal cosa era bien conocida en el judaísmo tardío, al menos como una idea dogmática (en el sentido de una maldición), queda claro a juzgar por el repetido uso que hace el Nuevo Testamento de los términos ἀνάθεμα y ἀναθεματίζειν (Rom 9,3; 1 Cor 12,3; 16,22; Gál 1,8.9; Mc 14,71; Hch 23,12.14.21). La práctica del anatema en las sinagogas a partir del siglo II d.C. debe ser la base de las afirmaciones de Justino y Epifanio en el sentido de que los judíos maldecían a los cristianos en sus plegarias diarias[20]. En una palabra, los datos aportados por el Nuevo Testamento, junto con los de los manuscritos del Mar Muerto, sugieren que ya en tiempos de Jesús podía producirse la exclusión de la sinagoga, con o sin ἀνάθεμα[21].

---

[15] *Bello*, II,8,8 (143-44).

[16] Cf. DSSE 27-28; DSS 92-93. Para más detalles, cf. *infra*.

[17] Se trata de un diccionario terminado en 1541 con intención de completar la obra de Natán ben Yeḥiel, *'Aruk*. Cf. G. E. Weil, *Elie Lévita* (1963) 135-41.

[18] Cf. J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*, s.v. *ḥrm*.

[19] Taa. 3,8; M.Q. 3,1-2; Edu. 5,6; Mid. 2,2.

[20] Justino, *Dial. c. Tryph.*, 16. Epifanio, *Pan.*, 29,9. Más detalles en el apéndice sobre las *Šemoneh 'Esreh, brkh hmynym*.

[21] Cf., sobre la excomunión en general, K. Kohler, *Anathema*, en

De los textos de Qumrán podemos obtener nuevos e importantes datos complementarios. Según el código penal de 1QS 6-7, las infracciones menores de la Regla de la comunidad se castigaban con diversas penas *(nʿnš)*; a excepción de un caso, cuando se especifica que ha de privarse a un hombre de una cuarta parte de su alimento (6,25), no está claro qué penas exactamente se imponían a los culpables. La duración de estas sentencias iba en cualquier caso desde los tres meses por «hablar insensatamente» (7,9) hasta sesenta días por ser incapaz de reparar un daño causado inadvertidamente (7,8) o un mes por quedarse dormido durante una reunión (7,10) o un mínimo de diez días por interrumpir a un orador (7,9-10) o hacer gestos con la mano izquierda (7,15). La expulsión podía ser temporal o permanente. La expulsión temporal en forma de exclusión de la mesa común podía durar uno o dos años. Un año de exclusión se imponía por mentir en materias relacionadas con la propiedad (6,24-25), por desobediencia a los superiores (6,25-27), por hablar airadamente a su sacerdote (7,2-3), por insultar deliberadamente a un compañero (7,4-5) o por calumniarle (7,15-16). La exclusión de dos años —el primero de la «pureza» (*ṭhrh*) y el segundo de la «bebida» (*mšqh*)— se imponía a un antiguo miembro antes de que pudiera ser readmitido (7,18-20). Por los delitos más graves, como pronunciar el nombre de Dios (6,27-7,2), calumniar a la congregación (7,16-17), murmurar contra la autoridad de la congregación (7,17), abandonar la comunidad después de haber permanecido como miembro de ella durante diez años (7,22-24) y compartir el alimento o las propiedades de un individuo excomulgado (7,24-25), se imponía la sentencia de la excomunión permanente. En un catálogo distinto referente a los miembros del consejo de la comunidad o consejo de santidad, la excomunión permanente es también la pena prevista para cualquier infracción de la Ley de Moisés (1QS 8,21-23); las transgresiones por inadvertencia se castigan aquí con dos años de exclusión de la actividad comunitaria (8,24-9,2). No cabe duda, por consiguiente, de que hay dos

---

JE I, 559-62; J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain* II (1914) 159-61; H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (1961) 225-27; *Herem*, en *Enc. Jud.* 8, cols. 344-55; W. Schrage, TDNT VII, 848-52; M. Delcor, *Les tribunaux de l'église de Corinthe et les tribunaux de Qumrân*, en *Studiorum Paulinorum Congressus Catholicus 1961* (1963) 535-48 = J. Murphy-O'Connor (eds.), *Paul and Qumran* (1968) 69-84; G. Forkman, *The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity* (1972).

tipos de excomunión como parte del sistema legal representado por los manuscritos del Mar Muerto.

Es muy verosímil que los ancianos de la congregación tuvieran a su cargo la responsabilidad de imponer estas medidas disciplinarias en el judaísmo en general. En efecto, por lo que nosotros sabemos, durante el período posexílico no ejercía jurisdicción alguna la masa del pueblo; en consecuencia, no ha de suponerse que interviniera en lo referente a la excomunión. De hecho, aparece claro, a partir de Jn 9,22, por ejemplo, que era impuesta por «los judíos», es decir, en el lenguaje de los evangelios, por las autoridades judías de la nación. Así lo confirma indirectamente el hecho de que en tiempos de la Misná, cuando fue disuelta la organización política de los judíos y los rabinos empezaron a asumir cada vez mayores poderes como autoridades locales, eran los «sabios» *(ḥkmym)* los que imponían y levantaban la setencia de excomunión[22]. También en épocas talmúdica y postalmúdica, esta potestad estaba en manos de las autoridades competentes de la congregación [23].

2. *Funcionarios*

Aparte de los ancianos que tenían a su cargo los asuntos de la congregación en general, había funcionarios especialmente designados para atender a ciertos asuntos concretos. Lo raro es que no había ninguno que se encargara de dirigir el culto propiamente dicho: las lecturas bíblicas, la predicación y la oración pública. Durante el siglo I d.C., esos servicios estaban a cargo de los miembros de la congregación, lo que explica que Jesús (y Pablo) pudiera hablar en varias sinagogas (cf. *infra* sobre el orden del servicio divino). Pero si bien no había lectores, predicadores o ministros especiales, era preciso contar con alguien que supervisara todo lo concerniente al culto divino y que se encargara de los asuntos de la sinagoga. Esta persona era el *archisynagogus* o presidente[24]. En todo el mundo judío aparecen estos ’αρχισυ-

[22] Cf. en especial M.Q. 3,1-2.

[23] *Novella* de Justiniano, 146, ed. R. Schoell y G. Kroll, *Corpus Iuris Civilis* III ([3]1904) 714-18, donde se permite leer el texto griego de la Biblia en las sinagogas y se dan normas a las autoridades judías para que no pongan obstáculos al respecto imponiendo prohibiciones; sobre esto último dice: Οὐδὲ ἄδειαν ἕξουσιν οἱ παρ᾽ αὐτοῖς ἀρχιφερεκῖται ἤ πρεσβύτεροι τυχὸν ἤ διδάσκαλοι προσαγορευόμενοι περινοίας τισὶν ἤ ἀναθεματισμοῖς τοῦτο κωλύειν. Traducción inglesa en P. Kahle, *The Cairo Geniza* ([2]1959) 315-17.

[24] E. Schürer, *Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der*

νάγωγοι, no sólo en Palestina, como atestiguan el Nuevo Testamento[25] o las inscripciones[26], sino también en Asia Menor[27], Grecia[28], Italia[29], Africa[30] y el Imperio romano en general[31]. De los judíos pasaron este oficio y el título correspondiente a las comunidades judeo-cristianas de Palestina[32]. El título hebreo *r'š hknst*[33] es sin duda sinónimo de aquél. El hecho de que aparez-

---

Kaiserzeit (1897) 25-28; J. Juster, *Les Juifs* I, 450-53; S. Krauss, *Synagogale Altertümer* (1922) 114-21; Frey, CIJ I, 97-99; B. Lifshitz, *Fonctions et titres honorifiques dans les communautés juives:* RB 67 (1960) 58-64; Idem, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives* (1967) índice, s.v.; W. Schrage, TDNT VII, 844-47; U. Rappaport, *Archisynagogos*, en *Enc. Jud.* 3, cols. 335-36.

25 Mc 5,22.35.36.38; Lc. 8,49; 13,14.

26 CIJ II, n.° 991, 1404 (inscripción de Teodoto).

27 Hch 13,15 (Antioquía de Pisidia). Epifanio, *Haer*, 30,11 (Cilicia). Inscripciones de Esmirna: CIJ II, n.° 741; Acmonia de Frigia: 766 (cf. MAMA VI, n.° 264): ὁ διὰ βίου ἀρχισυνάγωγος y otro [αρχισυνά]γωγος; Mindo de Caria, 756; Sinnada de Licia: 759.

28 Hch 18,8.17 (Corinto). IG IV, 190 = CIJ I, n.° 722 (Egina).

29 CIJ I, n.os 265, 336, 383, 504 (Roma). Cf. H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (1960) 171-73. CIL X, 3905 = CIJ I, n.° 533; CIJ I, n.os 584, 587, 596; CIL IX, 6201 = CIJ I, n.° 587, 6205 = CIJ n.° 584 (Venusia); IG XIV, 2304 = CIJ I, n.° 638 (Brescia). Nótese el *archisynagogus* atestiguado ahora en Ostia, R. Meiggs, *Roman Ostia* (^{2}1973) 588.

30 Sinagoga de Naro en Hammam-Lif, no lejos de Cartago (descubierta en 1883). La inscripción de una antesala: *Asterius filius Rustici arcosinagogi, M(a)rgarita Riddei (?) partem portici tesselavit.* En el piso de la misma sinagoga se halló un mosaico con figuras de aves, animales y peces. En este mosaico aparece dos veces la menorá y una tercera al final de una inscripción, CIL VIII, 12457; Krauss, *Synagogale Altertümer*, 226. Cf. Goodenough, *Jewish Symbols* II, 89-92.

31 *Cod. Theod.*, XVI,8,4,13.14. Cf. también Justino, *Dial. c. Tryph.*, 137.

32 Epifanio, *Pan.*, 30,18: πρεσβυτέρους γὰρ οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους.

33 Sot. 7,7-8. «Las bendiciones del sumo sacerdote en el día de la Expiación se harán así: El ministro de la sinagoga *(ḥazzan ha-keneset)* toma un rollo de la Torá y lo entrega al presidente de la sinagoga *(roš ha-keneset)* y el presidente de la sinagoga lo entrega al jefe de los sacerdotes y el jefe de los sacerdotes lo entrega al sumo sacerdote. El sumo sacerdote lo recibe de pie y lo lee de pie... (8). La lectura por el rey en el primer día de los Tabernáculos se hará así: Se erige una plataforma (βῆμα) de madera para el rey en el atrio y él toma asiento en ella... El ministro de la sinagoga toma un rollo de la Torá y lo entrega al presidente de la sinagoga y el presidente de la sinagoga lo

can juntos los títulos de πρεσβύτεροι y ἀρχισυνάγωγοι indica claramente que el oficio de archisinagogo era distinto del correspondiente a los ancianos de la congregación[34]. Pero aún más expresivas son las pruebas aportadas por las inscripciones, en que se demuestra que la misma persona podía ejercer el oficio de ἄρχων y el de ἀρχισυνάγωγος[35]. En la diáspora, los ἄρχοντες eran los jefes de las congregaciones, responsables de su dirección en general (nótese especialmente la inscripción de Cirenaica en n. 12, *supra)*. El oficio de archisinagogo, por consiguiente, era distinto de aquéllos. Tampoco pudo ser este personaje el jefe de los ἄρχοντες, ya que éste es conocido por γερουσιάρχης (cf. vol. III, § 31, sobre la diáspora). En consecuencia, nada tenía que ver con la dirección de los asuntos de la congregación en general. Su verdadera responsabilidad consistía en atender al culto público. Se le llama *archisynagogus* no como jefe de la congregación, sino como director de sus reuniones de culto. Es probable que normalmente fuera elegido de entre los ancianos. En particular, de sus funciones se dice que le correspondía, por ejemplo, designar a quien hubiera de leer la Biblia y la plegaria[36], así como invitar a la persona idónea para que predicara[37]. Le correspondía, hablando en general, vigilar para que nada impropio ocurriera en la sinagoga (Lc 13,14) y es probable que tuviera también a su cargo el cuidado de los edificios de la sinagoga[38]. Normalmente habría

---

entrega al jefe de los sacerdotes y el jefe de los sacerdotes lo entrega al sumo sacerdote y el sumo sacerdote lo entrega al rey y el rey lo recibe de pie y lo lee sentado...» Sobre la primera mitad de este pasaje, cf. también Yom. 7,1.

[34] Epifanio, *Haer.*, 30,11; 18; *Cod. Theod.*, XVI,8,13; cf. *Acta Pilati* (ed. Tischendorf) 221. Sobre πρεσβύτεροι, cf. L. Robert, «Rev. Phil.» 32 (1958) 41-42.

[35] Leon, *Jews of Ancient Rome*, n.º 265: «Stafylo archonti et archisynagogo». CIL X, 3905 = CIJ n.º 833. «Alfius Juda arcon, arcosynagogus». Cf. también CIJ, n.º 504 = Leon, n.º 504: Ἰουλιανὸς ἱερεὺς ἄρχων... υἱὸς Ἰουλιανοῦ ἀρχισυναγώγου. Hch 14,2 (D) dice: οἱ δὲ ἀρχισυνάγωγοι τῶν Ἰουδαίων καὶ οἱ ἄρχοντες τῆς συναγωγῆς ἐπήγαγον αὐτοῖς διωγμὸν κατὰ τῶν δικαίων. El autor de este texto, por consiguiente, reconoció que ἀρχισυνάγωγοι y ἄρχοντες son cosas distintas. Sobre ἄρχων en inscripciones, cf. L. Robert, «Rev. Phil.» 32 (1958) 40.

[36] Cf. Raši y Bartenora sobre Yom. 7,1 y Sot. 7,7.

[37] Hch 13,15. En Antioquía de Pisidia, Pablo y Bernabé fueron invitados por el archisinagogo a hablar si tenían algún λόγος παρακλήσεως.

[38] CIJ II, n.º 722: el *archisynagogus* Teodoro dirige en Egina la

un solo presidente en cada sinagoga (cf. Lc 13,14). A veces, sin embargo, se alude a varios; así Hch 13,15 (ἀπέστειλαν οἱ ἀρχισυνάγωγοι πρὸς αὐτούς, mientras que la expresión menos precisa de Mc 5,22 (εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων) podrían explicarse como «uno de la clase de los presidentes». En épocas posteriores, el título ἀρχισυνάγωγος parece haber sido aplicado incluso a niños y mujeres[39]. Nótese que también en los cultos gentiles aparecen *archisynagogoi,* pero aún no sabemos si tal expresión es de origen judío o gentil[40].

---

construcción de una sinagoga (ἐκ θεμελίων τὴν συναγ[ωγὴν] οἰκοδόμησα). Cf. B. Lifshitz, *Donateurs et fondateurs,* 13-14.

[39] CIL IX, 6201 = CIJ I, n.º 587: τάφος Καλλίστου ν[η]πίου ἀρχοσσιναγωγοῦ *(sic),* ἐτῶ γ [...μη]νων γ΄. IGR IV, IH 52 = CIJ (Esmirna): Ῥουφεῖνα Ἰουδαία ἀρχισυνάγωγος. CIJ II, n.º 756: [θ]εοπέμπτης [ἀρ]χισυν(αγώγου). Mindos de Caria, comienzos de la época bizantina. Cf. L. Robert, *Hellenica* I (1940) 26-27. Nótese también Σοφία Γορτυνία πρεσβυτέρα κὲ *(sic)* ἀρχισυναγωγίσσα Κισάμου (en Creta). A. C. Bandy, «Hesperia» 32 (1963) 227-29; cf. BE (1963) n.º 413. Los ἄρχοντες juveniles en los epitafios judíos de Roma, cf. Leon, n.ºs 88, 120, son análogos (cf. vol. III, § 31.II); cf. también γραμμα[τεὺς] νήπιος, de seis años de edad; cf. CIJ I, n.º 146 = Leon, n.º 146. En una inscripción latina cristiana de Africa aparece un lector de cinco años (CIL VIII, n.º 453). Sobre *lectores infantuli,* cf. Victor Vitense, III,34 (CSEL VII). Según Meg. 4,5-6, se permitía a los menores leer la Escritura, pero no la plegaria *(htplh).* Sobre los títulos de «padre» y «madre» de la sinagoga, cf. M. Hengel, ZNW 57 (1966) 176-78 junto con AE (1969/70) n.º 748 (Volúbilis, Mauritania): πατὴρ τῆς συναγωγῆς. Sobre la concesión de títulos honoríficos a mujeres, cf. vol. III § 31.II.

[40] Sobre usos no judíos, cf. Eusebio, HE VII,10,4, en que se menciona un ἀρχισυνάγωγος τῶν ἐν ἀπ' Αἰγύπτου μάγων (donde el uso es no técnico y probablemente tan sólo abusivo). En una inscripción procedente de Olinto, CIG II, 994, add. n.º 2007s = L. Duchesne y C. Bayet, *Mission au Mont Athos* (1876) n.º 119, aparece un Αἰλιανὸς Νείκων ὁ ἀρχισυνάγωγος θεοῦ ἥρωος. En una inscripción de Quíos (CIG II, 1031, add. 221c), cinco [ἀρχισυ]νάγωγοι οἱ ἄρξαντες. Una inscripción de Tesalónica (IG XII, 2 [1], n.º 288, cf. n.º 289), que recoge un decreto de una asociación para el culto de Heracles a propósito de uno de sus miembros y está fechada en el año 154 d.C., menciona ἀρχισυναγωγοῦντος Κώτυος Εἰρήνης. Sobre la inscripción de Heraclea Póntica en que se menciona un gremio de barberos con un ἀρχισυνάγωγος, cf. n. 14, *supra.* Más tarde, cuando Severo Alejandro fue supuestamente llamado *Syrus Archisynagogus* (SHA, *Vita Sev. Alex.,* 28) es probable, pero no absolutamente seguro, que la frase se refiera a un *archisynagogus* judío, no pagano. Cf. A. D. Mo-

Además del archisinagogo había un encargado de recibir las limosnas, el *gb'y ṣdqh*[41]. Estos funcionarios, por supuesto, no estaban relacionados directamente con el culto; donde no estaban separadas las comunidades religiosa y cívica han de ser considerados más bien funcionarios civiles. Pero podemos ocuparnos de ellos aquí por el hecho de que era en las sinagogas donde se recogían las limosnas[42]. Se establecía una diferencia entre el cestillo

---

migliano, *Severo Alessandro Archisynagogus. Una Conferma alla Historia Augusta:* «Athenaeum» n.s. 12 (1934) 151-53 = *Quarto Contributo* (1969) 531-33. El título συναγωγός está frecuentemente atestiguado en las asociaciones de culto del Mar Negro, sobre todo en Panticapeo en el Bósforo Cimerio; Latyschev, IOSPE II (1890) n.[os] 19,60-64; IV (1901) n.[os] 207, 208, 210, 211, 212, 469; F. Ziebarth, «Rhein. Mus.» 55 (1900) 515; también Gorgippia en el Bósforo Cimerio, Latyschev IV, n.º 434; Ziebarth, 514. Cf. CIRB 837, s.v. El mismo oficio aparece en Quíos, G. Dunst, «Archiv f. Pap.» 16 (1958) 172-77; cf. BE (1959) n.º 312. Las comunidades de Tanais celebraban el culto del Θεὸς ὕψιστος y estaban evidentemente influidas por el judaísmo; cf. E. Schürer, SAB (1897) 20-225. Para un estudio reciente, cf. M. Hengel, *Proseuche und Synagoge,* en *Festgabe K. G. Kuhn* (1971) 157-84. Por otra parte, el título συναγωγεύς está atestiguado en otros lugares: Delos, BCH 11 (1887) 256: συναγωγέως διὰ βίου Αὔλου Καλουίνου; en las inmediaciones de Elausa, en Cilicia occidental, OGIS 573, un decreto de los Σαββατίσται, que entre otras cosas votaban para στεφανοῦσθαι... τὸν συναγωγέα; en Tomi junto al Mar Negro, «Archäol.-epigr. Mittheilungen aus Österreich» 6 (1882) 19-20; aquí, entre los dignatarios de una asociación de culto se nombra en primer lugar el συναγωγεύς o συναγωγός (es dudosa la lectura de la última sílaba); cf. también «Bull, Inst. Arch. Bulg.» 25 (1962) 214, n.º 20. También en Istros, SEG I, n.º 330. Luciano dice de su Peregrino Proteo *(Peregr.,* 2) que, como discípulo de los cristianos, pronto los aventajó, de forma que a su lado eran como niños: προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὤν. Construcciones con ἀρχι, tales como αρχερανιστὴς ἀρχιθιασίτης, ἀρχιμύστης, aparecen frecuentemente en las asociaciones de culto griegas. Cf. materiales en F. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen* (1896) 219, índice s.v.

[41] Dem. 3,1; Qid. 4,5. El segundo pasaje establece que los descendientes de *gb'y ṣdqh* han de ser considerados, sin necesidad de otras averiguaciones, israelitas de pura ascendencia con los que pueden contraer matrimonio los miembros de las familias sacerdotales. Está claro, por consiguiente, que eran funcionarios. En cuanto a este oficio en sí, cf. S. Krauss, *Talmudische Archäologie* III (1912) 67; *Synagogale Altertümer* (1922) 127.

[42] Mt 6,2. Cf. Str.-B. I, 387-91.

de las limosnas semanal (*qwph* = *cupa*), del que se tomaba lo necesario para socorrer a los pobres de la localidad una vez a la semana, y la «bandeja» (*tmḥwy*), de la que cualquier necesitado, especialmente los extranjeros, podían recibir una porción diaria[43]. Quien tuviera alimentos suficientes para dos comidas no podía tomar nada de la *tmḥwy*; quien tuviera para más comidas no podía tomar nada de la *qwph*[44]. La colecta para la *qwph* debía ser hecha al menos por dos personas[45]; la distribución, al menos por tres.

---

[43] tPea 4,9. Cf. S. Lieberman, *ad loc.* (1955) 57. Sobre *qwph* (= *cupa)* en general, cf. p. 108s, *supra.* Sobre *qwph* y *tmḥwy*, cf. S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum* II (1899) 516, 590-91; *Talmudische Archäologie*, índice, s.v. La *qwph* es normalmente un cestillo, por ejemplo, para la fruta (Šab. 10,2), las verduras (Dem. 2,5; Kel. 17,1), las habas (Makk. 4,6), el pescado (Makk. 6,3), la paja (Šab. 18.1; Bes. 4,1; Kel. 17,1; Oho. 6,2); sirve también para transportar grandes sumas de dinero (Šeq. 5,3: las didracmas recogidas en el tesoro se tomaban del mismo en *kuppot*, cada una de las cuales contenía tres *s'h* [una *seah* = 1 1/2 *modii* romanos]; cf. *Ant.*, IX,4,5 [85]; Jerónimo, *Comm. in Matth.* 13,33, PL XXVI, col. 92; CCL LXXVII, 110. Pero la segunda distinción, que el dinero se recogía en la *qwph* y las ofrendas en especie en *tmḥwy* (así Maimónides, *loc. cit.)* no parece válida para la época de la Misná. El tamaño de los recipientes sugiere que, en principio, ambos se utilizaban para recoger ofrendas en especie, pero en ambos casos se trata a la vez de dinero: «Un pobre que da una *perutah* para la *qwph* y una *perutah* para la *tmḥwy*» (tPea. 4,10). En Pascua, los pobres debían recibir también cuatro copas de vino del *tmḥwy* (Pes. 10.1).

[44] Pea. 8,7.

[45] Pea. 8,7. Sobre la distribución de limosnas en época talmúdica y postalmúdica, cf. S. Krauss, *Talmudische Archäologie* III (1912) 66-74. En cuanto a la limosna entre los esenios, Josefo afirma que cada miembro de la secta era libre para ayudar a los necesitados conforme a su propio parecer, es decir, que la atención a los pobres no estaba encomendada a un ministro especial; cf. *Bello*, II,8,6 (134). En la Regla de Damasco, por otra parte, una prestación mensual especial era administrada por el guardián *(mbqr)* y los jueces: «Pondrán las ganancias de al menos dos días de cada mes en manos del guardián y los jueces, y de ahí darán al huérfano y con ello socorrerán al pobre y al necesitado, al anciano enfermo y los sin hogar, a los cautivos tomados por un pueblo extraño, a la virgen sin parientes y a la mu[chacha de] la que nadie cuida...» (CD 14,12-16). Cf. Vermes, DSS 105. Sobre los ministros de la primitiva Iglesia encargados de la atención a los pobres (διακονεῖν τραπέζαις), cf. Hch 6,1-5.

El tercer oficio era el de ministro, el *ḥzn hknst*[46], ὑπηρέτης[47] y διάκονος[48]. Su tarea consistía en preparar los textos sagrados para el servicio y reponerlos en su lugar una vez finalizado éste[49]; se encargaba también de anunciar el comienzo y el final del sábado a toque de trompeta[50]. Estaba en todos los sentidos al servicio de la comunidad; por ejemplo, ejecutaba el castigo sobre los condenados a azotes[51], pero también se dedicaba a enseñar a leer a los niños[52]. En un papiro del siglo III a.C. hallado en Egipto Medio aparece un νακόρος (= νεωκόρος) en relación con una προσευχὴ τῶν Ἰουδαίων[53]. Teniendo en cuenta que, en otros contextos también judíos, los νεωκόροι son servidores del templo[54], este νακόρος ha de ser obviamente un servidor o ministro de la sinagoga.

El *šlyḥ ṣbwr* que recitaba la plegaria durante el servicio en nombre de la congregación suele ser considerado como uno de sus funcionarios[55]. Sin embargo, lo cierto es que la plegaria no era recitada por un ministro permanente, sino por cualquier

---

[46] Sot. 3,7-8; Yom. 7,1; Makk. 3,12; Šab. 1,3 *(ḥzn);* tSukk. 4,6.11; tTaa. 1,14. El arameo *ḥzn'* en Sot. 9,15. Cf. Epifanio, *Pan.*, 30,11; Ἀζανιτῶν τῶν παρ' αὐτοῖς διακόνων ἑρμενευομένων ἢ ὑπερετῶν. *Ḥznym* aparece también en el templo, Sukk. 4,4; Tam. 5,3. Cf. S. Safrai, *op. cit.*, JPFC II, 935-36, 940-42.

[47] Lc 4,20. Es posible que se aluda a un ministro de este tipo en un epitafio judío de Roma: φλάβιος Ἰουλιανὸς ὑπηρέτης. Φλαβία Ἰουλιανὴ θυγάτηρ πατρί. Ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησίς σου, CIJ n.° 172; Leon, n.° 172. Nótese CIJ II, n.° 805 = IGLS IV, n.° 1321 (Apamea de Siria): ἐπὶ Νεμία ἀζζάνα.

[48] Cf. Frey, CIJ I, n.° 805.

[49] Sot. 7,7-8; Yom. 7,1; Lc 4,20.

[50] tSukk. 4,11; cf. n. 93, *infra.*

[51] Makk. 3,12.

[52] Šab. 1,3. Más tarde, el *ḥzn* pasó a ser un director de la plegaria. Sobre sus diversas funciones, cf. W. Bacher, HDB IV, 640-41; S. Krauss, *Synagogale Altertümer* (1922) 127-31; J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain* I (1914) 454.

[53] BCH 27 (1903) 200. Cf. Th. Reinach. *Mélanges Nicole* (1905) 451-59; RE IVA, col. 1307; CPJ I, n.° 129.

[54] En Filón, νεωκόροι = levitas, *De Spec. Leg.*, I,32 (156). Nótese también el φροντιστής o curador, atestiguado en Side, Roma, Jope y Egina. L. Robert, «Rev. Phil». 32 (1958) 38-39. Se desconocen sus funciones precisas. Un lector (ἀναγνωστής) se menciona también en varias sinagogas; cf. L. Robert, *Hellenica* XI/XII (1960) 395-97.

[55] Ber. 5,5; R. H. 4,9. Cf. S. Krauss, *Synagogale Altertümer,* 131; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (1972) 114.

miembro de la congregación, actuando por turno (cf. p. 583, *infra*). El *šlyḥ ṣbwr* era, por consiguiente, el representante autorizado de la congregación, es decir, cualquier individuo que recitaba la plegaria en su nombre[56].

Menos aún han de considerarse funcionarios de la congregación los diez hombres sin trabajo (*'šrh bṭlnym)* que se comprometían, mediante un pago en dinero, especialmente en el judaísmo postalmúdico, a asistir a los servicios sinagogales, de forma que siempre estuviera presente el *mnyn* de diez miembros exigido para la constitución de la asamblea religiosa. Esta disposición es totalmente ajena a la época de la Misná. Es cierto que en algunos de sus pasajes aparece este término[57]. Pero originalmente debió de servir para designar a los individuos cuyas ocupaciones no les impedían asistir a la sinagoga, incluso en días de entre semana, ya que en sábado todos estaban sin trabajo; la ociosidad no podría ser la marca distintiva de unos pocos individuos. No puede aplicarse, por tanto, a los servicios ordinarios del sábado; menos aún se dice que han de asistir a *cada* congregación diez hombres sin trabajo. Por el contrario, se especifica, y únicamente como característica de una gran ciudad, que incluso en días de entre semana es posible encontrar siempre un número suficiente de asistentes a la sinagoga. Hasta mucho más tarde no se adoptó esta disposición, dándose a este concepto otras connotaciones.

3. *Edificios*

El edificio en que se reunía la congregación para celebrar el culto era la *byt hknst*[58]; en arameo, *by[t] knyšt'* o simplemente *knyšt*[59], συναγωγή[60] en griego, lengua en que también se le

[56] Cf. JE XI, 261; S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 131-37.

[57] Meg. 1,3: «¿Qué se conoce por una gran ciudad? Aquella en la que hay diez hombres sin trabajo. Si hay menos, es considerada una aldea». Cf. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 99, 103-4.

[58] Ber. 7,3; *Ter. 11,10; Bik. 1,4; Erub. 10,10; *Pes. 4,4; Sukk. 3,13; R. H. 3,7; Meg. 1,3; Ned. 5,5; 9,2; Šeb 4,10; Neg. 13,12. En los pasajes marcados con * aparece la forma plural *bty knysywt*. Cf. S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 7-9. CD 11,22 dice *bty ḥštḥwt*, casa de culto (¿el templo?).

[59] J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch* y *Neuhebr. Wörterbuch*, s.v.; W. Bacher, HDB IV, 636; S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, índice, s.v.

[60] Cf. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 11-17. Frecuentemente en el Nuevo Testamento. En Josefo sólo tres veces: *Ant.*, XIX,6,3 (300); *Bello*, II,14,4-5 (285-89); VII,3,3 (44). En Filón, *Quod omnis probus*, 12 (81) [Sobre los esenios]: εἰς ἱεροὺς ἀφικνούμενοι τόπους οἵ κα-

conocía como προσευχή[61]. En el más antiguo uso lingüístico de la diáspora, συναγωγή no tiene aún este significado. Cuando aparece, significa «la congregación», mientras que el término habitual para designar el edificio en que tienen lugar las reuniones se llama προσευχή. Las dos expresiones se diferencian de este modo todavía en las inscripciones de Panticapeo

---

λοῦνται συναγωγαί. Frecuentemente también en la literatura posterior por ejemplo, *Cod. Theod.*, XVI,8, *passim*. Cf. también CIG 9894 = IGR IV, 190 = CIJ I, n.° 722 (Egina), BCH 21 (1897) 47 = CIJ II, n.° 861 (inscripción griega de Tofas en Batanea) y las inscripciones de los mosaicos de la sinagoga de Naro (Hammam-Lif) en Africa del Norte (cf. n. 30, *supra*), en que se lee: «Sancta sinagoga Naron(itanam) pro salutem suam *(sic)* ancilla Iuliana p(uella) de suo propium *(sic)* teselavit». Cf. CIL VIII, 12457; Krauss, *Syn. Altertümer*, 266. El uso del término συναγωγή para designar un lugar de culto cristiano (marcionita) está atestiguado auténticamente una sola vez, en una inscripción del año 319 d.C. de Deir-Ali, unos 6 km al sur de Damasco: συναγωγὴ Μαρκιονιστῶν κώμ(ης) Δεβάβων (Le Bas-Waddington, *Inscriptions grecques et latines* III, n.° 2558 = OGIS 608. Cf. también Harnack, ZWTh [1876] 103).

[61] Así especialmente en inscripciones y papiros de Egipto mencionados en pp. 552s, *supra* (siglos III a I a.C.); cf. además Filón, *In Flacc.*, 6 (41); 7 (47-49.53); 14 (122). *De Leg.*, 20 (132, 134, 137, 138); 22 (148); 23 (152, 156, 157); 25 (165); 29 (191); 43 (346); 46 (371). 3 Mac 7,20; Hch 16,13: ἔξω τῆς πύλης παρὰ ποταμὸν οὗ ἐνομίζομεν προσευχὴν εἶναι. Josefo, *Vita*, 54 (277): συνάγονται πάντες εἰς τὴν προσευχήν, μέγιστον οἴκημα πολὺν ὄχλον ἐπιδέξασθαι δυνάμενον. CIG II, 1004s, Add. n.° 2 114bb = Latyschev, IOSPE II, n.ºs 52-53 = CIJ I, n.ºs 683-84; CIRB n.ºs 70-71 (inscripciones de Panticapeo en el Bósforo Cimerio). Cleomedes, *De motu circulari corporum caelestium* (ed. Ziegler, 1891) II, 1, 91: «Epicuro usa expresiones absurdas, hasta el punto de que podría pensarse que derivan ἀπό μέσης τῆς προσευχῆς, Ἰουδαϊκά τινα καὶ παρακεχαραγμένα. Juvenal, *Sat.*, III,296: *Ede, ubi consistas, in qua te quaero proseucha?:* CIL VI, 9281 = CIJ I, n.° 531 (Roma): *Dis M. P. Corfidio Signino pomario de aggere a proseucha, etc.* («Corfidio de Signia, vendedor de fruta junto al muro cerca de la *proseucha*»). Este término aparece también en el culto pagano para designar un lugar de oración, cf. CIG 2079 = Latyschev I², n.° 176 (inscripción de Olbia). Cf. Juster, *Les juifs* I, 456^{b}-7; Krauss, *Syn. Altertümer*, 9-17. Epifanio, *Haer*, 80,1, sobre los mesalianos o Εὐχῖται paganos (cf. n. 77, *infra*). Sobre el mesalianismo, cf. M. Kmosko, *Liber Graduum, Patrologia Syriaca* III (1926) CLXXI-CCXVIII. Puede, sin embargo, haber aquí un influjo judío, como ciertamente lo hay en la inscripción de Gorgippia, Latyschev II, n.° 400 = CIJ I, n.° 690.

(siglo I d.C.; cf. p. 556ss, *supra;* texto completo en vol. III, § 31). En cuanto a συναγωγή = congregación, cf. también las inscripciones (posteriores con seguridad) de Focea y Acmonia (cf. p. 557, *supra;* en las dos, el edificio recibe el nombre de ὁ οἶκος simplemente) y las de las catacumbas romanas; en cuanto a προσευχή = casa de reunión, cf. inscripciones egipcias de los siglos III a I a.C. y, en general, los datos recogidos en la n. 61. El cambio de significado de συναγωγή a «casa de reunión» parece que se produjo por vez primera en Palestina; no habría pasado al lenguaje de la diáspora hasta el siglo I d.C. Filón utiliza una vez el término συναγωγή y lo hace hablando de los esenios de Palestina; es notorio que no está familiarizado con este término. El resto de los datos recogidos en la n. 61 es de origen palestinense o de época muy posterior. Los Hechos de los Apóstoles, que aplican el término συναγωγή también a las casas de reunión de la diáspora (Hch 13,5.14; 14,1; 17,1.10.17; 18,4.7.19.26; 19,8; προσευχή únicamente en 16,13.16) siguen, por consiguiente, el uso palestinense. Los términos προσευκτήριον[62] y σαββατεῖον[63] aparecen sólo en casos aislados. Por otra parte, es erróneo suponer que συναγώγιον aparece en este sentido. En los pasajes a que se hace referencia denota no el edificio, sino el «reunirse» o congregación[64].

Las sinagogas se construían preferentemente fuera de las ciudades y cerca de la orilla de un río o junto al mar, de forma que todos pudieran realizar la ablución prescrita antes de tomar parte en el culto[65].

---

[62] Filón, *De Vita Mos.*, II,39 (216).

[63] *Ant.*, XVI,6,2 (164): en un edicto de Augusto. Quizá se refiera a lo mismo CIG 3509 = IGR IV 1281 = CIJ II, n.° 752: Φάβιος Ζώσιμος κατασκευάσας σορόν, ἔθετο ἐπὶ τόπου καθαροῦ ὄντος πρὸ τῆς πόλεως πρὸς τῷ Σαμβαθείῳ ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ. Este Σαμβαθείον podría ser un santuario de la sibila caldea. Cf. V. Tcherikover, *The Sambathions:* «Scrip. Hierosol.» 1 (1954) 78-98, especialmente 83-84. Cf. vol. III, § 33, capítulo sobre los oráculos sibilinos. En siríaco aparece *byt šbt' dyhwdyy* = sinagoga.

[64] Filón, *De Leg.*, 40 (311); ἵνα επιτρέπωσι τοῖς Ἰουδαίοις μόνοις εἰς τὰ συναγώγια συνέρχεσθαι. Μὴ γὰρ εἶναι ταῦτα συνόδους ἐκ μέθης, etc. *De Somn.*, II,18 (127: discursos de un gobernador, probablemente Flaco): καὶ καθεδεῖσθε ἐν τοῖς συναγωγίοις ὑμῶν τὸν εἰωθότα θίασον ἀγείροντες, etc. Sobre la explicación, cf. Ateneo, VIII, 365c: ἔλεγον δὲ καὶ συναγώγιον τὸ συμπόσιον. Este término tiene el significado de «comunidad» en CIG n.° 9908 = CIJ I, n.° 508 = Leon, n.° 508 (Roma): πατὴρ συναγωγίων.

[65] Cf. en especial Hch 16.13 y Josefo, *Ant.*, XIV, 10,23 (258): el

El tamaño y el estilo arquitectónico eran muy variados[66]. Las ruinas más antiguas, descubiertas en la fortaleza del Herodium y en Masada, pueden darnos alguna idea de la arquitectura de las sinagogas palestinenses en tiempos de Jesús[67]. Las ruinas conser-

pueblo de Halicarnaso decretó que los judíos «puedan edificar lugares de oración cerca del mar conforme a sus costumbres nativas» (τὰς προσευχὰς ποιεῖσθαι πρὸς τῇ θαλάττῃ κατὰ τὸ πάτριον ἔθος). La προσευχή mencionada en p. 553, n. 5, *i*), *supra*, según P. Tebtunis, 86 = CPJ I, n.° 134, se halla cerca del agua. Cf. también n. 74, *infra*, y TDNT VII, 814 y n. 99. Ciertamente, en la literatura rabínica no hay indicios de esta costumbre; en lugar de ello se establece que las sinagogas se construyan en el punto más elevado de las ciudades (tMeg. 4,23). Pero es probable que se buscara la proximidad del agua siempre que ello fuera posible, pues no cabe duda de que era obligado lavarse las manos antes de la plegaria. Sobre ello, cf. *Aristeas* (ed. Wendland, 305-6) a propósito de los setenta intérpretes: ὡς δ᾽ἔθος ἐστὶ πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις ἀπονιψάμενοι τῇ θαλάσσῃ τὰς χεῖρας, ὡς ἂν εὔξονται πρὸς τὸν θεόν. Jdt 12,7; Clemente de Alejandría, *Strom.*, IV, 22,142; *Sibyll.*, 3,591-93. E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece* (1934) 49-50, insiste en que la costumbre de situar las sinagogas cerca del agua era judeo-helenística. Sin embargo, la sinagoga de Cafarnaún se halla a orillas del lago de Galilea, mientras que en Giscala (Guš Ḥalav), ciudad de la alta Galilea, una sinagoga fue edificada en lo alto de una colina y otra a sus pies, cerca de un manantial. Cf. M. Avi-Yonah, *Enc. Jud.* 7, col. 589.

[66] Cf., en general, M. Avi-Yonah, *Synagogue Architecture in the Late Classical Period*, en C. Roth (ed.), *Jewish Art* 64-82; *Enc. Jud.* 15, cols. 595-600; *Ancient Synagogues*, en J. Gutmann (ed.), *The Synagogue*, 95-109; A. Seager, *The Architecture of the Dura and Sardis Synagogues*, en *ibíd.*, 149-93.

[67] Para el estudio de la arquitectura de las sinagogas palestinas, cf. la biliografía recogida al principio de esta sección. Los estudios de conjunto más importantes son los de H. Kohl y C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa* (1916); E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece* (1934); E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman World* I (1953) 181-264. Una valiosa descripción breve en M. Avi-Yonah, *Synagogue-Architecture*, en *Enc. Jud.* 15, cols. 595-600. Cf. también W. Schrage, TDNT VII, 814-18. Las dos únicas sinagogas palestinas que con seguridad pertenecen a los tiempos de Jesús son las descubiertas en las fortalezas herodianas de Masada y Herodium. La sinagoga de Masada tuvo dos épocas. En su forma original consistía en un edificio rectangular de 15×12 m con dos filas de columnas. El pavimento era de yeso gris. La entrada estaba en el muro Este; a la sala principal se llegaba a través de un atrio. Los zelotas intodujeron varias modificaciones estructurales. Quitaron dos columnas de la hilera occidental y construyeron un nicho en el ángulo nor-

vadas en numerosos lugares de Galilea no son anteriores al siglo III d.C. La gran sinagoga de Alejandría estaba construida, se-

---

occidental. También derrumbaron el muro que separaba el atrio de la sala principal y lo sustituyeron por dos columnas e instalaron unos bancos escalonados de piedra vestida de yeso a lo largo de las paredes. Cf. Y. Yadin, *The Excavation of Masada 1963/64-Preliminary Report:* IEJ 15 (1965) 76-79; *Masada* (1966) 181-89, con ilustraciones en pp. 180-85. Yadin (*Masada*, 185) y Avi-Yonah (*Enc. Jud.* 15, col. 595) indican que el plano de la construcción herodiana recuerda el de varias sinagogas de Galilea. La sinagoga descubierta en Herodium es de un tipo similar. Sin embargo, por tratarse de una sala del palacio herodiano reutilizada (los ocupantes de la fortaleza durante la primera sublevación judía instalaron unos bancos escalonados a lo largo de los muros y construyeron cerca un baño ritual), este descubrimiento parece menos significativo que el de Masada, donde la sala en cuestión parece haber sido construida originalmente con fines religiosos. Cf. V. Corbo, RB 75 (1968) 427, Ilustraciones en «Qadmoniot» 1 (1968) 133; RB 77 (1970) lám. XXa. Es dudoso que las dos salas de reunión de Qumrán —la estancia 4 con un banco corrido alrededor, posiblemente una sala del consejo, y la estancia 77, que sirvió de refectorio— puedan describirse propiamente como sinagogas. Cf. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (1973) 10-11, 26-27. Cf. Schrage, TDNT VII, 818, n. 124.

En las sinagogas palestinenses pueden distinguirse dos modelos arquitectónicos principales separados por un estilo de transición. El primero está representado por las sinagogas de Galilea más antiguas, fechadas normalmente desde finales del siglo II hasta el siglo IV d.C. (por ejemplo, Cafarnaún, Corazín, etc.). Son construcciones rectangulares en piedra con pavimentos también de piedra. En el interior hay una galería de tres filas de columnas, dos a lo largo y una a lo ancho. Adosados a dos o tres de los muros hay bancos corridos de piedra. Estas dos características aparecen ya en Masada. El asiento más honorífico, destinado sin duda al presidente de la sinagoga, era conocido por «la sede» o «la cátedra de Moisés» (ἡ Μωϋσέως καθέδρα, *qtdr' dmšt*, PRK, ed. Buber, 12). Se han descubierto varias de estas sedes, por ejemplo en Corazín, Hammat cerca de Tiberíades y en Delos (cf. Sukenik, *Ancient Synagogues*, 57-61). La «cátedra de Moisés» de Corazín lleva una inscripción en arameo conmemorando a uno de los benefactores (cf. Frey, CIJ II, 981, pp. 166-67). Sobre la «cátedra de Moisés», cf. W. Bacher, *Le siège de Moïse:* REJ 34 (1897) 299-301; I. Renov, *The Seat of Moses:* IEJ 5 (1955) 262-67 = J. Gutmann (ed.), *The Synagogue*, 233-39. Sobre la teoría inverosímil de que la «cátedra» servía para depositar los rollos de la Torá, cf. C. Roth, *The «Chair of Moses» and its Survivals:* PEQ 81 (1949) 100-10. En general, estas sinagogas se parecen a las basílicas greco-romanas. Sus fachadas están orientadas al sur, es decir, hacia Jerusalén, pero no tienen un lugar fijo

gún se dice, en forma de una basílica[68]. En inscripciones griegas se mencionan ocasionalmente partes de los edificios sinagogales: una ἐξέδρα en Atribis; un πρόναος en Mantinea, un περίβολος τοῦ ὑπαίθρου en Focea, una fuente y un patio en Side, un comedor y un cuádruple pórtico en Stobi de Macedonia[69]. En los

---

para el arca de la Torá. La característica principal del tipo de transición, que aparece por vez primera durante la segunda mitad del siglo III d.C. (por ejemplo, en Arbela, Bet Šearim, Hammat, Eštemoa, etc.) es una notoria orientación del culto hacia Jerusalén mediante la construcción de un nicho en el muro que da hacia la Ciudad Santa, indudablemente destinado a guardar la Torá. La etapa final del desarrollo, que comienza en el siglo V d.C. (por ejemplo, en Bet Alfa, Gerasa, Jericó, Maón, etc.), se caracteriza por la adopción de la planta basilical alargada de las iglesias, con el ábside orientado hacia Jerusalén, en el que se halla instalada el arca de la Torá; también hay en estas sinagogas una genizá o depósito de los textos sagrados fuera de uso. La entrada se halla en el muro opuesto al que se orienta hacia Jerusalén. Dos filas de columnas dividen el interior en una nave central y dos laterales. Para más detalles, cf. M. Avi-Yonah, *Enc. Jud.* 15, cols. 595-98. Nótese que la cronología tradicional ha sido puesta en duda por los arqueólogos encargados de las excavaciones llevadas a cabo en Cafarnaún de 1968 a 1972. Cf. V. Corbo, S. Loffreda, A. Spijkerman, *La Sinagoga di Cafarnao dopo gli scavi del 1969* (1970); S. Loffreda, *The Synagogue of Capernaum. Archaeological Evidence for its Late Chronology:* LASBF 22 (1972) 5-29; V. Corbo, *La Sinagoga di Cafarnao dopo gli scavi de 1972*, en *ibid.*, 204-35. Estos arqueólogos fechan la construcción de la sinagoga entre la última década del siglo IV y mediados del siglo V d.C. Cf. S. Loffreda, *The Late Chronology of the Synagogue of Capernaum:* IEJ (1973) 37-42. Contra esta opinión, cf. G. Foerster, *Notes on Recent Excavations at Capernaum:* IEJ 21 (1971) 207-11; M. Avi-Yonah, IEJ 23 (1973) 43-45. Sobre la amplia bibliografía dedicada a la sinagoga de Dura-Europos, cf. la reseñada al comienzo de esta sección y en la n. 73, *infra.* Nótese que la sinagoga descubierta en Ostia se remontaría, según algunos, al siglo I d.C. Cf. R. Meiggs, *Roman Ostia* ([2]1973) 586-87. Sobre Herodium, Cafarnaún y Masada, cf. últimamente, F. Hüttenmeister, *Die antiken Synagogen in Israel* I (1977) 173-74, 260-70, 314-15. Cf. también G. Foerster, *The Synagogues at Masada and Herodion:* «Journ. of Jewish Art» 3-4 (1977) 6-11.

[68] tSukk. 4,6; jSukk. 55ab. También Filón menciona entre las sinagogas de Alejandría una que era μεγίστη καὶ περισημοτάτη, *De Leg.*, 20 (134).

[69] Ἐξέδρα en Atribis, Egipto: OGIS 101 = CIJ II, n.° 1444 = CPJ III, 143, n.° 1444; πρόναος en Mantinea: CIJ n.° 720; οἶκος y περίβολος τοῦ ὑπαίθρου en Focea, en la costa jónica de Asia Menor; fuente y patio en Side: L. Robert, «Rev. Phil.» 32 (1958) 36-47; τὸ

περίβολοι se colocaban inscripciones dedicatorias y ofrendas votivas, igual que en el atrio del templo de Jerusalén[70].

En la rica ornamentación de las sinagogas palestinenses pueden distinguirse, aparte de los símbolos religiosos judíos propiamente dichos *(menorá, šofar, lulab* y *etrog* y *maggen David)*, representaciones del mundo animal tales como leones, corderos y águilas, así como los signos del zodiaco (en los pavimentos de mosaico de Bet Alfa Hammat) e incluso temas paganos como un grifo y un capricornio (Cafarnaún) y un Hércules, un centauro y una Medusa (Corazín)[71]. En época posterior fueron figuradas en mosaicos escenas bíblicas, como el sacrificio de Isaac en Bet Alfa, el arca de Noé en Gerasa y Daniel en el lago de los leones en Naarán. En el mosaico de *Akedah* está simbolizado Dios por una mano[72]. Pero ni estos casos ni los famosos frescos bíblicos de la sinagoga de Dura Europos, del siglo III[73], parecen reflejar las costumbres que prevalecían en Palestina durante la primera mitad del siglo I d.C.[74].

τρίκλεινον σὺν τῷ τετραστόῳ en Stobi: CIJ I, 694, cf. M. Hengel, *Die Synagogeninschrift von Stobi:* ZNW 57 (1966) 145-83. Sobre la sinagoga durante la segunda mitad del siglo III d.C., cf. A. R. Seager, *The Building History of the Sardis Synagogue:* AJA 76 (1972) 425-35.

[70] Filón, *In Flacc.*, 7 (48-49); *De Leg.*, 20 (133). Con respecto al templo de Jerusalén, cf. *Ant.*, XV,11,3 (395); también 1 Mac 11,37; 14,26.48 (archivos públicos).

[71] Cf. Sukenik, *Ancient Synagogues*, 11, 24; Avi-Yonah, *Enc. Jud.* 15, col. 597.

[72] Cf. Sukenik, *Ancient Synagogues*, 334.

[73] M. I. Rostovtzeff, *Dura Europos and its Art* (1938); R. du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Dura Europos* (1938); E. L. Sukenik, *Byt hknst šl dwr' 'yrwpws wṣyywryw* (1974); C. H. Kraeling, *The Synagogue: The Excavations at Dura Europos-Final Report* VIII,1 (1956); E. R. Goodenough, *Jewish Symbols* IX-XI (1964); J. Gutmann (ed.), *The Dura Europos Synagogue* (1973); A. Perkins, *The Art of Dura Europos* (1973).

[74] Sobre la prohibición estricta de representaciones figurativas en el siglo I d.C., cf. Vermes, PBJS 76-77. La primera distinción entre finalidad cultual y decorativa se atribuye a Gamaliel II *(ca.* 100 d.C.); la aceptación de pinturas murales y mosaicos, a R. Yohanán y R. Abín, en la segunda mitad del siglo III. Cf. *ibid.*, 77. Cf. también Tg. Ps. Jon. sobre Lv 26,1: «Podéis poner sobre el piso de vuestros santuarios un pavimento de mosaico decorado con imágenes y semejanzas *(sṭyw ḥqyq bṣywryn wdywqnyn tšwwn b'r'yt mqdšykwn)*, pero no para darle un culto». Cf. también J. Gutmann, *The Second Commandment and the Image of God:* HUCA 32 (1961) 161-74; E. R. Goodenough, *The*

Es imposible probar que hubiera también casas de reunión religiosas construidas a modo de teatros, sin techar. Ello está atestiguado únicamente en relación con los samaritanos[75]. Es cierto que los judíos oraban públicamente los días de ayuno, no en la sinagoga, sino en espacios abiertos, como la orilla del mar[76]. Pero se trataba efectivamente de espacios abiertos y no hay indicación alguna a propósito de edificios sin techar. Menos probable aún es que fueran estas construcciones, en cuanto que distintas de las sinagogas, las que recibían el nombre de προσευχαί en el sentido más estricto. En efecto, el testimonio de Epifanio, que se supone la principal autoridad al respecto, no ofrece dato alguno que haya de entenderse en este sentido[77]. Los Hechos de los Apóstoles pa-

---

Rabbis and Jewish Art in the Greco-Roman Period, ibid., 269-79; J. M. Baumgarten, *Art in the Synagogue: Some Talmudic Views:* «Judaism» 19 (1970) 196-206 = J. Gutmann (ed.), *The Synagoge* (1975) 79-89.

[75] Epifanio, *Pan.*, 80,1.

[76] Taa. 2,1: «¿Cómo ordenaron las materias sobre los (siete últimos) días de ayuno? Sacaron el arca (de la Torá) al espacio abierto de la ciudad y pusieron cenizas de madera sobre el arca y sobre las cabezas del presidente *(nšy') y el padre del tribunal ('b byt dyn); y cada cual tomó (de las cenizas) y las puso sobre su cabeza. El más anciano de entre ellos les dirigió palabras de admonición...» (siguen otras normas litúrgicas).* Tertuliano, *De ieiunio*, 16: Iudaicum certe ieiunium ubique celebratur, cum omissis templis per omne litus quocumque in aperto aliquando iam precem ad caelum mittunt; idem, *Ad nationes*, 1,13: «Iudaici ritus lucernarum et ieiunia cum azymis et orationes litorales». *Ant.*, XIV, 10,23 (258): καὶ τὰς προσευχὰς ποιεῖσθαι πρὸς τῷ θαλάσσῳ κατὰ τὸ πάτριον ἔθος (en cuanto a προσευχάς o δεήσεις ποιεῖσθαι = «cumplir las propias devociones», cf. 1 Tim 2,1; Lc 5,33; Flp 1,4. No significa, por consiguiente, «edificar *proseuchas*», como muchos lo han entendido). Cf. también Filón, *In Flacc.*, 14 (121-24).

[77] Epifanio, *Pan.*, 80,1 (sobre los mesalianos): Τινὰς δὲ οἴκους ἑαυτοῖς κατασκευάσαντες ἤ τόπους πλατεῖς, φόρων δίκην, προσευχὰς ταύτας ἐκάλουν. Καὶ ἦσαν μὲν τὸ παλαιὸν προσευχῶν τόποι ἔν τε τοῖς Ἰουδαίοις ἔξω πόλεως καὶ ἐν τοῖς Σαμαρείταις, ὡς καὶ ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων ηὕρομεν (sigue aquí la cita de Hch 16,13). Ἀλλὰ καὶ προσευχῆς τόπος ἐν Σικίμοις, ἐν τῇ νυνί καλουμένῃ Νεαπόλει ἔξω τῆς πόλεως, ἐν τῇ πεδιάδι, ὡς ἀπὸ σημείων δύο, θεατροειδής, οὕτως ἐν ἀέρι καὶ αἰθρίῳ τόπῳ ἐστὶ κατασκευασθεὶς ὑπὸ τῶν Σαμαρειτῶν πάντα τὰ τῶν Ἰουδαίων μιμουμένων. Como explicación, nótese en primer lugar que cuanto Epifanio dice de los mesalianos gentiles no es aplicable naturalmente a las circunstancias judías. Sin embargo, empleaban el término προσευχή para designar los dos tipos de lugares de oración, los οἶκοι y los τόποι πλατεῖς. En segundo lugar, en las documentadas observaciones

recen apoyar una distinción entre προσευχή y συναγωγή, ya que Hch 16,13.16 habla de una προσευχή en Filipos, e inmediatamente después, en 17,1, de una συναγωγή en Tesalónica. Pero si estos pasajes implican alguna diferencia real, se trataría de que la προσευχή estaba dedicada únicamente a la oración, mientras que la συναγωγή serviría además para otra actividades relacionadas con el culto. Pero incluso esta hipótesis es insostenible, ya que Hch 16,13 y 16,16 presentan la προσευχή obviamente como el lugar ordinario de reunión del sábado en que también predicó Pablo. Por otra parte, teniendo en cuenta que Filón usa con seguridad este término en relación con la sinagoga propiamente dicha, no es posible establecer una distinción real entre las dos expresiones[78].

A la vista de la importancia atribuida a las reuniones sabáticas, hemos de suponer que en cada ciudad de Palestina habría al menos una sinagoga, incluso en los más pequeños lugares[79]. En las grandes ciudades, su número era considerable, por ejemplo en Jerusalén[80], Alejandría[81] y Roma[82]. Parece que las sinagogas de una misma ciudad ostentaban emblemas especiales; ello depende de que se acepte o no la interpretación de que en Séforis había una «sinagoga de la vid» *(knyšt' dgwpn')*[83] y en Roma otra «sinagoga del olivo» (συναγωγή ἐλαίας)[84].

El mobiliario de las sinagogas antiguas era muy simple[85]. El principal objeto era el arca (*tybh* o *'rwn*) en que se guardaban los rollos de la Torá y otros libros sagrados[86]. Estos estaban envueltos en lienzos de lino *(mṭpḥwt)*[87] y cerrados en un estuche (*tyq* = θήκη)[88].

Para los lectores y predicadores se destinaba, al menos en época avanzada, un estrado (*bymh* = βῆμα, tribuna) en el que se hallaba colocado un atril[89]. Ambos elementos se mencionan en el Talmud de Jerusalén[90] y puede que existieran ya en tiempos del Nuevo Testamento. Otro elemento mencionado eran las lámparas[91].

[Sigue texto en p. 579] Las notas 78-91 en pp. siguientes.

que siguen, Epifanio trata de decir presumiblemente que judíos y samaritanos también tienen lugares de oración al aire libre conocidos por προσευχαί. Pero de ello tiene noticias independientes tan sólo en relación con los samaritanos. En el caso de los judíos, no sabe nada más (cf. el pretérito ἦσαν τὸ παλαιόν) y apoya su afirmación únicamente en Hch 16,13. Aun en el caso de que estuviera en lo cierto, ello no probaría de ningún modo que estos lugares de oración eran llamados *proseuchae* en cuanto que distintos de las sinagogas.

78 Sobre la identidad de las dos, cf. S. Krauss, RE IVA, cols. 1287-88; Bauer, Arndt y Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the NT*,

720; M. Hengel, *Proseuche und Synagogue*, en *Festgabe K. G. Kuhn* (1971) = J. Gutmann (ed.), *The Synagogue*, 27-54.

[79] Había sinagogas, por ejemplo, en Nazaret (Mt 13,54; Mc 5,2; Lc 4,16) y Cafarnaún (Mc 1,21; Lc 7,5; Jn 6,59). Cf. Hch 15,21: κατὰ πόλιν. Filón, *De Spec. Leg.*, II,15 (62): Ἀναπέπταται γοῦν ταῖς ἑβδόμαις μυρία κατὰ πᾶσαν πόλιν διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. W. Bacher, HDB IV, 637, aporta referencias rabínicas. Para una lista detallada, cf. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 199-267; *Synagoge*, en RE IVA, cols. 1294-1308.

[80] Hch 6,9; 24,12. Una sinagoga de los alejandrinos también en Jerusalén en tMeg. 3,6; jMeg. 73d. Cf. § 22 sobre la variante del Talmud babilónico. El relato talmúdico de que había 480 sinagogas en Jerusalén (cf. p. 545, n. 31, *supra*) difícilmente podría tomarse al pie de la letra. Las fuentes cristianas hablan de siete sinagogas en Sión. Así el peregrino de Burdeos, del año 333 d.C., en *Itinera Hierosolymitana* (ed. Geyer) 22; CCL CLXXV, 16: *Ex septem synagogis, quae illic fuerant, una tantum remansit.* Optato de Milevis, III,2; CSEL XXVI, 70: *In illa monte Sion... in cuius vertice... fuerant septem synagogae*, y Epifanio, *De mens.*, 14: καὶ ἑπτὰ συναγωγαί, αἵ ἐν τῇ Σιὼν μόναι ἑστήκεσαν ὡς καλύβαι, ἐξ ὧν μία περιελείφθη ἕως χρόνου Μαξιμωνᾶ τοῦ ἐπισκόπου καὶ Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως ὡς σκηνὴ ἐν ἀμπελῶνι κατὰ τὸ γεγραμμένον. Maximonas fue obispo entre aproximadamente 335-348 d.C.

[81] Filón, *De Leg.*, 20 (132): πολλαὶ δέ εἰσι καθ' ἕκαστον τμῆμα τῆς πόλεως.

[82] Filón, *De Leg.*, 23 (156) habla de προσευχαί en Roma en plural. Para más detalles sobre las sinagogas romanas, cf. H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (1960) 135-66 y vol. III, § 31.

[83] jNaz. 56a. Cf., sin embargo, Krauss, *Synagogale Altertümer*, 210 (sinagoga de los gofnitas).

[84] Leon, *op. cit.*, 305 (n.° 281), 340 (n.° 509). Sobre otras interpretaciones, cf. *ibíd.*, 145-47.

[85] Cf. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 364-92.

[86] *Tybh* se menciona en Meg. 3,1; Ned. 5,5; Taa. 2,1-2 (según este pasaje, era portátil); cf. también la expresión frecuente *'br lpny htybh* (cf. p. 583, *infra*). La expresión completa es *tybh šl sprym*: tYad., 2,12; cf. Str.-B. IV, 126-39. Crisóstomo, *Orat. adv. iudaeos*, VI,7 (PG XLVIII, col. 914): Ἄλλως δὲ ποία κιβωτὸς νῦν παρὰ Ἰουδαίοις, ὅπου ἱλαστήριον οὐκ ἔστιν; ὅπου οὐ χρησμός, οὐ διαθήκης πλάκες... Ἐμοι τῶν ὑπὸ τῆς ἀγορᾶς πωλουμένων κιβωτίων οὐδὲν ἄμεινον αὕτη ἡ κιβωτὸς διακεῖσθαι δοκεῖ, ἀλλὰ καὶ πολλῷ χεῖρον. Acerca de los libros sagrados que se guardaban en las sinagogas, cf. Josefo, *Ant.*, XVI,6,2 (164). Crisóstomo, *Orat. adv. Iudaeos*, I,5 (PG XLVIII, col. 850): Ἐπειδὴ δὲ εἰσί τινες, οἵ καὶ τὴν συναγωγὴν σεμνὸν εἶναι τόπον νομίζουσιν, ἀναγκαῖον καὶ πρὸς τούτους ὀλίγα εἰπεῖν... Ὁ νόμος ἀπόκειται, φησὶν, ἐν αὐτῷ καὶ βιβλία

Había finalmente cuernos *(šwprwt)* y trompetas *(ḥṣwṣrwt)*, instrumentos indispensables para el culto. Los cuernos se hacían sonar el primer día del Año Nuevo; las trompetas, en los días de ayuno[92]. El comienzo y el final del sábado se anunciaban del mismo modo, a toque de trompeta por el ministro, de manera que el pueblo supiera cuándo tenía que interrumpir y reanudar el trabajo[93].

προφητικά. Καὶ τὶ τοῦτο; Μὴ γὰρ ἔνθα, ἄν ᾖ βιβλία τοιαῦτα, καὶ ὁ τόπος ἅγιος ἔσται; Οὐ πάντως. De manera parecida *Orat.*, VI,6-7 (PG XLVIII, cols. 711-16). Cf. W. Bacher, HDB IV, 639; JE II, 107-11; TDNT VII, 819. Sobre representaciones figurativas, cf. Leon, *op. cit.*, 196, 200-1, 208-9, 220-23; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols* IV, 99-144.

[87] Kil. 9,3; Šab. 9,6; Meg. 3,1; Kel. 28,4; Neg. 11,11. Cf. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 381-84.

[88] *Tyq hspr* en Šab. 16,1. *Tyq hsprym* en tYad. 2,12. El término *tyq* sólo en Kel. 16,7-8; cf. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter* II,588; *Synagogale Altertümer*, 382-84; L. Blau, *Studien zum althebräischen Buchwesen* (1902) 173-80. Sobre el uso de estuches para guardar libros en la antigüedad clásica, cf. RE III, col. 970; Th. Birt, *Kritik und Hermeneutik: nebst Abriss des antiken Buchwesens* (1913) 332-34.

[89] Cf. Sot. 7,8; 2 Esd 18,4. Sobre un βῆμα con inscripción en Siracusa, cf. Frey, CIJ I, n.° 653. Sobre un *podium* de época bizantina al que se hace referencia como ἄμβων, cf. CIJ II, 38-39, n.° 781. En general, cf. JE I, 430-31; X, 267-68. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 384-85; TDNT VII, 819-20.

[90] jMeg. 73d. Aquí se llama el ambón o atril *'nlgyn*, ἀναλογεῖον. Así debe leerse siguiendo a *Aruch*, en vez de *'nglyn*, como ponen las ediciones. El mismo término aparece también en Kel. 16,7. Cf. Levy, *Neuhebr. Wörterb.* s.v.; Krauss, *Griech. und lat. Lehnwörter* II, 73 *('nlgyn); Synagogale Altertümer*, 388-89.

[91] Ter. 11,10; Pes. 4,4. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 390-91. Sobre el candelabro de piedra destinado a sostener siete lámparas de cerámica descubierto en la sinagoga de Hammat, cf. Sukenik, *Ancient Synagogues*, 55, lám. XIIa.

[92] R. H. 3,4; Taa. 2,3. Cf. Str.-B. IV, 140-42. La fiesta del Año Nuevo se llama en Filón «fiesta de σάλπιγγες», *De Sepc. Leg.*, I,35 (186); II,31 (188); cf. Krauss, *Talmudische Archäologie* III, 96-97; *Synagogale Altertümer*, 410; G. Friedrich. TDNT VII, 83.

[93] tSukk. 4,11; Hull 1,7; jŠab. 35b. Cf. J. Levy, *Neuhebräisches Wörterbuch*, *ḥṣwṣrwt*. En el templo de Jerusalén se encargaban de ello los sacerdotes, *Bello*, IV,9,12 (582); Sukk. 5,5. Sobre cuernos y trompetas en Qumrán, cf. Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of the Light against the Sons of Darkness* (1962) 87-113.

Como lugares de reunión de la congregación, las sinagogas no se usaban únicamente con fines religiosos. En la προσευχή de Tiberíades se celebró en cierta ocasión una reunión de carácter político[94]. En el Nuevo Testamento hay referencias frecuentes a los correctivos administrados en las sinagogas (Mt 10,17; 23,34; Mc 13,9; cf. Hch 22,19; 26,11)[95]. Se prohibía comer y beber en ellas[96], pero en la literatura rabínica hay menciones de comidas que tuvieron lugar en sinagogas[97]. Pero su finalidad principal era servir de lugares en que el pueblo pudiera reunirse para recibir instrucción y orar.

4. *Culto*

El orden de los servicios estaba ya considerablemente desarrollado y normalizado en tiempos del Nuevo Testamento. Los asientos se distribuían conforme a un cierto orden, con los miembros más distinguidos de la congregación en las primeras filas y los más jóvenes detrás[98]. En cuanto a la orientación de los

---

[94] Josefo, *Vita*, 54 (280).

[95] Cf. W. Schrage, TDNT VII, 831. Según Makk. 3,12, la pena de azotes era aplicada por el ministro de la sinagoga *ḥzn hknst*, pero no se especifica en qué lugar se lleva a cabo. Cf. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 186.

[96] bMeg. 28a.

[97] jŠab. 3a: «R. Mišá y Samuel b. R. Yiṣḥaq se sentaron y comieron en una de las sinagogas superiores *bḥd' mn knyšt' 'ylyyt'* de Tiberíades». Así también jBer. 5d. Cf. en general sobre la utilización de las sinagogas para fines distintos de los puramente religiosos W. Bacher, HDB IV, 642s.

[98] Sobre la πρωτοκαθεδρία de escribas y fariseos, cf. Mt 23,6; Mc. 12,39; Lc 11,43; 20,46. Filón dice de los esenios que se sentaban por orden de edad, los jóvenes «debajo» (es decir, detrás) de los mayores. *Quod omnis probus*, 12 (81): καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι καθέζονται. En las normas de Qumrán para la asamblea y la comida solemne se establece un orden jerárquico similar para el reparto de los asientos. «Esta es la regla para la asamblea de la congregación: cada hombre se sentará en su lugar *(btkwnw)*. El sacerdote se sentará el primero, los ancianos después y el resto del pueblo conforme a su categoría» (1QS 6,8-9). «[cuando] se reúnan para [la me]sa común para comer... el sacerdote... bendecirá las primicias del pan y del vino y será el primero [en extender] su mano sobre el pan [y] toda la congregación de la comunidad [pronunciará una] bendición, [cada hombre en el orden] de su dignidad *(kbwdw)*. De acuerdo con esta norma procederán en cada comi[da en la que] al menos estén reunidos diez hombres» (1QSa 2,17-22). En la diáspora se otorgaba la

asientos, cf. n. 106, *infra*. Se dice que en la gran sinagoga de Alejandría se situaban los hombres separados conforme a sus oficios (*'wmnwt*)[99]. Si en la congregación había un leproso, se habilitaba para él un compartimento especial [100]. Se exigía la presencia de al menos diez personas para la celebración de un acto de culto normal.

Como parte principal del servicio, la Misná menciona la recitación del *Šema'*, la plegaria, la lectura de la Torá, la lectura de los Profetas y la bendición sacerdotal[101]. A ello se añadía la traducción de los pasajes de la Escritura en alta voz, como se da por supuesto en la Misná (cf. *infra*) y su exposición en un discurso de edificación, que en Filón aparece casi como la parte más importante de todo el servicio[102].

προεδρία a los hombres y mujeres que se consideraban merecedores de tal honor, en virtud de un decreto comunitario, al estilo griego; cf. la inscripción de Focea, CIJ II, n.° 738. Debe darse por cierta la separación entre sexos, aunque no se mencione en ninguna de las fuentes más antiguas. La noticia de Filón, *De Vita Cont.*, 9 (69), acerca del banquete de los terapeutas, en el que los hombres se reclinaban «por su lado a la derecha y las mujeres por el suyo a la izquierda», no es aplicable en este caso. Tampoco se menciona en el Talmud un compartimento especial para las mujeres; cf. Löw, *Gesammelte Schriften* IV, 55-71. Sin embargo, en algunas sinagogas antiguas de Palestina han sido halladas galerías que se supone destinadas a las mujeres; cf. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 356; E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues*, 47-48; Goodenough, *Jewish Symbols* I, 182, 193.

[99] jSukk. 55ab.—[100] Neg. 13,12.—[101] Meg. 4,3.

[102] Filón da tres descripciones sumarias del culto sinagogal: 1) Eusebio, *Praep. evang.*, VIII,7,12-13, tomada del primer libro de los *Hypothetica:* Τί οὖν ἐποίησε [*scil.* ὁ νομοθέτης] ταῖς ἑβδόμαις ταύταις ἡμέραις; Αὐτοὺς εἰς ταυτὸν ἠξίου συνάγεσθαι, καὶ καθεζομένους μετ' ἀλλήλων σὺν αἰδοῖ καὶ κόσμῳ τῶν νόμων ἀκροᾶσθαι τοῦ μηδένα ἀγνοῆσαι χάριν. Καὶ δῆτα συνέρχονται μὲν ἀεὶ καὶ συνεδρεύουσι μετ' ἀλλήλων · οἱ μέν πολλοὶ σιωπῇ, πλὴν εἴ τι προσεπιφημίσαι τοῖς ἀναγινωσκομένοις νομίζεται · τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων εἷς ἀναγινώσκει τοὺς ἱεροὺς νόμους αὐτοῖς, καί καθ' ἕκαστον ἐξηγεῖται μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας.

2) *De Spec. Leg.*, II,15 (62): 'Αναπέπταται γοῦν ταῖς ἑβδόμαις μυρία κατὰ πᾶσαν πόλιν διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. 'Εν οἷς οἱ μὲν ἐν κόσμῳ καθέζονται, σὺν ἡσυχίᾳ τὰ ὦτα ἀνωρθωκότες, μετὰ προσοχῆς πάσης, ἕνεκα τοῦ διψῆν λόγων ποτίμων. 'Αναστὰς δέ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὑφηγεῖται τἄριστα καὶ συνοίσοντα, οἷς ἅπας ὁ βίος ἐπιδώσει πρὸς τὸ βέλτιον.

3) Sobre los esenios, *Quod omnis probus*, 12 (82): ὁ μὲν τὰς

El *Šema'*, así llamado por sus palabras iniciales, *šm' yśr'l* consta de Dt 6,4-9; 11,13-21 y Nm 15,37-41, precedidos y seguidos de una o dos bendiciones (cf. Apéndice). Se distingue siempre de la plegaria propiamente dicha y tiene más bien el carácter de una confesión de fe. De ahí que el *Šema'* no se «rece», sino que se «recite» (*qry't šm'*). Dado que corresponde sin duda alguna a la época del segundo templo, hemos de pensar que por entonces ya era costumbre recitar ciertas plegarias fijas en el culto público. Es, sin embargo, sumamente difícil determinar qué proporción de la liturgia, relativamente extensa, del judaísmo postalmúdico se remonta a una época anterior[103]. La fórmula con que se llama al pueblo a orar, *brkw 't yhwh*, se menciona explícitamente en la Misná[104]. Otra costumbre que se remontaría al período de la Misná es la de pronunciar la primera y las tres últimas bendiciones de las *Šemoneh 'Esreh* (para más detalles, cf. Apéndice) en los servicios del sábado y de los días festivos[105].

El pueblo oraba con el rostro vuelto al Santo de los Santos[106],

βίβλους ἀναγινώσκει λαβὼν, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων, ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει. A estas observaciones han de añadirse: 4) el discurso de un gobernador de Egipto, probablemente Flaco, a los judíos en *De Somn.*, II,18 (127): καθεδεῖσθε ἐν τοῖς συναγωγίοις ὑμῶν, τὸν εἰωθότα θίασον ἀγείροντες καὶ ἀσφαλῶς τὰς ἱερὰς βίβλους ἀναγινώσκοντες κἄν εἴ τι μὴ τρανὲς εἴη διαπτύσσοντες καὶ τῇ πατρίῳ φιλοσοφίᾳ διὰ μακρηγορίας ἐνευκαιροῦντές τε καὶ ἐνσχολάζοντες. El tratado postalmúdico *Soferim*, caps. 10-21 (ed. M. Higger) ofrece una serie de normas detalladas para el culto sinagogal. Cf. L. Blau, *Liturgy*, en JE VIII, 132-40; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (^{3}1931); A. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and its Developement* (1932); J. Heinemann, *Prayer in the Period of the Tannaim and the Amora'im* (1964 138-57 (en hebreo); *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns* (1977) 218-50; L. Jacobs, *Liturgy*, en *Enc. Jud.* 11 cols. 392-404; J. Heinemann J. J. Petuchowski, *Literature of the Synagogue* (1975) plegarias, sermones, poesía.

[103] Cf. Elbogen, *op. cit.*, 14-106; Idelsohn, *op. cit.*, 23-33.

[104] Ber. 7,3.

[105] R. H. 4,5 demuestra que la costumbre se remonta hasta la época de la Misná. Cf. también Tam. 5,1, en que se describe el servicio del templo.

[106] Sobre la postura en pie para orar, cf. Mt 6,5; Mc 11,25; Lc 18,11; Ber. 5,1; Taa. 2,2. Sobre la costumbre de volverse hacia el Santo de los Santos, es decir hacia Jerusalén, Ez 8,16; 1 Re 8,48; Dn 6,11; Ber. 4,5-6; tBer. 3,16; Jerónimo, *Comment. in Ezech.*, *ad loc.* (CCL LXXV, 100-101); L. Ginzberg, *Adoration*, en JE I, 208-11. Sobre la

hacia Jerusalén. Es de suponer que se adoptaba la misma orientación al sentarse[107]. La plegaria no era pronunciada por toda la congregación sino por la persona designada a tal efecto (*šlyḥ ṣbwr*) por el *archisynagogus:* la congregación se limitaba a pronunciar ciertas respuestas, especialmente el *amén*[108]. El director de la plegaria se situaba ante el estuche que contenía los rollos de la Torá, y de ahí la expresión habitual *'br lpny htybh* por «dirigir la plegaria»[109]. Cualquier miembro de la congregación podía en-

---

orientación de las sinagogas, cf. n. 67, *supra.* Cf. también H. Rosenau, *A Note on Sinagogue Orientation:* JPOS 16 (1936) 33-36; F. Landsberger, *The Sacred Direction in Synagogue and Church:* HUCA 28 (1957) 181-203 = J. Gutmann (ed.), *The Synagogue,* 239-61.

107 tMeg. 4,41: «Los ancianos se sientan con el rostro vuelto hacia el pueblo y la espalda hacia el santuario. El arca *(tybh)* está de frente al pueblo y de espaldas al santuario. Cuando los sacerdotes imparten la bendición, están en pie de cara al pueblo y de espaldas al santuario. El ministro de la sinagoga (*ḥzn,* aquí como director de la oración) está en pie de cara al santuario, y todo el pueblo está del mismo modo de cara al santuario». Sobre los datos a partir de las sinagogas de Galilea, cf. n. 67, *supra.* Cf. Schrage, TDNT VII, 815-16. La Tosefta, en desacuerdo con la orientación de las ruinas de sinagogas que conocemos, prescribe que haya siempre una entrada al este, de acuerdo con lo que ocurría en el templo de Jerusalén (tMeg. 4,22). Sobre la entrada oriental de la sinagoga de Masada, cf. n. 67, *supra.* La sinagoga de Cesarea está orientada hacia el sur, con su entrada hacia el este. Cf. M. Avi-Yonah y A. Negev, IEJ 13 (1963) 147. La sinagoga judaíta de Eštemoa, al sudeste de Jerusalén, tiene el nicho para el arca de la Torá en medio del muro largo que da frente a la Ciudad Santa, mientras que los tres accesos están en el muro menor que da al este. Cf. M. Avi-Yonah, *Enc. Jud.* 15, col. 597 y plano 2.

108 Sobre la llamada a la oración por el *archisynagogus,* cf. p. 568, *supra;* sobre *šlyḥ ṣbwr,* cf. p. 568s, *supra.* *'mn* como una respuesta aparece ya en Dt 27,15ss; Neh 5,13; 8,6; 1 Cr 16,36; Tob. 8,8. Cf. también 1QS 1,20; 2,10.18; Ber. 5,4; 8,8; Taa. 2,5. Sobre el culto cristiano, cf. 1 Cor 14,16; Justino. *I Apol.,* 65, 67. Los LXX traducen *amen* del Pentateuco, Profetas y Salmos al griego; así también Jdt 13,20 (γένοιτο). En contra, ἀμήν figura en Neh 5,13; 8,6; 1 Cr 16,36; 1 Esd 9,47; frecuentemente en Símmaco (cf. Hatch y Redpath, *Concordance*), Teodotión Dt 27,15. Cf. W. H. Hogg, *Amen, Notes on its Significance and Use in Biblical and Postbiblical Times:* JQR 9 (1897) 1-23; L. Ginzberg, JE I, 491s; Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst,* 495-97. Sobre el uso cristiano, F. Cabrol, *Amen,* en *Dict. d'arch. chr.* I (1907) cols. 1554-73; H. Schlier, TDNT I, 335-38.

109 Ber. 5,3-4; Erub. 3,9; R.H. 4,7; Taa. 1,2; 2,5; Meg. 4,3.5.6.8.Cf., También Taa. 2,1. Cf. Elbogen, *op. cit.,* 27,497-98.

cargarse de este ministerio, a excepción de los menores[110]. La persona que recitaba la plegaria podía hacer lo mismo con el *Šema*ʿ y hacer la lectura de los Profetas, así como pronunciar la bendición, en el caso de que fuera sacerdote[111].

Las lecturas bíblicas (el Pentateuco y los Profetas) podían ser hechas por cualquier miembro de la congregación, incluso por un menor[112]. Estos quedaban excluidos únicamente de la lectura del libro de Ester en la fiesta de Purim[113]. Si se hallaba presente algún levita o sacerdote, eran preferidos para hacer las lecturas[114]. Era costumbre que el lector permaneciera en pie[115]. En el caso del libro de Ester, estaba permitido hacer la lectura en pie o sentado[116]; el rey podía estar sentado mientras hacía su lectura de la Torá en la fiesta de los Tabernáculos durante el año sabático[117].

La lectura de la Torá estaba ordenada de manera que se leía la totalidad del Pentateuco a lo largo de un ciclo de tres años[118]. La ordenación masorética del Pentateuco en ciento cincuenta y cuatro secciones se debe probablemente a esta distribución en un ciclo de tres años. Pero hay también cálculos para distribuciones en ciento sesenta y una secciones, ciento sesenta y siete y ciento setenta y cinco[119]. Variaba, por consiguiente, la distribución. Las

---

[110] Meg. 4,6. También en las asambleas cristianas era pronunciada la plegaria por un miembro de la congregación. Cf. 1 Cor 11,4.

[111] Meg. 4,5.

[112] Meg. 4,5-6. Que la lectura de la Torá no estaba encomendada a un funcionario permanente se desprende claramente de Filón, en Eusebio, *Praep. ev.*, VIII,7,13 (cf. p. 581, *supra*, para el texto).

[113] Meg. 2,4.

[114] Git. 5,8: «Las cosas siguientes han sido ordenadas en bien de la paz: el sacerdote lee primero, después de él el levita, después de él el israelita, por el bien de la paz». También Filón sugiere que se daba preferencia a los sacerdotes, pero a la vez da por supuesto que había un solo lector; *Praep. ev.*, VIII, 7,13: τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων εἷς.

[115] Cf. Yom. 7,1; Sot. 7,7 (cf. p. 563, *supra*). Cf. también Lc 4,16 (ἀνέστη ἀναγνῶναι) y Str.-B. *in h.l.*

[116] Meg. 4,1. [117] Sot. 7,8.

[118] bMeg. 29b. Dado que la existencia de un ciclo trienal no está atestiguada en ningún pasaje de la literatura tannaítica, su vigencia en tiempos de Jesús es meramente conjetural.

[119] Cf. en especial L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* ([2]1892) 3-4; J. Theodor, *Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyklus:* MGWJ (1885-87); A. Büchler, *The Reading of the Law and Prophets in a Triennial Cycle:* JQR 5 (1893) 420-68; 6 (1894) 1-73; K. Kohler, *Law, Reading from the,* en JE VII,

ciento setenta y cinco secciones quizá indiquen la existencia de un ciclo de tres años y medio (dos lecturas completas a lo largo de siete años)[120]. Diversos miembros de la congregación eran invitados por un funcionario[121] —originalmente el *archisynagogus* sin duda— a tomar parte en la lectura, siete al menos en los servicios del sábado (pero no así en los días de entre semana), de los que el primero y el último tenían que pronunciar una bendición (*brkh*) al comienzo y al final[122]. Cada uno de ellos tenía que leer al menos tres versículos de la Torá[123]; no podían repetirlos de memoria[124]. Este es en todo caso el orden prescrito por la Misná,

---

747-48; J. Jacobs, *Triennial Cycle*, en JE XII, 254-57; J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue* I-II (1940-66); J. Heinemann, *The Triennial lectionary Cycle:* JJS 19 (1968) 41-48; N. Fried, *List of the Sedarim for Numbers:* «Textus» 7 (1969) 103-13; *Triennial Cycle*, en *Enc. Jud.* 15, cols. 1386-89; C. Perrot, *La lecture de la Bible dans la Synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes* (1973).

[120] Intentos de reconstruir el ciclo trienial en detalle, cf. *Sidra*, en JE XI, 328s; *Triennial Cycle*, en JE XII, 254-57; *Enc. Jud.* 15, cols. 1387-88. El ciclo trienial estaba establecido en Palestina y Egipto y se mantuvo hasta el siglo XII (cf. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, ed. M. N. Adler [1907] 70), pero en Babilonia se leía todo el Pentateuco dividido en 54 secciones. Este uso fue más tarde adaptado por todo el judaísmo en general. Sobre las 54 secciones para un solo año, cf. *Sidra*, en JE XI, 328; *Torah, Reading of*, en *Enc. Jud.* 15, cols. 1246-55. Desde la publicación de A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (1960), la relación entre las lecturas sinagogales de la escritura y la composición de los evangelios ha sido objeto de un vivo debate, pero sin conclusiones válidas, al menos en gran parte. Cf. J. R. Porter, *The Pentateuch and the Triennial Lectionary Cycle*, en F. F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfilment* (1963) 163-74; L. Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries* (1964); L. Crockett, *Luke 4:16-30 and the Jewish Lectionary Cycle:* JJS 17 (1966) 13-46; J. Heinemann, *The Triennial Lectionary Cycle:* JJS 19 (1968) 41-49; C. Perrot, *Luc 4, 16-20 et la lecture biblique dans l'ancienne synagogue*, en J. E. Mesnard (ed.), *Exégèse biblique et judaisme* (1973) 170-86, con bibliografía detallada en p. 185, n. 8; M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (1974).

[121] Sobre la invitación a leer la Torá, cf. Krauss, *Synagogale Altertumer*, 172. En tiempos de Jesús, era sin duda privilegio del archisinagogo.

[122] Meg. 4,2. Cf. Elbogen, *Gottesdienst*, 171-72.

[123] Meg. 4,4.

[124] Meg. 2,1 (con respecto al libro de Ester); Taa. 4,3 (donde la recitación de memoria se cita como una excepción).

que era observado, por supuesto, únicamente en las sinagogas de Palestina. El Talmud dice expresamente acerca de los judíos no palestinenses que entre ellos era leída por una misma persona toda la *parašah*[125]; con ello concuerda Filón, Pues da a entender claramente que de la lectura de la Torá se encargaba un solo individuo (cf. p. 581s, *supra*).

Ya en tiempos del Nuevo Testamento se unía a la lectura de la Torá la de una sección de los Profetas (es decir los *nby'ym* del canon hebreo), como puede verse por Lc 4,17, donde Jesús lee una sección de Isaías, y por Hch 13,15 (ἀνάγνωσις τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν), así como por la Misná, en que se mencionan las las lecturas de los Profetas[126]. Dado que con estas lecturas concluía el oficio, pues se daba la despedida a la congregación inmediatamente después, la recitación de los Profetas se llamaba «recitación de despedida» (*'pṭrh* o *hpṭrh*); por este motivo eran llamadas las secciones de los Profetas *haftarot*[127]. En este caso no se exigía la *lectio continua*[128], estas lecturas estaban a cargo de una sola persona[129]. Por otra parte, se hacían sólo en los servicios

[125] jMeg. 75a (sobre la norma de la Misná en el sentido de que deben ser invitadas siete personas para la lectura de la Torá): «Los judíos que hablan un idioma extranjero *hl'wswt* no tienen esta costumbre, sino que una sola persona lee toda las *parašah*. Cf. J. Levy, *Neuhebr. Wörterb.* II, 515a: *l'ws.*

[126] Meg. 4,1-5. A. Büchler, *The Reading of the Law and Prophets in a Triennial Cycle:* JQR 6 (1894) 1-73. E. N. Adler, *MS of Haftaras of the Triennial Cycle, sec. xi/xii:* JQR 8 (1896) 528s; A. Büchler, *Haftarah,* en JE VI, 135-37; J. Jacobs, *Triennial Cycle,* en JE XII, 254-57; Elbogen, *Gottesdienst,* 174-84; J. Mann, *The Bible, passim;* N. Fried, *The Haftarot of T.S. B. 17,25:* «Textus» 3 (1963) 128-29; *Some further Notes on Haftarot Scrolls:* «Textus» 6 (1968) 18-26; *Enc. Jud.* 16, cols. 1342-45.

[127] Cf. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* II (1905) 14. Contra esta interpretación, Elbogen observa que no hay pruebas de que los servicios finalizaran con la lectura de los Profetas y argumenta que *hpṭyr bnby'* (Meg. 4,1-5) no significa «despedir a la congregación con el Profeta», sino «finalizar la lectura de la Escritura con el Profeta». Cf. *Gottesdienst,* 175.

[128] Meg. 4,4. No es posible probar o rebatir que en el siglo I d.C. se dejara al arbitrio del lector la elección del pasaje profético. Cf. Lc. 4,17ss. En época posmisnaica, también se había fijado la *haftarah* (sobre este tema, cf. la bibliografía citada en n. 126, *supra).* Según tMeg. 4, tal era el caso en época tannaítica para los días festivos y ciertos sábados especiales.

[129] Meg. 4,5.

principales del sábado, no en los días de entre semana o en los servicios vespertinos del mismo sábado[130].

Dado que el idioma en que se leía la Escritura ya no era conocido familiarmente por el pueblo, era preciso disponer de una traducción. La lectura, en consecuencia, iba acompañada de un *targum*, una traducción al arameo. A falta de pruebas definitivas, no es posible establecer si el intérprete (*trgmn mtwrgmn*) era un funcionario permanente o si se encargaban de este oficio los miembros competentes de la congregación (menores incluidos; Meg. 4,6). El texto de la Torá era leído y traducido versículo por versículo, pero en el caso de los Profetas se podían leer seguidos cada vez hasta tres versículos, aunque en el caso de que formaran una sección completa los versículos habían de leerse por separado[131]. Hemos de dar por seguro que la traducción se daba sólo oralmente. Hasta el siglo IV d.C. no hay referencias en el sentido de que la traducción se leyera en un *targum* escrito[132].

A la lectura de la Biblia seguía una alocución o sermón (*dršh*) en que se exponía la porción de la Escritura leída y se proponían

---

130 Meg. 4,1-2. Sobre los *ketubim*, sólo las cinco *megillot* se utilizaban en los servicios sinagogales, y éstas únicamente en ocasiones especiales a lo largo del año, concretamente el Cantar de los Cantares en Pascua, Rut en la fiesta de las Semanas, Lamentaciones el 9 de Ab, Eclesiastés en las fiestas de los Tabernáculos y Ester en Purim. Cf. L. Blau, *Megilloth*, en JE VIII, 429s. La lectura de Ester en Purim está atestiguada como una tradición establecida en Meg. Sobre la lectura litúrgica de las restantes *megillot*, la más antigua referencia es postalmúdica (*Soferim*, 14,3). Cf. Elbogen, *Gottesdienst*, 185.

131 Cf. en especial Meg. 4,4.6.10. Cf. Zunz, 8; JE VIII, 521s; W. Bacher, *Die Exegetische Terminologie der jüd. Traditionsliteratur* I-II (1905) *trhgm* y *trgwm*. Cf. también R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique* (1966) 23-51. Sobre la teoría de que las versiones griegas de la Escritura son targumes griegos, cf. P. Kahle, *The Cairo Geniza* (²1959) 213-14; cf., sin embargo, J. W. Wevers, *Proto-Septuagint Studies*, en *In the Seed of Wisdom* (Hom. T. J. Meeds, 1954) 58-77. Nótese que en Escitópolis, en tiempos de Diocleciano, «la lectura griega era traducida al arameo» durante los servicios cristianos; cf. Eusebio, *De mart. Pal.*, según la versión extensa, siríaca; B. Violet, TU XIV, 4 (1896) 4. Lo mismo ocurría en Jerusalén hacia los años 385-88 d.C. Cf. *Pereg. Egeriae*, 47,3-4 (CCL CLXXVI, 89). Epifanio, *De fide*, 21, enumera entre los ministros de la congregación cristiana los ἑρμηνευταὶ γλώσσης εἰς γλῶσσαν ἢ ἐν ταῖς ἀναγνώσεσιν ἢ ἐν ταῖς προσομιλίαις; cf. Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons* I, 43.

132 jMeg. 74d. Cf. W. Bacher, JE XII, 57-58.

las correspondientes aplicaciones prácticas. Que estos comentarios eran frecuentes se deduce de la expresión διδάσκειν ἐν ταῖς συναγωγαῖς[133], tantas veces consignada en el Nuevo Testamento; así como de Lc 4,20ss y del testimonio explícito de Filón (cf. p. 581s, *supra*). Sobre la cuestión de si las lecturas de los Profetas procedían o seguían al sermón, cf. p. 586, *supra*. El predicador *(dršn)*[134] se sentaba en una cátedra elevada (Lc 4,20: ἐκάθισεν)[135]. Tampoco la predicación estaba reservada a ciertas personas en particular, sino que se encomendaba, tal como se advierte especialmente por Filón, a cualquier miembro competente de la asamblea[136].

El servicio finalizaba con una bendición pronunciada por un sacerdote (Nm 6,22ss), a la que respondía la asamblea con el *amén*[137]. Si no había ningún sacerdote en la congregación, no se daba la bendición. En vez de ello, el *ḥazzan* recitaba las palabras de la bendición[138].

Este era el orden que se observaba en el servicio matutino del sábado. Pero el pueblo volvía a reunirse en la sinagoga por la tarde, a la hora del sacrificio de la *minḥah*. Filón observa que estas reuniones del sábado duraban μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας, y no se equivoca, teniendo en cuenta su extensión. En el servicio vespertino no había lectura de los Profetas; se hacía únicamente

---

133 Mt 4,23; Mc 1,21; 6,2; Lc 4,15; 6,6; 13,10; Jn 6,59; 18,20.

134 Ben Zoma fue un célebre *daršan* (Sot. 9,15).

135 Elbogen, *Gottesdienst*, 194-98.

136 Elbogen, *op. cit.*, 197.

137 Ber. 5,4; Meg. 4,3.5.6.7. Sobre el rito de la bendición, cf. Sot. 7,6 (= Tam. 7,2): «¿Cómo se pronuncia la bendición sacerdotal? En las provincias es pronunciada en tres partes; en el templo, en una parte. En el templo, el Nombre es pronunciado tal como está escrito *(yhwh)*, pero en las provincias se recurre a un sustitutivo *('dwny)*. En las provincias, los sacerdotes elevan sus manos sólo hasta la altura del hombro; en el templo, por encima de la cabeza, excepto el sumo sacerdote, que no debe alzar sus manos por encima de la diadema (sujeta a su turbante). R. Yehudá dice: También el sumo sacerdote alzaba su mano por encima de la diadema». Según bR.H. 31b; bSot. 40b, Yoḥanán ben Zakkay decretó que después de la destrucción del templo, los sacerdotes deberían pronunciar la bendición con los pies descalzos (J. Neusner, *A Life of Yohanan ben Zakkai* [^{2}1970] 211-12). En general, cf. Nm R. sobre Nm 6,22s (Soncino, 407ss); Elbogen, *Gottesdienst*, 67-72; *Enc. Jud.* 13, cols. 1060-63. Sobre la bendición sacerdotal en Qumrán, cf. 1QS 2,1-4.

138 Cf. Elbogen, *Gottesdienst*, 71; Idelsohn, *Jewish Liturgy*, 194.

la de la Torá. Sólo tres miembros, ni uno más ni uno menos, tomaban parte en esta lectura[139].

El mismo orden se observaba en los servicios de entre semana que se celebraban regularmente los días segundo y quinto de la misma (lunes y jueves)[140].

También se reunía el pueblo para leer la Torá con motivo de la Luna Nueva. En esta ocasión eran cuatro los miembros de la asamblea que tomaban parte en la *parašah*[141]. De hecho, cualquier festividad que se celebrara a lo largo del año se solemnizaba mediante la lectura de la Torá y el culto prescrito. En la Misná se recoge una selección de lecturas para cada festividad[142].

APENDICE AL § 27

EL ŠEMAʿ Y LAS ŠEMONEH ʿESREH

A causa de su antigüedad y de la importancia que se les atribuye en el culto judío, el *Šemaʿ* y las *Šemoneh ʿEsreh* merecen un estudio más pormenorizado.

I. El *Šemaʿ*[143] está formado por tres textos, Dt 6,4-9; 11,13-21 y Nm 15,37-41, que son los pasajes de la Torá en que se proclama que YHWH sólo es el Dios de Israel y ordena que se haga memoria constante de él. Estos tres personajes se designan en la Misná por las palabras que comienzan, a) *šmʿ* b) *whyh ʾm šmʿ* y c) *wyʾmr*[144]. Las bendiciones *(berakot)* iniciales y finales se ordenan en torno a este núcleo; la Misná establece que el *Šemaʿ* matutino ha de ir precedido de dos bendiciones y seguido de una, mientras que el *Šemaʿ* vespertino ha de ir precedido y se-

---

[139] Meg. 3,6; 4.1—[140] Meg. 3,6; 4,1. Cf. 1,2,3.—[141] Meg. 4,2.

[142] Meg. 3,5-6.

[143] Cf. en general Zunz, 382-84; L. Blau, *Origine et histoire de la lecture du Schéma et des formules de bénédiction qui l'accompagnent:* REJ 31 (1895) 179-201; JE XI, 266s; I. Elbogen, *Studies in Jewish Liturgy:* JQR 18 (1906) 587-99; 19 (1907) 229-49; O. Holtzmann, *Die Mischna-Berakot* (1912)) 1-10; Elbogen, *Gottesdienst,* 16-26; A. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy* (1932) 88-92; L. J. Liebreich, *The Benediction immediately preceding and following the Shema:* REJ 125 (1965) 151-65; L. Jacobs, *Shema, Reading of,* en *Enc. Jud.* 14, cols. 1370-74; J. Heinemann y J. J. Petuchowski, *Literature of the Synagogue* (1975) 15-28.

[144] Ber. 2,2; Tam. 5,1

guido de dos[145]. Las primeras palabras de la bendición final se citan en la Misná exactamente tal como hoy se usan: *'mt wyṣyb*[146]. En consecuencia, si bien las expresiones de las bendiciones fueron más tarde considerablemente ampliadas, puede afirmarse que básicamente corresponden al período de la Misná[147].

Esta plegaria o, más correctamente, esta confesión de fe ha de pronunciarse dos veces cada día, a la mañana y la tarde, y están obligados a hacerlo todos los varones israelitas adultos[148]. Están exentos los niños, las mujeres y los esclavos[149]. No es necesario recitarla en hebreo; puede hacerse en cualquier idioma[150].

La antigüedad de la costumbre de recitar el *Šema'* se manifiesta ya por el hecho de que la Misná establezca normas tan detalladas[151]. Pero la Misná alude también al hecho de que esta plegaria es recitada también por los sacerdotes en el templo, lo que supone que estaba en uso antes del año 70 d.C.[152] De hecho, Josefo estima que sus orígenes son tan remotos como para afirmar que fue establecida por el mismo Moisés[153].

II. Las *Šemoneh 'Esreh*[154], aunque algo más recientes que el *Šema'*, son fundamentalmente muy antiguas. Es la plegaria prin-

---

145 Ber. 1,4.

146 Ber. 2,2; Tam. 5,1.

147 Para un análisis del texto, cf. Elbogen, *Gottesdienst*, 16-26.

148 Ber. 1,1-4.—149 Ber. 3,3.

150 Sot. 7,1; tSot. 7,7. En jSot. 21b se menciona la recitación del *Šema'* en griego en Cesarea.

151 Cf. también Pes. 4,8; Taa. 4,3; Sot. 5,4; Abot 2,13.

152 Tam. 4,3; 5,1.

153 *Ant.*, IV,8,13 (212): Δὶς δ'ἑκάστης ἡμέρας, ἀρχομένης τε αὐτῆς καὶ ὁπότε πρὸς ὕπνον ὥρα τρέπεσθαι, μαρτυρεῖν τῷ θεῷ τὰς δωρεὰς ἅς ἀπαλλαγεῖσιν αὐτοῖς ἐκ τῆς Αἰγυπτίων γῆς παρέσχε, δικαίας οὔσης φύσει τῆς εὐχαριστίας καὶ γενομένης ἐπ' ἀμοιβῇ μὲν τῶν ἤδη γεγονότων ἐπὶ δὲ προτροπῇ τῶν ἐσομένων. No cabe duda de que Josefo se refiere con ello a la costumbre de recitar el *Šema'*.

154 Cf. en general Zunz, 380-82; I. Loeb. *Les dix-huit bénédictions:* REJ 19 (1889) 17-40; I. Lévi, *Les dix-huit bénédictions et les psaumes de Salomon:* REJ 32 (1896) 161-78; 33 (1896) 142-43; S. Schechter, *Genizah Specimens:* JQR 10 (1898) 656-57; I. Elbogen, *Geschichte des Achtzehngebets:* MGWJ 46 (1902) 330-57, 427-39, 513-30; *Shemoneh Esreh*, en JE XI, 270-82; P. Fiebig, *Berachoth, der Mischnatraktat «Segensprüche»* (1906) 26-29; O. Holtzmann, *Die Mischna-Berakot* (1914) 10-27: contiene las recensiones babilónica y palestinense, con una traducción alemana; K. Kohler, *The Origin and Composition of the Eighteen Benedictions:* HUCA 1 (1924) 387-425; L. Finkel-

cipal del judaísmo que todo israelita, incluidos mujeres, esclavos y niños, deben recitar tres veces al día, por la mañana, a primera hora de la tarde (cuando se hace la ofrenda *minḥah*) y a la puesta del sol[155]. Hasta tal punto se considera que es la plegaria de las plegarias que se le da el nombre simplemente de *htplh*, «la plegaria». En su forma más tardía, la recensión babilónica, no consta de dieciocho *berakot*, como sugiere su nombre *šmwnh ʿśrh*, sino de diecinueve.

1. Bendito eres, Señor Dios nuestro y Dios de nuestros padres, Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, Dios grande, poderoso y terrible, Dios altísimo, que derramas gracia abundante y creas todas las cosas y recuerdas la promesa de gracia a los padres y envías un Redentor a los hijos de sus hijos por amor de tu Nombre. Oh Rey, que das ayuda y traes la salvación y que eres un escudo. *Bendito eres, Señor, escudo de Abrahán.*

2. Señor, tú eres todopoderoso por siempre, que haces vivir a los muertos. Tú eres poderoso para ayudar, tú que sustentas graciosamente a los vivos, que haces vivir a los muertos por tu gran misericordia, sostienes a los que caen, sanas al enfermo, liberas al cautivo y mantienes fielmente tu palabra a los que duermen en el polvo. Y quién como tú, Señor de obras poderosas, y quién puede compararse contigo, Rey, que das la muerte y la vida y prestas ayuda para levantarse. Y tú eres fiel para dar vida a los muertos. *Bendito eres, Señor, que das vida a los muertos.*

3. Tú eres santo y tu Nombre es santo y los santos te alaban cada día. *Bendito eres, Señor, Dios santo.*

4. Tú otorgas conocimiento a los hombres y les enseñas a entender. Danos el conocimiento, el entendimiento y el discernimiento (que vienen) de ti. *Bendito eres, Señor, que otorgas el conocimiento.*

stein, *The Development of the Amida:* JQR 16 (1925-26) 1-43, 127-69 = *Pharisaism in the Making* (1974) 245-331; I. Elbogen, *Gottesdienst*, 27-60, 515-20, 582-86; A. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy*, 92-110; K. G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* (1951); D. Hedegård (ed.), *Seder R. Amram Gaon* I (1951): contiene la forma primitiva de la recensión babilónica con una traducción inglesa; L. J. Liebreich, HUCA 34 (1963) 125-76; J. Heinemann, *La plegaria durante el período de los Tannaim y los Amoraim* (^{2}1966) 138-57, en hebreo = *Prayer in the Talmud* (1977) 218-50; *Amidah*, en *Enc. Jud.* 2, cols. 838-46; Heinemann-Petuchowski, *Literature of the Synagogue*, 29-45.

[155] Ber. 3,3; 4,1.

5. Haznos retornar, Padre nuestro, a tu Torá, y disponnos, Rey nuestro, a tu servicio y haz que volvamos con arrepentimiento perfecto a tu presencia. *Bendito eres, Señor, que te complaces en el arrepentimiento.*

6. Perdónanos, Padre, porque hemos pecado, perdónanos, Rey nuestro, porque hemos cometido falta. Porque tú olvidas y perdonas. *Bendito eres, Señor, dador de la gracia, rico en perdón.*

7. Mira nuestra aflición y defiende nuestra causa y redímenos pronto por tu Nombre, porque tú eres redentor poderoso. *Bendito eres, Señor, redentor de Israel.*

8. Sánanos, Señor, y sanaremos, sálvanos y seremos salvados, porque tú eres nuestra alabanza. Y danos la curación perfecta de todas nuestras heridas. Porque tú eres un Dios y un Rey que sanas, fiel y misericordioso. *Bendito eres, Señor, que sanas a los enfermos de tu pueblo Israel.*

9. Bendícenos este año, Señor Dios nuestro, y haz que prosperen todos sus frutos, y bendice la tierra y sácianos de bondad, y bendice nuestro año como los años buenos. *Bendito eres, Señor, que bendices los años.*

10. Proclama nuestra liberación con la gran trompeta y alza una bandera para reunir a todos nuestros dispersos y júntanos de los cuatro extremos de la tierra. *Bendito eres, Señor, que reúnes a los desterrados de tu pueblo Israel.*

11. Restaura nuestros jueces como en tiempos antiguos y nuestros consejeros como al principio, y aparta de nosotros la tristeza y el suspiro, y reina sobre nosotros, tú Señor sólo, en gracia y misericordia, y justifícanos en juicio. *Bendito eres, Señor, Rey, que amas la justicia en el juicio.*

12. Y que no haya esperanza para los delatores y que perezcan pronto todos los que hacen la maldad y que sean destruidos pronto, y erradica y aplasta y arroja fuera y humilla al insolente, pronto en nuestros días. *Bendito eres, Señor, que aplastas a los enemigos y humillas al insolente.*

13. Sobre los justos y sobre los piadosos, y sobre los ancianos de tu pueblo de la casa de Israel, y sobre el resto de sus estudiosos de la Torá y sobre los prosélitos justos y sobre nosotros llueva tu misericordia, Señor Dios nuestro. Y concede un rico galardón a todos los que fielmente confían en tu Nombre. Y

haz que sea con ellos nuestra porción por siempre, que no seamos avergonzados. Porque en ti hemos confiado. *Bendito eres, Señor, apoyo y seguridad de los justos.*

14. Y a Jerusalén, tu ciudad, retorna con misericordia y mora en medio de ella como tú has dicho, y edifícala pronto en nuestros días para que sea un edificio permanente, y alza pronto en medio de ella el trono de David. *Bendito eres, Señor, que edificas a Jerusalén.*

15. Haz que brote pronto el renuevo de David y levanta su cuerno por tu salvación. Porque en tu salvación esperamos todo el día. *Bendito eres, Señor, que haces que brote el cuerno de la salvación.*

16. Escucha nuestra voz, Señor Dios nuestro, perdónanos y ten misericordia de nosotros, y acepta nuestra plegaria con misericordia y agrado. Porque tú eres un Dios que escuchas las plegarias y las súplicas, y haz que no volvamos vacíos, Rey nuestro, de delante de tu Rostro. Porque tú escuchas con misericordia la plegaria de tu pueblo Israel. *Bendito eres, Señor, que escuchas la plegaria.*

17. Que te agrade, Señor Dios nuestro, tu pueblo Israel y su plegaria. Haz que retorne el culto al Santo de los Santos de tu casa y acepta con amor y agrado los sacrificios de Israel y su plegaria. Y que te agrade siempre el culto ofrecido por tu pueblo Israel. Que nuestros ojos vean tu retorno con agrado a Sión. *Bendito eres, Señor, que haces que tu presencia (škynh) retorne a Sión.*

18. Te alabamos, porque tú eres el Señor nuestro Dios y el Dios de nuestros padres por siempre jamás, la roca de nuestra vida, el escudo de nuestra salvación de generación en generación. Te alabamos y narramos tu alabanza, por nuestra vida que está entregada en tu mano y por nuestras almas que están bajo tu guarda, y por tus maravillas para con nosotros cada día y por tus portentos y por tus obras de bondad en todo tiempo, por la tarde y por la mañana y a mediodía. Bueno en todo, cuya misericordia no tiene fin, Misericordioso, cuya gracia aumenta, en ti esperamos por siempre. Seas alabado por todo ello y sea exaltado tu Nombre, Rey nuestro, por siempre y por toda la eternidad. Y que te alabe todo viviente, *selah*, y alabe tu Nombre en verdad, tú que eres Dios, nuestra salvación y nuestra ayuda, *selah*. *Bendito eres, Señor, Bondadosísimo es tu Nombre, y es justo alabarte.*

19. Danos paz, bondad y bendición, gracia y favor y misericordia, a nosotros y a todo Israel, tu pueblo. Bendícenos, Padre nuestro, a todos nosotros juntos, con la luz de tu Rostro. Pues por la luz de tu Rostro nos has dado, Señor Dios Nuestro, la Torá de vida y la amorosa ternura y la justicia y la bendición y la misericordia y la vida y la paz. Y sea grato a tus ojos bendecir a tu pueblo Israel en todo tiempo y en toda hora con tu paz. *Bendito eres, Señor, que bendices a tu pueblo Israel con la paz. Amén.*

De estas diecinueve *berakot*, las tres primeras alaban la omnipotencia y la gracia de Dios, mientras que las dos últimas (18 y 19) le dan gracias por su bondad y suplican su bendición en general. En medio quedan las súplicas propiamente dichas; las n.os 4-9 piden conocimiento, arrepentimiento, perdón, liberación del mal, salud y los frutos de la tierra; las n.os 10-17 piden que sean reunidos los dispersos, la restauración de la soberanía nacional, la destrucción de los impíos, el premio de los justos, la reedificación de Jerusalén, el envío del Mesías, que sean escuchadas las plegarias y la restauración del culto sacrificial.

A juzgar por su mismo contenido, es evidente que la plegaria no alcanzó su forma definitiva hasta después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C., ya que las bendiciones n.os 14 y 17 presuponen la caída de la ciudad y la interrupción del sacrificio. Por otra parte, es citada ya en la Misná bajo el nombre de *šmwnh ʿśrh*[156], donde se menciona además que Rabbán Gamaliel II, R. Yošúa. R. Aqiba y R. Eliezer, todos ellos autoridades de comienzos del siglo II, deliberaron acerca de si era obligado recitar diariamente las dieciocho bendiciones o sólo un resumen de ellas[157], así como sobre la forma en que habían de ser intercaladas las adiciones durante la estación lluviosa y en sábado y en qué forma debía orarse el día de Año Nuevo[158]. En consecuencia, la forma de las dieciocho bendiciones debió de fijarse en torno a los años 70-100, pero la base subyacente a la plegaria ha de ser mucho más antigua[159].

---

156 Ber. 4,3; Taa. 2,2.

157 Ber. 4,3.

158 Ber. 5,2; R. H. 4,5; Taa. 1,1-2. Al finalizar el sábado se intercalaba la llamada *hbdlh*, es decir, la «separación», mediante la cual se separaba el sábado del día de entre semana. Cf. Ber. 5,2; Hull. 1,7. Cf. *Habdala*, en JE VI, 118-21; Elbogen, *Gottesdienst*, 120-22.

159 La plegaria contenida en el texto hebreo de Ben Sirá y que sigue a Eclo 51,12 presenta notables paralelos con las *Šemoneh ʿEsreh:*

No es posible reconstruir en detalle la forma de la plegaria en torno a los años 70-100, pero entre las recensiones conocidas, el texto hallado en la genizá de El Cairo y publicado por S. Schechter en 1898 es seguramente el que más se le aproxima. En esta recensión, las bendiciones son a veces más breves que en las versiones babilónicas. Pero la estructura del conjunto es casi exactamente la misma. En particular, las doxologías con que finaliza cada una de las bendiciones concuerdan casi palabra por palabra con las de la versión común y ponen de manifiesto el marco en que sin duda alguna tuvo su origen durante las tres últimas décadas del siglo I d.C.

Recensión palestinense

1. Bendito eres, Señor, Dios de nuestros padres, Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob, Dios grande, poderoso y terrible, Dios altísimo que creaste el cielo y la tierra, escudo nuestro y escudo de nuestros padres, nuestro apoyo en cada generación. *Bendito eres, Señor, escudo de Abrahán.*

2. Tú eres poderoso y humillas al soberbio, fuerte y juzgas al violento, vives por siempre y alzas a los muertos, haces soplar el viento y envías el rocío, das sustento a los vivos y haces vivir a los muertos; en un momento haces que brote nuestra salvación. *Bendito eres, Señor, que haces vivir a los muertos.*

3. Tú eres santo y terrible es tu Nombre, y a tu lado no hay otro Dios. *Bendito eres, Señor, el Dios santo.*

4. Concédenos, Padre, el conocimiento (que procede) de ti y el entendimiento y el discernimiento (que proceden) de tu Torá. *Bendito eres, Señor, que otorgas el conocimiento.*

5. Haznos volver a ti, Señor, y nos arrepentiremos. Renueva nuestros días como antaño. *Bendito eres tú que te complaces en el arrepentimiento.*

Dios como «escudo de Abrahán» (Eclo 51,12 = *Šemoneh 'Esreh,* 1) como «redentor de Israel» (Eclo 51,12.5 = *Š. 'E.,* 8); como el que «reúne al Israel disperso» (Eclo 51,12.5 = *Š. 'E.,* 10); como el que «edifica su ciudad y su santuario» (Eclo 51,12.7) = *Š. 'E.,* 14); como «el que hace surgir un cuerno de la casa de David» (Eclo 51,12.8 = *Š. 'E.,* 15). Cf. JE XI, 280-81; Elbogen, *Gottesdienst,* 29.

6. Perdónanos, Padre nuestro, porque hemos pecado contra ti. Borra y aparta de nosotros nuestras malas obras de delante de tus ojos. Porque muchas son tus misericordias. *Bendito eres, Señor, rico en perdón.*

7. Mira nuestra aflicción y defiende nuestra causa y redímenos por tu Nombre. *Bendito eres, Señor, redentor de Israel.*

8. Sánanos, Señor Dios nuestro, del dolor de nuestro corazón, aparta de nosotros la tristeza y suscita la curación de nuestras heridas. *Bendito eres tú que sanas a los enfermos de tu pueblo Israel.*

9. Bendícenos este año, Señor Dios nuestro, y haz que prosperen todos sus frutos. Acelera la llegada del año de nuestra redención y concede el rocío y la lluvia a la tierra, y sacia al mundo de los tesoros de tu bondad, y bendice la obra de nuestras manos. *Bendito eres, Señor, que bendices los años.*

10. Proclama nuestra liberación con la gran trompeta y alza una bandera para congregar a nuestros dispersos. *Bendito eres, Señor, que reúnes a los desterrados de tu pueblo Israel.*

11. Restaura nuestros jueces como en tiempos antiguos y nuestros consejeros como al principio, y reina sobre nosotros tú solo. *Bendito eres, Señor, que amas el juicio.*

12. Y que no haya esperanza para los apóstatas, y que el reino insolente sea pronto erradicado, en nuestros días. Y que perezcan pronto los nazarenos y los herejes, y que sean borrados del libro de la Vida, y que no sean inscritos con los justos. *Bendito eres, Señor, que humillas al insolente.*

13. Lluevan tus misericordias sobre los prosélitos justos, y otórganos un rico galardón, junto con aquellos que te son gratos. *Bendito eres, Señor, apoyo de los justos.*

14. Sé misericordioso, Señor Dios nuestro, con tus grandes mercedes para con Israel tu pueblo y para con Jerusalén tu ciudad, y para con Sión, morada de tu gloria, y para con tu templo y tu habitación, y para la realeza de la casa de David, tú Mesías justo. *Bendito eres, Señor, Dios de David, que edificas a Jerusalén.*

15. Escucha, Señor Dios nuestro, la voz de nuestra plegaria y ten misericordia de nosotros, pues tú eres un Dios de gracia y de misericordia. *Bendito eres, Señor, que escuchas la plegaria.*

16. Que te agrade, Señor Dios nuestro, morar en Sión, y que tus siervos te sirvan en Jerusalén. *Bendito eres, Señor, a quien adoramos con temor.*

17. Te alabamos, Señor Dios nuestro y Dios de nuestros padres, por toda la bondad y la gracia y las mercedes que nos has otorgado y que nos has hecho a nosotros y a nuestros padres antes que a nosotros. Y si decimos que nuestros pies resbalan, tu gracia, oh Señor, nos socorra. *Bendito eres, Señor, el Bondadosísimo, tú has de ser alabado.*

18. Derrama tu paz sobre Israel, tu pueblo, y sobre tu ciudad y sobre tu heredad, y bendícenos a nosotros todos. *Bendito eres, Señor, que haces la paz.*

La variante más importante de la recensión palestinense es la ausencia de una bendición particular —la 15.ª del texto babilónico— pidiendo la venida del Mesías; su contenido se expresa abreviadamente en la 14.ª bendición[160]. La versión palestinense, por tanto, contiene de hecho dieciocho *berakot*. Pero, si bien este rasgo parece estar a favor de la originalidad de este texto, hay otros que obligan a dudar de ello. La alusión específica a la venida del Mesías difícilmente podría omitirse en una plegaria que, por lo demás, abarca todos los aspectos de la futura esperanza; no deja de resultar desmañada su combinación con la demanda de que sea edificada Jerusalén. Hay, por otra parte, una clara tradición de que el número de las diecinueve *berakot* se debe a la inclusión de una «*beraká* contra los herejes *(brkt hmynym)*», es decir la n.º 12, y no a haber dividido en dos la n.º 14. «Simeón el mercader de algodón dispuso las dieciocho bendiciones conforme a su orden en tiempos de Rabbán Gamaliel en Yavné. Rabbán Gamaliel dijo a los sabios: ¿Hay entre vosotros alguien capaz de formular la bendición contra los herejes? Samuel el Chico se levantó entonces y la formuló.»[161] Si damos crédito a esta tradición, el texto palestinense ha de ser considerado aproximadamente el más antiguo, pero no como la plegaria que se remontaría a los comienzos del siglo II a.C. Nótese también que

[160] La forma en que está redactado el texto no implica ni excluye la destrucción del templo. La referencia exclusiva a los prosélitos en la 13.ª bendición podría considerarse indicio de antigüedad.

[161] bBer. 28b: *šm' wn hpqwly hsdyr šmwnh šrh brkwt lpny rbn gmly'l 'l hsdr bybnh 'mr lhm rbn gmly'l lḥkmym, klwm yš 'dm šywd' ltqn brkt hmynym? 'md šmw'l hqṭn wtqnh.* Sigue a la pregunta de por qué ha de haber 19 en vez de 18 *berakot*.

otros fragmentos de la genizá contienen variantes significativas en que se advierte claramente que la tradición textual mantuvo una cierta elasticidad[162].

La mención de los cristianos en la *beraká* contra los herejes no es base suficiente para fechar la recensión palestinense en el siglo I d.C. Por otra parte, la tradición textual es incierta[163], aparte de que las noticias patrísticas sobre la maldición de los cristianos por los judíos son de fecha posterior[164]. La inclusión de los *nṣrym* (nazarenos o judeo-cristianos) en la versión de la genizá es caso único en la tradición textual de las *Šemoneh 'Esreh*.

---

[162] Cf. Schechter, *art. cit.*, y Finkelstein, *art. cit.*, 142-69. La combinación de las bendiciones 14.ª y 15.ª podría deberse a un intento de salvaguardar el total de 18 bendiciones después de haber insertado una nueva *beraká*.

[163] La *beraká* va dirigida contra distintas clases de enemigos de los judíos. En la recensión babilónica aparecen unos «calumniadores» *(mlšynym)*, «todos los que hacen la maldad», «enemigos» y el «insolente» *(zdym)*. No aparecen aquí los *mynym*, pero son mencionados en otras recensiones. Sobre la *birkat ha-minim*, cf. I. Elbogen, *Geschichte des Achtzehngebets* (1903) 30-36, 57s; A. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash* (1903) 125-37; JE XI, 281; Finkelstein, JQR 16 (1925-26) 156-57.

[164] Cf. Epifanio, *Pan.*, 29,9: Οὐ μόνον γὰρ οἱ τῶν Ἰουδαίων παῖδες πρὸς τούτους κέκτηνται μῖσος, ἀλλά καί ἀνιστάμενοι ἕωθεν καὶ μέσης ἡμέρας, ὅτι εὐχάς ἐπιτελοῦσιν ἑαυτοῖς ἐν ταῖς συναγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς, καὶ ἀναθηματίζουσι τρὶς τῆς ἡμέρας φάσκοντες ὅτι Ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους. Jerónimo, *In Esaiam* 5,18-19 (CCL LXXVII,76): «(Iudaei) usque hodie perseverant in blasphemiis et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizant vocabulum Christianum»; *In Esaiam* 49,7 (CCL LXXIIIa, 538): «(Iudaei Christo) ter per singulos dies sub nomine Nazarenorum maledicunt in synagogis suis»; *In Esaiam* 52,4ss *(ibíd.*, 578): (Iudaei) diebus ac noctibus blasphemant Salvatorem et sub nomine, ut saepe dixi, Nazarenorum ter in die Christianos congerunt maledicta». Justino es menos tajante, *Dial. c. Tryph.*, 16: Καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν. Justino se expresa frecuentemente de este mismo modo (caps. 47, 93, 95, 96, 108, 117, 133). Es característico el cap. 137: Συμφάμενοι οὖν μὴ λοιδορῆτε ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μηδὲ Φαρισαίοις πειθόμενοι διδασκάλοις τὸν βασιλέα τοῦ Ἰσραὴλ ἐπισκώψητέ ποτε, ὁποῖα διδάσκουσιν οἱ ἀρχισυνάγωγοι ὑμῶν, μετὰ τὴν προσευχήν. Este pasaje se refiere no a maldiciones contra los cristianos, sino a burlas (ἐπισκώπτειν) contra Cristo, por lo que la *birkat ha-minim* queda fuera de cuestión. Lo último, por supuesto, no se decía «después de la plegaria», sino en medio de ella.

Nṣrym es el concepto más restringido, mientras que *mynym* (= herejes, apóstatas en general) sería el más amplio y probablemente también el más antiguo[165].

[165] M. Friedländer, *Encore un mot sur Minim, Minout et Guilionim dans le Talmud:* REJ 38 (1898) 194-203. Estudios sobre el significado del término en W. Bacher, *Le mot «Minim» désigne-t-il quelquefois des chrétiens?:* REJ 38 (1899) 37-45; I. Lévi, *Le mot «Minim» désigne-t-il jamais une secte juive de gnostiques antinomistes ayant exercé son action en Judée avant la destruction du Temple?: ibid.*, 204-10; A. Marmorstein, *The Background of Haggadah:* HUCA 6 (1929) 141-203 = *Studies in Jewish Theology* (1950) 25-71; A. Büchler, *The Minim of Sepphoris and Tiberias in the Second and Third Centuries*, en *Studies in Jewish History* (1956) 245-74; K. G. Kuhn. *Giljonim and sifre minim*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Homenaje a J. Jeremias, 1960) 24-61; M. Simon, *Verus Israel* (^{2}1964) 215-38, 500-3; G. Vermes, *The Decalogue and the Minim*, en *In Memoriam P. Kahle* (1968) 232-40 = PBJS 169-77; *Enc. Jud.* 12, cols. 1-3.

§ 28. *LA VIDA Y LA LEY*[1]

I. OBSERVACIONES GENERALES

La finalidad de toda la educación impartida en la familia, la escuela y la sinagoga era convertir en «discípulo del Señor» a todo el pueblo de Israel. El ciudadano corriente tenía que conocer y poner en práctica lo que la Torá le exigía. Toda su vida debía amoldarse a los preceptos y mandatos de la «Instrucción» *(twrh)* o «Iluminación» *('wryyt')*[2]. La obediencia a aquellas normas, de las que se creía firmemente que habían sido establecidas por Dios mismo, era considerada por los estudiosos de la Torá, tanto fariseos como rabinos, como el medio único de poner en práctica el mandato celeste: «Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19,5). De hecho, en el siglo I d.C. se había convertido la sumisión a la Torá en parte tan esencial del judaísmo, que Josefo podía afirmar: «Hoy... la violación de las leyes se ha convertido en todas las naciones en un arte sutil. Nada de eso ocurre

[1] Esta sección sobre «La vida y la Ley», que viene a ser ya una nueva formulación del título que le dio Schürer, *Das Leben unter dem Gesetz* («La vida bajo la Ley»), plantea un nuevo tipo de problemas para su revisión. No se trata de que nos hallemos ante una exposición anticuada o una reconstrucción histórica defectuosa, sino que se hace preciso revisar unos juicios de valor cuestionables. Se ha decidido, en consecuencia, no reproducir el § 28 sin más, como una pieza característica de una determinada etapa; los lectores interesados por la ideología de fines del siglo XIX pueden leer el original alemán o la anterior traducción inglesa. Por otra parte, suprimir por completo el capítulo hubiera significado privar a este volumen revisado de una gran cantidad de datos interesantes. Por ese hecho hemos tratado el tema en esta nueva versión desde un punto de vista histórico en vez de teológico. Puede decirse, además, que el propósito de los fariseos y sus herederos no era trivializar la religión, sino elevar la vida cotidiana de los judíos en su totalidad y hasta en sus más menudos pormenores a la esfera cultual. Nótese también que, a pesar de que en el panorama histórico que sigue se tratan las costumbres y observancias judías en tiempo pasado, las leyes en que se basan conservan todavía su vigencia y son puestas en práctica por el judaísmo tradicional.

[2] Cf. p. 424, n. 22, *supra*.

entre nosotros. Se nos despoja de la riqueza, de las ciudades, de toda cosa buena, pero nuestra Ley permanece inmortal, y no hay un judío que, aunque esté lejos de su país, tema más a un déspota cruel que a su propia Ley»[3]. Y en otro lugar escribe: «Una y otra vez antes de ahora se han visto prisioneros que sufrían las torturas y la muerte de muchos modos en los teatros antes que pronunciar una sola palabra contra las leyes y los documentos relacionados con ellas»[4].

¿Cómo pudo despertar semejante entusiasmo la Torá? Dicho brevemente: porque todos estaban convencidos de que la sumisión ciega a los mandatos de Dios era la esencia de la religión y, al mismo tiempo, por la esperanza en la retribución o premio divinos. La idea profética de la alianza establecida por Dios con su pueblo se entendía en el sentido de que éste estaba obligado a observar la Torá estrictamente y a conciencia, por lo que Dios otorgaría la recompensa prometida, tanto a la nación como a cada judío individualmente, por sus buenas obras y castigaría sus culpas[5]. Una y otra vez se asocian ciertos pecados o virtudes con formas definidas de castigo o premio; la justicia divina se concibe, al estilo judicial, como el pago de la retribución apropiada a las acciones legales o ilegales de cada individuo.

«Siete clases de apropiada retribución sobrevienen al mundo por siete transgresiones principales: 1) Si una parte del pueblo paga el diezmo de sus productos y otra parte no lo hace, hay hambre a causa de la sequía, de forma que una parte sufre necesidad y la otra parte tiene lo suficiente. 2) Y si ninguna de las partes paga el diezmo, sobreviene el hambre a causa de la guerra, los disturbios y la sequía. 3) Y si no se aparta la masa para la ofrenda, sobreviene un hambre devastadora. 4) La peste viene sobre el mundo cuando prevalecen aquellos crímenes que se castigan con la muerte en la Torá y no son delatados ante los tribunales, así como por causa de trasgresiones relacionadas con los frutos del séptimo año. 5) La espada viene sobre el mundo por el retraso en hacer justicia, por pervertir la justicia y por no exponer la Torá de acuerdo con la halaká. 6) Vienen sobre el mundo

[3] C. *Apion.*, II,38 (276-77).

[4] C. *Apion.*, I,8 (43); cf. I,22 (191); II,30 (219). Cf. también *Bello*, II,8,10 (152-53); bBer. 61b.

[5] Cf. A. Marmorstein, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature* (1920). Cf. también el excelente capítulo sobre *Motives of Moral Conduct*, en G. F. Moore, *Judaism* II, 89-111. Cf. E. E. Urbach, *The Sages*, 436-71, 879-94.

fieras rapaces por causa del perjurio y por la execración del Nombre divino. 7) El exilio viene sobre el mundo a causa de la idolatría, el incesto, el asesinato y (el olvido) del año de la liberación»[6].

También se creía firmemente en la recompensa por la obediencia a la Torá:

«Si un hombre cumple un solo mandamiento, le irá bien; tendrá días dilatados y heredará la tierra»[7].

«Según la obra, así será la recompensa»[8].

«Sabe que todo se tiene en cuenta»[9].

Cada vez que se cumple la Ley, por consiguiente, se asegura el premio correspondiente, y la única razón de que Dios diera a Israel tantos mandamientos y preceptos fue para que su pueblo tuviera amplias oportunidades de hacer méritos[10].

Los hombres tendrán su premio o su castigo ya en esta vida, pero la retribución plena se pospone para el «mundo futuro» *(h'wlm hb')*. Entonces se rectificarán todas las injusticias. Los justos que hubieron de sufrir en este mundo recibirán la compensación correspondiente. Aparte de esto, sin embargo, la compensación plena queda para el mundo futuro. Entonces serán recompensados Israel como nación y cada judío individualmente por su fidelidad con una vida bienaventurada. Las buenas obras como honrar al padre y la madre, las obras de caridad, hacer que haya paz y especialmente el estudio de la Torá han de compararse a un capital cuyos intereses se disfrutan ya en esta vida, pero que permanece para el mundo futuro[11]. Si bien esta expectación de un premio futuro contribuía a nivel popular a una celosa observancia de la Ley, en un plano más elevado se pensaba que era preciso observar la Torá «por sí misma» *(lšmh)*[12] o «por amor al cielo» *(lšm šmym)*[13]. La sentencia de Antígono de Soko: «No seáis como siervos que sirven a su amo por amor de la recompensa, sino como los que prestan un servicio sin tener en cuenta el pre-

---

6 Abot 5,8-9. También, por ejemplo, Šab. 2,6. Las bases veterotestamentarias de todo ello son las promesas de bendición y las amenazas de maldición contenidas en Lv 26 y Dt 28.

7 Qid. 1,10.—8 Abot 5,23.—9 Abot 4,22.

10 Makk. 3,16.

11 Pea 1,1; cf. Qid. 4,14.

12 Abot 6,1; Sifre Dt 306; bTaa. 7a.

13 Abot 2,2.12; 4,11; 5,17.

mio»[14] viene a ser un preludio de muchos consejos parecidos que conserva la literatura rabínica[15]. Como observa acertadamente G. F. Moore, «no deja de haber una cierta ironía en el hecho de que las primeras palabras que se conservan de un fariseo impliquen un repudio de la supuestamente "farisea" teoría de la justicia basada en la esperanza de la recompensa»[16].

Por otra parte, aunque el judaísmo tradicional considerara la masa de los mandamientos —seiscientos trece en total (*tryg* = 613), consistentes en trescientas sesenta y cinco prohibiciones y doscientos cuarenta y ocho preceptos positivos— como un medio previsto por Dios para la adquisición de méritos, no se puede negar que también podía darse un celo descarriado por la mera observancia externa. Por eso escribe Pablo: ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν (Rom 10,2). Previendo esta crítica o reaccionando contra ella, los doctores judíos trataron de reducir las leyes al menor número posible y recopilarlas en una sola norma que viniera a ser el compendio de todas ellas. Filón presenta los diez mandamientos como «sumarios (κεφάλαια) de todas las leyes especiales»[17], mientras que una tradición, conservada bajo el nombre de R. Simlay, un amoraíta palestinense del siglo III d.C., detecta en la misma Biblia la tendencia a condensar los seiscientos trece mandamientos en uno solo: «Moisés reveló seiscientos trece mandamientos: trescientas sesenta y cinco prohibiciones conforme al número de días del año solar y doscientos cuarenta y ocho preceptos positivos que corresponden a las partes del cuerpo humano (cf. Oho. 1,8). Luego vino David y eligió once (cf. Sal 15). Luego vino Isaías y eligió seis (cf. Is 33,15). Luego vino Miqueas y eligió tres (cf. Miq 6,8). Luego vino Isaías otra vez y eligió dos (Is 56,1). Finalmente vino Amós y eligió uno: "Buscadme y viviréis" (Am 5,4)»[18].

El más famoso compendio de la Torá está asociado al nombre de Hillel. Cuando un pagano le pidió que le mostrara rápidamente todo el contenido de la Torá, se dice que le contestó: «No hagas a tu prójimo nada que odiarías que te hicieran a ti. En esto

---

[14] Abot 1,3.—[15] Cf. Moore, *Judaism* II, 45-108.

[16] *Ibid.*, 96.

[17] *De Dec.*, 29 (154).

[18] Cf. bMakk. 23b; cf. W. Bacher, *Agada der palästinensischen Amoräer* I, 558-59. Sobre los 613 mandamientos, cf. J. Bloch, *Les 613 lois:* REJ 1 (1880) 197-211; 2 (1882) 27-40. Cf. *Comandments, 613,* en *Enc. Jud.* 5, cols. 760-83.

consiste toda la Torá; todo el resto es mera interpretación»[19]. La misma reducción de la «Ley y los Profetas» a una sola regla de oro, formulada positivamente, aparece también en los evangelios: «Todo lo que querríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos» (Mt 7,12; Lc 6,31)[20].

---

[19] bŠab. 31a. Cf. W. Bacher, *Agada der Tannaiten* I, 4-5; E. E. Urbach, *The Sages*, 589. Parece que esta sentencia se hizo proverbial; cf. Tob 4,15: καὶ ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς.

[20] Cf. Moore, *Judaism* II, 87.

II. LA OBSERVANCIA DEL SABADO

La especulación filosófica es capaz de establecer unas normas generales de conducta, pero éstas resultarán insuficientes e inadecuadas para regular la vida práctica de toda una comunidad. Siguiendo el modelo patente ya en la Biblia, el conjunto de las leyes religiosas de los judíos contenido en la Misná, desarrollado y codificado por los estudiosos de la Torá, fariseos y rabinos, evolucionó tal como era de esperar en el sentido de una casuística cada vez más minuciosa que correspondía a las circunstancias y necesidades de la sociedad judía palestinense durante los dos primeros siglos d.C., a la vez que las reflejaba[21]. En este sentido, uno de los temas más importantes, por su amplitud y significación, era la ley que regulaba la observancia del sábado[22]. La escueta prohibición de trabajar en sábado contenida en el Pentateuco, que apenas entra en detalles (Ex 16,23-30; 20,8-11; 23,12; 31,12-17; 34,21; 35,1-3; Lv 23,3; Nm 15,32-36; Dt 5,12-15; cf. Is 58,13; Jr 17,21-24; Ez 22,8; Am 8,5; Neh 10,32; 13,15-22), se desarrolló al correr del tiempo hasta convertirse en un extenso tratado misnaico[23]. En efecto, los rabinos, juzgando necesaria la máxima exactitud, especificaron las siguientes treinta y nueve actividades como prohibidas en sábado: 1) sembrar; 2) arar; 3) segar; 4) atar gavillas; 5) trillar; 6) aventar; 7) escardar; 8) moler; 9) cribar; 10) amasar; 11) cocer; 12) esquilar; 13) lavar lana; 14) cardar; 15) teñir; 16) hilar; 17) preparar la urdimbre; 18) hacer una cuerda de dos cabos; 19) trenzar dos hebras; 20) separar dos hebras; 21) hacer un nudo; 22) deshacer un nudo; 23) dar dos puntadas; 24) cortar para dar dos puntadas; 25) cazar un ciervo; 26) darle muerte; 27) desollarlo; 28) salarlo; 29) preparar su piel; 30) raparle el pelo; 31) cortarlo; 32) escribir dos letras; 33) raspar

[21] Las autoridades citadas en la Misná pertenecen en su mayor parte al período comprendido entre los años 70-170 d.C., pero podría asumirse razonablemente que el derecho misnaico no difiere *esencialmente* de la legislación vigente en las primeras décadas del siglo I en materias que no fueron afectadas por la destrucción del templo y de las instituciones del estado judío.

[22] Cf. los tratados misnaicos Šabbat, Erubin y Beṣa; el libro de los Jubileos 2,25-33,50. Cf. también HDB IV, 317-23; JE 587-602; Moore, *Judaism* II, 21-39; J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays* (1951) 437-70; L. Jacobs, *Sabbath*, en *Enc. Jud.* 14, cols. 562-67.

[23] Las primeras etapas de la evolución están representadas en Jub 2,25-33, 50 y en CD 10,14-11,23.

para escribir dos letras; 34) construir; 35) demoler; 36) apagar el fuego; 37) encender el fuego; 38) golpear con un martillo; 39) llevar pesos de un sitio a otro[24].

Cada una de estas normas principales exigía nuevas discusiones acerca de su significado y alcance, y ahí es donde empieza la casuística propiamente dicha. Según Ex 34,21, se prohíbe arar y segar. Pero en tiempos de la Misná, incluso recoger con la mano unas pocas espigas de trigo se consideraba como segar[25]. Cuando los discípulos de Jesús hicieron esto mismo en sábado, fueron criticados por algunos fariseos, pero el motivo no fue la acción de mondar los granos (cosa que estaba permitida según Dt 23,26), sino la de cogerlos en sábado (Mt 12,1-2; Mc 2,23-24; Lc 6,1-2). En otro terreno, era preciso conocer qué nudos caían bajo la prohibición de trabajar en sábado y cuáles estaban permitidos (n.os 21-22):

«Estos son los nudos por los que (quienes los atan en sábado) se consideran culpables: los nudos de camellero y los nudos de marinero, y del mismo modo que un hombre se hace culpable por hacerlos, también se hace culpable por deshacerlos. R. Meír dice: no se comete culpa alguna por un nudo que puede deshacerse con una mano. Hay nudos por los cuales, a diferencia de los nudos de camellero y los nudos de marinero, no se incurre en culpa alguna. Una mujer puede atar un desgarro en su camisa y también las cintas de su capa, las de un broche, las tiras de los zapatos y las sandalias, los pellejos de vino y aceite y una olla con carne»[26].

Como estaban permitidos los nudos que se hacen en un broche, se estableció también que se podía sujetar un cubo sobre un pozo con un gancho, pero no con una soga[27].

La prohibición de escribir en sábado (n.º 32) se definió como sigue:

«Quien escriba dos letras (del alfabeto), lo mismo con su mano derecha que con su izquierda, tanto si son del mismo tipo que si de dos tipos distintos, o dos símbolos[28] o en distintos

---

[24] Šab. 7,2; cf. también Jub 50 y CD, *loc. cit.*

[25] Filón, *De Vita Mos.*, *II,4* (22): «Pues no está permitido cortar ningún brote o rama o tan siquiera una hoja o recoger cualquier fruto». Cf. jŠab. 9c. Cf. Str.-B. I, 615-18 (sobre Mt 12,2).

[26] Šab. 15,1-2.—[27] Šab. 15,2.

[28] *smywnwt* según los mejores textos; cf. W. Nowack, *Schabbat* (1924) 144. Las ediciones impresas dicen *smmnywt* (tintas diferentes); cf. ed. Albeck-Yalon II, 47.

idiomas, es culpable. Quien por descuido escriba dos letras es culpable, lo mismo si las escribe con tinta, con pintura, con tiza roja, con goma, con caparrosa o con cualquier otra materia que deje una marca permanente. Y quien escribe en dos paredes que forman un rincón o en dos tablillas de un libro de cuentas, de forma que puedan leerse (las dos letras) al mismo tiempo, es culpable. Quien escriba sobre su cuerpo es culpable... Si un hombre escribe sobre fluidos oscuros, en jugo de fruta o en el polvo de la calle, en arena seca o en cualquier otra sustancia en que la escritura no permanece, es libre. Si un hombre escribe con el lado incorrecto de su mano o con un pie o con su boca o con su hombro, o si un hombre añade una letra a lo ya escrito o si cubre otra escritura (un palimpsesto), o si un hombre quiere escribir una *ḥet* y escribe dos *zain* o (si escribe) una letra en el suelo y otra en el techo o en dos paredes de una casa o en dos páginas de un libro de forma que no puedan leerse juntas, es libre... Si en dos ocasiones escribe un hombre dos letras por descuido, una por la mañana y otra por la tarde, Rabbán Gamaliel le declara culpable, pero los sabios establecen que es libre»[29].

Ex 16,23 prohíbe cocer y hervir en sábado, de forma que los alimentos calientes tenían que ser preparados antes del sábado y conservarse de forma que no perdieran temperatura. Pero había que hacerlo de manera que no aumentara ésta, pues tal cosa equivaldría a «cocerlos». En consecuencia, a tal fin se recomendaban ciertos materiales y se prohibían otros:

«Los alimentos no deben colocase en turba, en estiércol, en sal, en cal o en arena húmeda o seca; tampoco en paja, en orujo, en lana, en hierbas aún húmedas; sólo cuando están secas. Pero pueden colocarse en telas, bajo trigo, bajo plumas de paloma, bajo virutas y bajo lino. R. Yehudá prohíbe el lino fino cardado, pero permite el basto»[30].

---

[29] Šab. 12,3-6.

[30] Šab. 4,1. Cf. *Escolio a Juvenal,* VI,542: «Ideo dixit foenoque supellectile, quod his pulmentaria sua et calidam aquam die sabbati servare consuerunt»; *Escolio* a III,13: «Uno die ante sabbatum in cofinis edulia sua calida ponebant involventes in feno post involutionem linteaminum et mapparum, ut sabbato calido haberent». Cf. H. Rönsch, *Collectanea philologa* (1891) 249-54. Era importante almacenar alimentos para el sábado, ya que entre los judíos, como entre los pueblos antiguos en general, un día festivo se celebraba con una buena comida (Neh 8,10; Tob 2,1). Por esta razón misma, el sábado tenía que ser un día de regocijo, en el que estaba prohibido ayunar (Jdt 8,6;

Según Ex 35,3, se prohíbe encender fuego en sábado. Más tarde se añadió la prohibición de apagar un fuego. Con respecto a este segundo punto se planteó la cuestión de qué se debería hacer si un no judío acudía a donde se había producido un incendio:

«Si se acerca un extranjero con ánimo de apagar el fuego, ni se le ha de decir '¡Apágalo!' ni '¡No lo apagues¡' Pues nadie está obligado a imponerle su descanso»[31].

Esta prohibición se refería también, por supuesto, a las luces y las lámparas:

«Todo el que apaga una lámpara por temor a los gentiles, los ladrones o un mal espíritu o para que un enfermo pueda dormir, es libre. Pero si lo hiciera para no gastar la lámpara o para ahorrar aceite o la torcida, es culpable. R. Yosé lo declara libre, excepto en relación con la torcida, ya que de este modo prepara carbón»[32].

«Un hombre puede colocar un recipiente bajo una lámpara para evitar que salten chispas, pero no puede llenarlo de agua, pues entonces la apagaría»[33].

La última de las treinta y nueve prohibiciones principales, es decir, la de transportar cosas de un lugar a otro, *hmwṣy' mršwt lršwt* (precepto inspirado en Jr 17,21-24), ofrecía abundante materia para la discusión a causa de la elasticidad de la idea de *ršwt* (cf. ya Jub 2,29-30; 50,8). Se determinó exactamente el volumen que ya estaba prohibido transportar. Se estableció, por ejemplo, que constituía una profanación del sábado transportar alimentos equivalentes al volumen de un higo seco[34] o vino suficiente para mezclar una copa o leche para beber un trago o la miel necesaria para cubrir una herida o el aceite que se precisaba para ungir un miembro pequeño o agua para humedecer una pomada para los

Jub 50,10.12). La comida descrita en Persio, *Sat.* V,179-84 = Stern, GLAJJ I, n.º 190, no es una comida de día de penitencia, sino un banquete popular en día de fiesta. Cf. Str.-B. I, 611-15 (sobre Mt 12,1); II, 202-3 (sobre Lc 14,1). Los autores griegos y romanos se equivocan cuando consideran el sábado como un día de ayuno; así, Estrabón, XVI,2,40 (763); Suetonio, *Div. Aug.*, 76; Justino, XXXVI,2,14; Petronio, Fr. 37, ed. Bucheler. Cf. Stern, GLAJJ I, n.os 115 (Estrabón), 137 (Justino), 195 (Petronio).

[31] Šab. 16,6.—[32] Šab. 2,5.—[33] Šab. 3,6.

[34] Šab. 7,4.

ojos[35] o un trozo de papiro suficiente para escribir un recibo de la contribución[36] o pergamino en que pudiera escribirse la sección más breve de los tefillin (el *Šemaʿ Yisrael*) o la tinta necesaria para escribir dos letras[37] o una caña con que pudiera hacerse un cálamo[38], etc. Estaba prohibido también llevar tela que no correspondiera propiamente a los vestidos. Un soldado no podía salir con armadura, casco, grebas, espada, arco, escudo o lanza[39]. «Un cojo puede caminar con su pierna artificial de madera. Así R. Meír. Pero R. Yosé lo prohíbe»[40]. Unicamente en caso de que se produjera un incendio se suspendía la prohibición de llevar cargas de un lado a otro:

«Todas las Santas Escrituras pueden ser rescatadas del fuego. El estuche del libro puede ser rescatado junto con el libro, el de los *tefillin* junto con los *tefillin*, aún en el caso de que se guarde en él algún dinero. Pueden ser rescatados los alimentos necesarios para tres comidas. Si el fuego estalla en la tarde del sábado, pueden rescatar alimentos para tres comidas; si por la mañana, pueden rescatarlos para dos comidas; si por la tarde, únicamente para una comida. Y un cesto de panes puede ser rescatado, aunque haya suficiente para cien comidas, y también un pastel de higos y una jarra de vino»[41].

Además de estas prohibiciones, se tomaban otras medidas de precaución para evitar acciones que pudieran entrañar una profanación del sábado:

«Un sastre no debe salir con sus agujas cuando cae la tarde, pues podría olvidarse y seguir con ellas (después de haber empezado el sábado); tampoco un escriba con su pluma»[42].

---

[35] Šab. 8,1. Cf. bŠab. 76a. Cf. también Nowack, *Schabbat*, 70-71; Danby, op. cit., 107, n. 3-4.

[36] Šab. 8,2.—[37] Šab. 8,3.—[38] Šab. 8,5.

[39] Šab. 6,2.4. La prohibición de llevar sandalias claveteadas, contenida en Šab. 6,2, era conocida de Orígenes, *De principiis*, IV,17: «Sed et quod ait: 'non levare onus in die sabbati' impossibile mihi videtur. Ex his enim ad fabulas infinitas, sicut sanctus apostolus dicit, Iudaeorum doctores devoluti sunt, dicentes non reputari onus, si calceamenta quis habeat sine clavis, onus vero esse, si caligulas quis cum clavis habuerit». Según los *Philocalia*, el griego dice: φάσκοντες βαστάγμα μὲν εἶναι τὸ τοιόνδε ὑπόδημα οὐ μὴν καὶ τό τοιόνδε, καὶ τὸ ἥλους ἔχον σανδάλιον οὐ μὴν καὶ τὸ ἀνήλωτον. Cf. N. R. M. de Lange, *Origen and the Jews* (1976) 40.

[40] Šab. 6,8.—[41] Šab. 16,1-3.—[42] Šab. 1,3.

«No se deben poner a cocer carne, cebollas y huevos si no hay tiempo para que estén cocidos en el día. No se ha de meter pan en el horno cuando empieza a caer la tarde, ni se colocarán tortas sobre las brasas si no hay tiempo para que se endurezca su superficie mientras es de día. R. Eliezer dice: Sólo con que haya tiempo para que se endurezca la superficie inferior»[43].

Las precauciones se extendían a otros muchos casos, como la prohibición de leer o despiojar vestidos en sábado a la luz de una lámpara, ya que estas ocupaciones requieren una luz particularmente viva, y ello podría dar lugar a la tentación de avivar la lámpara para que llegara más aceite a la mecha. Se permitía, sin embargo, al maestro de escuela que vigilara la lectura de los niños con ayuda de una luz, aunque a él no se le permitiera hacer otro tanto[44].

Además de las treinta y nueve formas de trabajo, había otras tareas y actividades prohibidas que no estaban comprendidas en aquéllas. Algunas de ellas se enumeran en la siguiente norma para los días festivos (en que el descanso era menos estricto):

«Todo aquello por lo que un hombre se hace culpable en relación con el sábado por violación del descanso o por actos realizados deliberadamente o por actos que están preceptuados en los mandamientos, tampoco está permitido en días festivos. Lo siguiente con respecto al descanso: no pueden trepar a un árbol, conducir un animal, nadar en el agua, dar palmadas, golpear los muslos o bailar. Lo siguiente con respecto a acciones realizadas deliberadamente: no pueden sentarse en el tribunal para juzgar, prometerse a una esposa, realizar la acción de descalzarse *(ḥaliṣah)* o contraer un matrimonio por levirato. Lo siguiente con respecto a actos que están preceptuados en los mandamientos: no pueden consagrar nada, ofrecer nada para su evaluación, dedicar nada al anatema ni apartar nada para la ofrenda *(terumah)* o el diezmo. Todo esto se declara prohibido en día festivo y mucho más en sábado»[45].

Al mismo tipo pertenece en particular la norma que prohíbe a un judío caminar más de dos mil codos desde su lugar de residencia (al comienzo del sábado)[46]. Se llamaba a esto «el límite del

---

[43] Šab. 1,10.—[44] Šab. 1,3.—[45] Bes. 5,2.

[46] Erub. 5,5. Sobre la distancia de 2.000 codos (según Nm 5,1-8), cf. Erub. 4,3.7; CD 10,21 limitada la distancia que se puede recorrer fuera de la ciudad *(ḥwṣ lʿyrw)* a 1.000 codos, pero permite que un

sábado» *(tḥwm hšbt)*, y «viaje del sábado» a la distancia de dos mil codos (Hch 1,12: σαββάτου ὁδός)[47]. Esta norma, basada en Ex 16,29, junto con la prohibición de transportar cargas de un lugar a otro, se fue mitigando progresivamente en la legislación relativa a los *ʿrwbyn*, como veremos enseguida.

A pesar de la estricta obligación de santificar el sábado, se introdujeron algunas excepciones por motivos humanitarios en virtud de otro mandamiento aún más sagrado. En este último sentido, se tuvieron en cuenta las exigencias del culto en el templo. También en sábado tenía que ofrecerse el holocausto diario; lo cierto es que para este día estaba prescrito un sacrificio especial (Nm 28,9-10). En consecuencia, estaban permitidas todas las operaciones necesarias para llevarlo a cabo (Mt 12,51: «En día de sábado, los sacerdotes del templo profanan el sábado y no tienen culpa»)[48]. También estaba permitido en sábado disponer todo lo necesario para la celebración de los sacrificios pascuales, pero en este caso estaba estrictamente regulado el tipo de acciones que se consideraban o no legítimas[49]. En la misma clase de acciones entraba la circuncisión. Estaba permitido en sábado todo lo necesario para llevarla a cabo y que no pudiera dejarse preparado desde el día anterior, pues todos los preparativos que pudieran adelan-

---

hombre siga a su ganado hasta 2.000 codos «para apacentarlo fuera de la ciudad»; la cifra de 1.000 codos aparece en Nm 35,4; la de 2.000, en 35,5. Cf. C. Rabin, *The Zadokite Documents* (1954) 53; L. H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran* (1975) 91-98. Orígenes, *De principiis*, IV,17 (griego de los *Philocalia:* ὥσπερ καὶ περὶ τοῦ σαββάτου, φάσκοντες τόπον ἑκάστῳ εἶναι δισχιλίους πήχεις). Jerónimo, *Epist. 121 ad Algasiam*, q. 10: «Solent respondere et dicere: Barachibas et Simeon et Hellel magistri nostri tradiderunt nobis ut bis mille pedes ambulemus in sabbato».

[47] Cf. Str.-B. II, 590-94; Moore, *Judaism* II, 32.

[48] Cf. Jub 50,10-11.

[49] Pes. 6,1-2. El decreto de que la Pascua es más importante que el sábado se atribuye a Hillel: tPes. 4,13; jPes. 33a; bPes. 66a. Cf. Neusner, *The Pharisees* I, 231-35, 245-51, 254-57. Cf. G. F. Moore, *Judaism* I, 78-79. Sobre otras excepciones a la ley del sábado en favor del culto del templo, cf. también Erub. 10,11-15. CD 11,17-18 mantiene la superioridad del sábado sobre cualquier otra fiesta, en lo que quizá se refleje la normativa sobre el culto anterior a la innovación inspirada por Hillel: «Nadie ofrecerá en sábado nada sobre el altar a excepción del holocausto del sábado». Cf. Rabin, *Zadokite Documents*, 58. L. H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran* (1975) 128-29, sin embargo, sostiene que esta ley va dirigida contra la ofrenda del *tamid* en sábado, no contra el sacrificio de la Pascua.

tarse quedaban prohibidos en día de sábado[50]. Por razones humanitarias estaba permitido asistir a una mujer durante su reclusión en sábado[51] y como norma general se estableció que cualquier peligro de vida estaba por encima del sábado: *ql spq npšwt dwḥh 't hšbt*[52].

«Si un edificio se derrumba sobre un hombre, y si hay dudas acerca de si él está debajo o no, o sobre si está vivo o muerto, o sobre si es un gentil o un israelita, pueden limpiar los escombros de encima de él en día de sábado. Si lo encuentran vivo, pueden seguir limpiando a su alrededor, pero si está muerto lo dejarán tendido allí»[53].

Un médico podía atender a un paciente en caso de que corriera peligro su vida. R. Matya b. Heres permitía incluso verter una medicina en la boca de un hombre en sábado cuando tenía dolor de garganta, pues ello podría suponer peligro para su vida[54]. Pero en este caso se trata de la opinión de un maestro, sin validez general. En general, la intervención de un médico se permitía únicamente cuando corría peligro la vida.

«No podrán... componer un miembro roto. Quien se haya torcido una mano o un pie no podrá verter sobre ellos agua fría»[55].

«El sacerdote de servicio en el templo podrá cambiarse el emplasto de una herida que se haya movido durante el servicio; en otro caso, no le está permitido; tampoco podrán ponérselo por vez primera... Si un sacerdote se hace daño en un dedo, podrá vendarlo con unos juncos en el santuario durante el servicio del sábado; en otros casos no está permitido; está prohibido en cualquier sitio apretar para que salga la sangre»[56].

---

[50] Šab; 19,1-5. Jn 7,22-23. Cf. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (1955) 264-65.

[51] Šab. 18,3.

[52] Yom. 8,6. Cf. Mek. R. Išmael sobre Ex 31,17 (ed. Lauterbach III, 197-98); bYom. 85a. Cf. Moore, *Judaism* II, 30-31.

[53] Yom. 8,7.

[54] Yom. 8,6.

[55] Šab. 22,6.

[56] Erub. 10,13-14. Cf. Nowack, *Erubin*, 97, 99. Cuando corre peligro la vida, el derecho rabínico declara permisible el tratamiento médico en sábado (Šab. 2,5; Yom. 8,6: «Cuando haya duda sobre si la vida corre peligro, esto suprime el sábado»). El conflicto descrito en los evangelios entre los fariseos y Jesús acerca de sus curaciones en

La norma básica de que salvar la vida está por encima de la observancia del sábado fue establecida y universalmente aceptada a comienzos de la revuelta de los Macabeos, cuando un grupo de asideos, atacado por los gentiles, se dejó matar antes que pelear en sábado[57]. A partir de entonces se tomó la decisión de empuñar la espada en defensa propia, aunque no para atacar, también en sábado[58]. Esta norma, sin embargo, una vez adoptada[59], sólo se puso en práctica en casos de extremo peligro, de forma que en épocas posteriores llegó a ocurrir que el enemigo aprovechaba con ventaja el sábado[60].

La sumisión estricta de los soldados judíos a la ley del descanso sabático queda de manifiesto en el hecho de que incluso un hombre como Josefo lo diera por descontado[61] y que los romanos se sintieran obligados a declarar a los judíos exentos de los deberes militares porque el sábado judío y la disciplina romana resultaban irreconciliablemente opuestos[62].

---

sábado podría atribuirse a una interpretación restrictiva de este principio, es decir, que debía posponerse la curación cuando no corría peligro la vida (Mt 12,9-13; Mc 3,1-5; Lc 6,6-10; 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,1-16; 9,14-16). Cf. JE X, 597; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 25, 231. Nótese que la Misná impone determinadas restricciones al tratamiento de las dolencias menos graves, pero sin prohibirlo del todo (Šab. 14,4; 22,6).

[57] 1 Mac 2,34-38; *Ant.*, XII,6,2 (274).

[58] 1 Mac 2,39-42; *Ant.*, XII,6,2 (277).

[59] *Ant.*, XIII,1,3 (12); XIV,4,2 (63); XVIII,9,2 (319).

[60] *Ant.*, XIII,12,4 (337); XIV,4,2 (63); Dión Casio, XXXVII,16; XLIX,22; LXVI,7. Cf. también *Ant.*, XII,1,1 (4); C. *Apion*, I,22 (209-10); Tolomeo I hijo de Lago tomó Jerusalén en sábado; Jub 50,12.

[61] *Bello*, II,21,8 (634) = *Vita*, 32 (159).

[62] *Ant.*, XIV,10,11-14 (223-32); 10,16 (234); 10,18-19 (236-40). Bajo los Tolomeos, los judíos aún estaban obligados al servicio militar, *Ant.*, XII,1,1 (8); 2,4 (34); *Aristeas* (ed. Wendland, 36-37); también sirvieron bajo los Seléucidas, 1 Mac 10,36-37; 11,44; 13,40; *Ant.*, XIII,8,4 (249). Cf. también *Ant.*, XI,8,5 (339); XIV,8,1 (128); *Bello*, I,9,3 (187); *Ant.*, XVII,2,1-3 (23-31). Cf. J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain* II (1914) 255-79.

Aún más profundo que el impacto de las leyes referentes al sábado en la vida diaria era el de las normas que regulaban todo lo concerniente a la prueba y la impureza legales[63]. Ya en la Biblia aparece un gran número de normas detalladas sobre estos puntos (Lv 11-15; Nm 5,1-4 y sobre todo Nm 19), en que se declaran impuras y causantes de impureza ciertas materias sexuales, así como determinados síntomas que pueden aparecer en personas y cosas, incluidos bajo la denominación genérica de

---

[63] Cf. *Clean and Unclean,* en EB I, 836-48. *Uncleanness,* en HDB IV, 825-34; IDB 641-48; W. Brandt, *Die jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in der Evangelien* (1910); J. Neusner, *First cleanse the Inside:* NTSt 22 (1976) 486-95. Para entender correctamente el significado de la pureza y la impureza y la importancia que se les da en el judaísmo posbíblico, ha de tenerse en cuenta que en la legislación bíblica tardía, la de la escuela sacerdotal, el contexto de la pureza o la impureza era eminentemente cultual. Para entrar en el templo, realizar actos de culto y participar en los banquetes sacrificiales, el judío tenía que hallarse en estado de pureza ritual. De no ser así, quedaba excluido del santuario y de sus actividades. Los diversos partidos religiosos que se formaron entre la revuelta de los Macabeos y la primera guerra contra Roma adoptaron sus propias posiciones en esta materia. Los saduceos apoyaban sin duda alguna la tradición bíblica, que respondía perfectamente a sus intereses. Los esenios transfirieron a su propia comunidad, considerada temporalmente al menos como el único templo válido, las prerrogativas del santuario de Jerusalén. También los cristianos vieron en su propia comunidad un nuevo santuario que exigía una forma peculiar de pureza espiritual. En cuanto a los fariseos y el judaísmo rabínico que les sigue, su intención era elevar sus propias casas a la dignidad de un santuario. En consecuencia, centraron las leyes sobre la pureza en torno a la mesa, con la idea de consumir sus alimentos cotidianos en el mismo estado de pureza que se exigía a los sacerdotes en el templo. Ello llevaba consigo indudablemente el riesgo de que el judío ordinario, en vez de alcanzar el ideal de «un reino de sacerdotes y un pueblo santo», confundiera los medios con el fin, aparte de que estudiosos de la Torá podían olvidarse de las grandes cuestiones espirituales y poner toda su atención en minucias legalistas. Sin embargo, la inspiración fundamental del movimiento fariseo no puede entenderse sin una actitud positiva con respecto a su perspectiva central. Para una presentación exhaustiva del problema, cf. J. Neusner, *The Idea of Purity,* 32-71, y sobre todo, del mismo autor, *History of the Mishnaic Law of Purities* I-XXII (1974-77).

lepra, y finalmente los cadáveres tanto de los hombres como de los animales. Pero al mismo tiempo se dan instrucciones para borrar esas impurezas mediante sacrificios o abluciones que varían conforme a la naturaleza y grado de aquélla. En la Misná, los doce tratados de Seder Tohorot están dedicados en su totalidad al desarrollo ulterior de esas normas. La base de la exposición es la lista que aparece al principio de Kelim (1,1-4) sobre los tipos principales de impureza (los «padres de la impureza», *'bwt hṭm'wt*), que a su vez derivan en su mayor parte de los mandamientos bíblicos (Lv 11-15; Nm 19). Cada uno de ellos es sometido a una investigación acerca de las circunstancias en que puede ser contraída la impureza en cuestión, cómo y en qué medida puede ser transmitida a otros, los utensilios y objetos susceptibles de quedar impuros y, finalmente, los medios y ritos exigidos para la purificación. El sigiente resumen acerca de las leyes referentes a los utensilios susceptibles de contraer y transmitir la impureza, así como los que no lo son, nos darán una idea de los problemas que todo ello implica. Las fuentes bíblicas son Nm 19,14-15 y 31,20-24. Una de las cuestiones planteadas se refiere a los materiales de que estén hechos los utensilios; otra tiene que ver con su forma (si son planos o cóncavos).

Con respecto a los recipientes cóncavos de cerámica se decidió que su concavidad interior y también la exterior de la base contraen y transmiten impureza, pero no la superficie exterior. Quedan puros simplemente rompiéndolos[64]. Pero, ¿qué ha de entenderse por «romperlos»? Un fragmento puede aún servir de recipiente (capaz, por consiguiente, de contraer impureza) «si de uno que (originalmente) tenía la capacidad de un *log* queda lo suficiente para contener lo que bastaría para ungir el dedo meñique del pie (de un niño de un día de edad), y si del que tiene capacidad entre un *log* y un *seah* queda lo suficiente para contener un cuarto *log;* de un recipiente de capacidad entre una *seah* a dos *seahs,* si queda lo suficiente para contener medio *log;* de uno que tiene capacidad entre dos o tres *seahs* a cinco, si queda para contener un *log*»[65]. Si bien los recipientes de barro cóncavos pueden contraer impureza por el interior, pero no por el exterior, se estimaba que en los casos siguientes no se contraía impureza por ninguno de los lados: una bandeja plana sin borde, una pala abierta para carbón, un cedazo hecho con chapa de hierro perforada, las conducciones de ladrillo, independientemente de que

[64] Kel. 2,1. Cf. Neusner, *Purities* I, 46-55.
[65] Kel. 2,2. Cf. Neusner, *ibid.*, 55-62.

fueran curvadas o huecas, etc.[66]. Por el contrario, podían contraer impureza una bandeja provista con platos, un especiero de cerámica, un tintero con varias cazoletas[67]. Los utensilios de madera, cuero, hueso y cristal no contraen impureza cuando son planos, pero si tienen alguna concavidad, la contraen, pero sólo en la parte hueca, igual que los de cerámica, y entonces también por la superficie exterior. Quedan puros al romperlos, pero si con los fragmentos se hacen otros recipientes, vuelven a estar impuros[68]. ¿Cuándo ha de estimarse que han sido rotos?

«En todos los utensilios domésticos, la medida (de una concavidad a efectos de pureza) es la granada. R. Eliezer dice: La medida depende del volumen del recipiente»[69].

«Por granada ha de entenderse: de tal clase que haya tres juntas. La granada definida como una medida es la de tamaño no demasiado grande, sino de tamaño medio»[70].

«Si un cofre, una caja o una alacena han perdido una pata, aunque todavía sirvan para guardar algo, son puros. R. Yosé sostiene que todos los que den la medida, aunque no estén derechos, pueden contraer impureza»[71].

A las normas referentes a la impureza hemos de añadir otras sobre la manera de eliminarla mediante sacrificios y abluciones. A propósito de esto último, el problema más importante consistía en determinar qué tipos de agua se necesitaban para derramar sobre las manos, lavar utensilios y para el baño de purificación. En la Misná se distinguen seis tipos de agua: 1) De estanque, acequia, cisterna o pozo, así como el agua de montaña que ha dejado de fluir y el agua recogida en recipientes cuyo volumen no alcance los cuarenta *seahs.* Todos estos tipos de agua, si no han contraído impureza, sirven para (la preparación de) la *ḥallah*[72] y para el lavado ritual de las manos. 2) Agua corriente de montaña. Puede utilizarse para la ofrenda *(terumah)* y para lavar las manos. 3) Agua recogida en recipientes cuya capacidad sea de al menos

---

[66] Kel. 2,3. Cf. Neusner, *ibid.*, 62-67.
[67] Kel. 2,7. Cf. Neusner, *ibid.*, 73-75.
[68] Kel. 2,1. Cf. Neusner, *ibid.*, 46-48; II,50-55.
[69] Kel. 17,1. Cf. Neusner, *Purities* II, 87-89, con las distintas interpretaciones.
[70] Kel. 17,4-5. Cf. Neusner, *ibid.*, 95-99.
[71] Kel. 18,3. Cf. Neusner, *ibid.*, 126-28.
[72] La masa de la ofrenda *(terumah)* que ha de separarse durante la cocción.

cuarenta *seahs*, en la que se pueden sumergir las personas para tomar su baño de purificación; sirve también para purificar utensilios. 4) Agua que fluye de un manantial en cantidad escasa, en la que se ha derramado otra cantidad de agua de distinta procedencia. Es semejante a los tipos anteriores en cuanto que en el lugar en que ha sido recogida (es decir, que ya no fluye) limpia como baño de purificación y a la vez es semejante al agua pura de manantial en cuanto que limpia los recipientes aun en el caso de que sea poca la cantidad de agua. 5) Agua «forjada», es decir, la que fluye de fuentes minerales o calientes. Purifica únicamente mientras fluye. 6) Agua limpia de manantial. Sirve para el baño de purificación de quienes sufren úlceras supurantes, para rociar a los leprosos y también para mezclar con las cenizas del sacrificio expiatorio[73].

Estos principios básicos son el punto de partida para el desarrollo de una casuística ulterior. La discusión se centra sobre todo en las condiciones y exigencias para que el «agua recogida» que se menciona en el apartado 3) —es decir, el agua de lluvia, de manantial o de río que no se saca para utilizarla inmediatamente, sino que se conduce a través de caceras o cañerías a un depósito— sirva para el baño o para la limpieza de utensilios. La preocupación mayor es que no se le añada «agua sacada». Servirán de ilustración los siguientes ejemplos:

«R. Eliezer dice: Un cuarto de *log* de agua sacada al principio hace que el agua que luego se le añade no sirva para un baño de purificación; no así tres *logs*, cuando el agua estaba ya allí. Los sabios dicen: Al principio, así como con el suplemento de los tres *logs*»[74].

«Si un hombre coloca los recipientes bajo el caño del agua (que cae en el baño), hace que el baño ya no sirva (porque en este caso es como agua sacada). Según la escuela de Šammay, es la misma cosa si han sido puestos o si han sido olvidados allí; según la escuela de Hillel, si han sido simplemente olvidados allí, no inutilizan el baño»[75].

«Si se ha mezclado agua sacada con agua de lluvia en el patio o en un agujero o en los escalones del estanque del baño, entonces, si la mayor parte es adecuada, sirve; si la mayor parte es

[73] Miq. 1,1-8. *Sobre las leyes breves de Qumrán*, cf. CD 10, 10-13, Cf. Vermes, *DSS* 179-80, 192.
[74] Miq. 2,4.—[75] Miq. 4.1.

inadecuada o ambas partes son iguales, no sirve. Pero esto únicamente en el caso de que se hayan mezclado antes de llegar al estanque. Si cada una fluye por su lado hacia el baño, si se sabe con certeza que cuarente *seahs* de agua adecuada han entrado antes de que hayan caído en él tres *logs* de agua sacada, sirve; de otro modo, no sirve»[76].

Se discute también si la nieve, el granizo, la escarcha, el hielo, etc., sirven para llenar un baño[77].

Las normas para el lavatorio de las manos, o más exactamente, acerca del modo de verter agua sobre las manos son también muy detalladas. En especial, ha de verterse agua sobre las manos antes de las comidas (es necesaria la inmersión únicamente en el caso de comidas rituales, es decir, cuando se trata de alimentos que han sido sacrificados). Se discute también qué recipientes han de usarse para derramar el agua, qué clase de agua es la adecuada, quién ha de derramarla y qué proporción de las manos ha de quedar cubierta por el agua[78].

Las referencias de los evangelios a copas, ollas y platos (Mt 15,2; Mc 7,2-5; Mt 23,25-26; Lc 11,38-39), para que resulten plenamente inteligibles, han de ser consideradas sobre el trasfondo de las normas misnaicas[79].

---

[76] Miq. 4,4. Sobre el *miqvé* descubierto en Masada, cf. Y. Yadin, en *Enc. Jud.* 11, col. 1089; *Masada* (1966) 164-68, con ilustraciones. Sobre los dos baños identificados en las ruinas de Qumrán, cf. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (1973) 9-10, 131-32.

[77] Miq. 7,1.

[78] Ber. 8,2-4; Hag. 2,5-6; Edu. 3,2; Yad. 1,1-5; 2,3; sobre los baños rituales de los esenios antes de las comidas, cf. p. 732, *infra*.

[79] Cf. Str.-B. I, 695-704; 934-36; II, 13-14, 188; A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* (^{2}1974) 140-41; J. Neusner, *The Idea of Purity*, 61-63; NTSt 22 (1976) 486-95.

Muy característico de esta fuerte tendencia al ritualismo son también los tres símbolos cuya finalidad es recordar a todo judío observante sus deberes para con Dios: la *ṣiṣit*, la *mezuzah* y los *tefillın*. 1) La *ṣiṣit* (*ṣyṣyt*, plural *ṣyṣywt*; κράσπεδα en los LXX y en el Nuevo Testamento, *krwspdyn* en el Targum de Onkelos, τὸ κόκκινον ῥάμμα en Justino Mártir y simplemente *ṣyṣyn* o *ṣyṣyyt*' en los targumes palestinenses)[80] son las orlas o franjas de lana azul o blanca prescritas en Nm 15,37ss y Dt 22,12 para que las lleve todo israelita en los cuatro picos de sus vestidos. Tal como especifica el citado pasaje de Números, la finalidad de estas orlas es que, al verlas, el israelita recuerde todos los mandamientos del Señor y los cumpla[81]. 2) La *mezuzah* (*mzwzh*) es un estuche alargado que se fija a la jamba derecha de las puertas de cada casa y de cada habitación y que contiene un pequeño rollo de pergamino en que están escritas, de acuerdo con Dt 6,9 y 11,20, en veintidós líneas las dos secciones de Dt 6,4-9 y 11,13-21[82]. Su fi-

---

[80] Justino, *Dial. c. Tryph.*, 46-47 (ed. Otto II, 154). Las ediciones dicen τὸ κόκκινον βάμμα (teñir), pero no hace sentido. Sobre la lectura correcta de ῥάμμα (hebras), cf. Hesiquio, *Lexicon* s.v. κράσπεδα τὰ ἐν τῷ ἄκρῳ τοῦ ἱματίου κεκλωσμένα ῥάμματα καὶ τὸ ἄκρον αὐτοῦ.

[81] Cf. *Aristeas* (ed. Wendland, 158); Mt 9,20; 14,36; 23,5; Mc 6,56; Lc 8,44. Cf. también los LXX y targumes de Nm 15,38 y Dt 22,12. M.Q. 3,4; Edu. 4,10; Men. 3,7; 4,1. En cuanto a las normas rabínicas, cf. M. Higger, *Seven Minor Tractates (Ẓiẓith)* (1930) y A. Cohen (ed.), *The Minor Tractates of the Talmud* II (1965) 655-57. Cf. Str.-B. IV/1, 277-92; IDB II, 325-26; TDNT s.v. κράσπεδον; *Enc. Jud.* 16, cols. 1187-88. El color de la *ṣiṣit* es actualmente blanco, pero originalmente era azul jacinto; para más detalles, cf. *Enc. Jud.* 15, cols. 913-14, s.v. *Tekhelet*. Men. 4,1 supone ya que están permitidos los dos colores. Acerca de una disputa entre Moisés y Coré sobre si la *ṣiṣit* ha de ser de color blanco con una hebra azul entretejida o azul del todo, cf. Ps.-Jon. sobre Nm 16,2; cf. G. Vermes, PBJS 172-73. Actualmente no se llevan, como manda el Pentateuco y todavía era costumbre en tiempos de Jesús, sobre la prenda exterior (*ṭlyt*, ἱμάτιον), sino sobre los dos pañolones de lana, uno de los cuales se lleva siempre sobre el cuerpo y el otro sobre la cabeza únicamente durante la plegaria. A estos pañolones se da también el nombre de *tallit;* el que se lleva sobre el cuerpo es la *ṭlyt qṭn* o *'rb' knpwt*, y el otro, la *ṭlyt gdwl*. Cf. JE II, 75-76; *Enc. Jud.* 15, cols. 743-45.

[82] Cf. *Aristeas* (ed. Wendland, 158); Josefo, *Ant.*, IV,8,13 (213);

nalidad es no sólo orientar el pensamiento a dar gracias a Dios, sino que además se cree que impide la entrada a los malos espíritus[83]. 3) Los *tefillin* o vendas para la oración, que todo israelita debe llevar para la plegaria matutina (excepto en sábado o en días festivos). Se conocen en la Biblia como *ṭwṭprt* (brazaletes y cintas para la cabeza), en la literatura rabínica como *tplyn* (de *tplh*, plegaria) y en el Nuevo Testamento como φυλακτήρια (elemento profiláctico, amuleto). Su uso se basa en Ex 13,9.16 y en Dt 6,8; 11,18. Hay dos clases de *tefillin: a*) el *tplh šl yd (tefillah* de mano)[84] o *tplh šl zrwʿ (tefillah* de brazo)[85], un pequeño estuche hueco de forma convexa, hecho de pergamino, que contiene un pequeño rollo, también de pergamino, sobre el que se han escrito los vv. de Ex 13,1-10; 11-16 y Dt 6,4-9; 11,13-21; este estuche se sujeta al antebrazo izquierdo mediante una banda estrecha; *b)* el *tplh šl r'š* (*tefillah* de cabeza), con un estuche semejante, pero que difiere del anterior por llevar cuatro compartimentos que contienen pasajes bíblicos escritos en cuatro rollos de pergamino[86]; se sujeta en medio de la frente, justo debajo del arran-

---

Ber. 3,3; Šab. 8,3; Meg. 1,8; M.Q. 3,4; Git. 4,6; Men. 3,7; Kel. 16,7; 17,6. Sobre las normas rabínicas, cf. Higger, *op. cit.* (en n. 81, *supra*) *Mezuzah* y *Minor Tractates of the Talmud* II, 659-63; *Enc. Jud.* 11, cols. 1474-77. En la cueva 8 de Qumrán fueron halladas 42 líneas fragmentarias de Dt 10,12-11,21, pertenecientes probablemente a una *mezuzah* prerrabínica. Falta el *Šemaʿ*. Cf. M. Baillet, DJD III (1962) 158-61 y lám. XXXIV. Fragmentos de siete *mezuzot* procedentes de la cueva 4 han sido publicados por J. T. Milik en DJD VI (1977) n. 149-55. La mezuzah A (n.° 149) contiene el Decálogo (Ex 20,7-12/ Dt 5, 11-16); la mezuzah B (n.° 150), Dt 6,5-6; 10,14-11,2; la mezuzah C (n.° 151), Dt 5,2-6,9; 10,12-20; la mezuzah D (n.° 152), Dt 6,5-7; la mezuzah E (n.° 153), Dt 11,17-18; la mezuzah F (n.° 154), Ex 13,1-4, y la mezuzah G (n.° 155), Ex 13,11-16.

[83] *Enc. Jud.* 11, col. 1476.

[84] Cf. Men. 4,1.—[85] Cf. Miq. 10,3.

[86] Cf. Barthélemy-J. T. Milik, DJD I (1955) 72-78, lám. XIV; K. G. Kuhn, *Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran* (1957); M. Baillet, DJD III (1962) 149-57; J. T. Milik, *Fragments... d'un phylactère dans la grotte 4 de Qumrân:* RB 73 (1966) 94-106; Y Yadin, *Tefillin from Qumran* (1969); J. T. Milik, DJD VI (1977) n.os 128-48, ha publicado los restos de veintiún *tefillin* procedentes de la cueva 4. En su mayor parte contienen la versión deuteronómica de los diez mandamientos. El contenido máximo de estos documentos de Qumrán es: Ex 12,42-13,16; Dt 5,1-6,9; 10,12-11,21. Hay, sin embargo, cuatro filacterias (C-F, n.os 130-133) que representan la selección de textos de la tradición rabínica. Sobre la exclusión del decálogo en los *tefillin*

que del cabello[87]. El hecho de que los *tefillin* se designen en griego como φυλακτήρια (amuletos) evidencia que se consideraban ante todo como un medio para alejar los malos espíritus durante la oración[88].

De estos tres recordatorios simbólicos, la *ṣiṣit* se basa claramente en el Pentateuco, lo que es probablemente cierto también a propósito de los otros dos. La importancia que se les otorga, sin embargo, así como el cuidado que se pone en todo lo relacionado con ellos, hasta el último detalle (el número de hebras y nudos exigidos en la *ṣiṣit*, el método para escribir los textos para la *mezuzah* y los *tefillin*, etc.) es uno de los rasgos característicos del judaísmo posbíblico. La reverencia que se manifiesta hacia los *tefillin* es casi tanta como la que se presta a la Biblia misma; como en el caso de ésta, han de ser rescatados de un incendio incluso en sábado[89]. De las franjas se llega a decir que manchan las manos[90], mientras que el estuche que contiene los *tefillin* tiene la misma consideración que el que guarda los rollos de la Escritura[91].

De la forma de tratar la Misná la plegaria formal se trasluce la preocupación por lo ritual. No es seguro que en tiempos de Jesús fueran ya sus normas tan estrictas y universalmente vinculantes, pero puede suponerse con seguridad que al menos algunas de ellas estaban ya en vigor antes de que fuera formulado en Yavné el sistema definitivo[92].

---

debido a las controversias con los *minim*, cf. A. M. Habermann, *'l htpylyn bymy qdm:* «Eretz Israel» 3 (1954) 174-77; G. Vermes, *Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea:* VT 9 (1959) 65-72; *The Decalogue and the Minim*, en *In Memoriam Paul Kahle* (1968) 252-40 = PBJS 169-77.

[87] *Aristeas* (ed. Wendland, 159); Mt 23,5; *Ant.*, IV,8,13 (213); Justino, *Dial. c. Tryph.*, cap. 46s (ed. Otto, II, 154). Orígenes sobre Mt 23,5 (ed. Lommatzsch IV, 201); Ber. 3,1.3; Šab. 6,2; 8,3; 16,1; Erub. 10-1-2; Šeq. 3,2; Meg. 1,8; M.Q. 3,4; Ned. 2,2; Git. 4,6; San. 11,3; Šeb. 3,8.11; Men. 3,7; 4,1; Arak. 6,3-4; Kel. 16,7; 18,8; 23,1; Miq. 10,2-4; Yad. 3,3. Cf. M. Higger, *op. cit.* (n. 81, *supra, Tefillin) y Minor Tractates of the Talmud* II, 647-54; Str./B. IV/1, 250-76. Cf. L. Blau, JE X, 21-28; IDB III, 808-9; *Enc. Jud.* 15, cols. 898-904.

[88] Cf. M. L. Rodkinson, *History of Amulets, Charms and Talismans* (1893); L. Blau, *Altjüdisches Zauberwesen* (1898) 152; JE X, 27; T. Reik, *Pagan Rites in Judaism* (1964) 103-52; E. E. Urbach, *The Sages*, 126-29.

[89] Šab. 16,1.—[90] Yad. 3,3.—[91] Šab. 16,1.

[92] El origen de la legislación rabínica sistemática en Yavné es defendido detalladamente por J. Neusner, *Pharisees* I-III. Por lo que

El *Šema'*, que no es tanto una plegaria como una confesión de fe en Dios, y las *Šemoneh 'Esreh*, la plegaria por excelencia, que se recitaban por la mañana y por la tarde (cf. § 27, Apéndice, para otras particularidades) están regulados hasta los detalles ínfimos en las fuentes rabínicas. En cuanto a su aplicación a la época de Jesús, las presentes observaciones se refieren tan sólo al *Šema'*, ya que las diez y ocho bendiciones quizá no alcanzaron su forma definitiva hasta finales del siglo I[93]. En primer lugar se fijan los límites de tiempo dentro de los que se ha de recitar por la mañana y por la tarde el *Šema'*. Según la Misná, el momento de comenzar el *Šema'* de la tarde es «cuando los sacerdotes entran de nuevo para compartir su ofrenda *(terumah)*»; el momento de finalizarlo es, según R. Eliezer b. Hircanos, al final de la primera vela de la noche, media noche según la opinión común, o las primeras luces de la aurora según Rabbán Gamaliel[94]. El *Šema'* matutino puede recitarse «tan pronto como puede distinguirse lo azul de lo blanco. R. Eliezer dice: Lo azul de lo gris». Ha de terminarse cuando «el sol brilla», dice R Yošúa, a la hora tercia (las 9 de la mañana), pues tal es la costumbre de los hijos de los príncipes, levantarse sólo a la hora tercia»[95]. Como la mayor parte del *Šema'* consta de textos bíblicos, se planteaba la cuestión de si cumplía con el deber de su recitación la persona que había estado leyendo los pasajes importantes durante el tiempo en que ha de recitarse esta plegaria. La respuesta es: Si lo hizo con tal intención *('m kwn lbw)*, cumplió con su deber; de otro modo, no[96].

También tiene en cuenta la Misná las circunstancias en que una persona que recita el *Šema'* en la calle podrá saludar o devolver el saludo a los que pasan a su lado. Tres casos se toman en consideración: 1) saludo inspirado por el temor; 2) saludo inspirado por el respeto; 3) saludos a cualquiera sin distinción. R. Meír permitía el saludo por respeto *(mpny hkbwd)* así como contestar al saludo de los demás, lo que se hará en las pausas naturales del *Šema'*, pero en la mitad de una recitación, sólo se permiten los saludos y respuestas a saludos de otros por temor *(mpny*

respecta a las plegarias, es especialmente importante recordar que al cesar el culto del templo, la oración sinagogal y privada adquirió una gran importancia ritual. Sobre la recitación cultual del *Šema'* en el templo, cf. Tam. 5,1.

93 Cf. Str.-B. IV/1, 189-207; *Enc. Jud.* 14, cols. 1370-74.

94 Ber. 1,1. Cf. J. Neusner, *Eliezer ben Hyrcanus* I (1973) 18-22.

95 Ber. 1,2; Cf. Neusner, *ibid.*

96 Ber. 2,1.

yr'h). R. Yehudá b. Elay dio un paso más y permitió contestar a un saludo respetuoso en medio del *Šemaʿ* y, en sus pausas naturales, contestar al saludo de todos sin distinción[97]. En contraste, se puntualizó, en relación con las diez y ocho bendiciones, que los antiguos *ḥasidim* se negaban a interrumpir sus plegarias aun para contestar al saludo del rey (o incluso en el caso de que advirtieran que tenían una serpiente enrollada en torno a una pierna)[98].

Una bella costumbre era la de no comer y beber nunca sin antes dar gracias a Dios (conforme el precepto de Dt 8,10). Todos, incluso mujeres, niños y esclavos, recitaban *berakot* antes y después de las comidas[99]. También en este caso se preocuparon los sabios de que se pronunciara la plegaria correcta en el tiempo debido y de la forma adecuada[100].

«Si la bendición ha sido pronunciada sobre el vino antes de la comida, el vino después de la comida queda exento. Si la bendición ha sido pronunciada sobre los platos menores antes de la comida, los platos menores después de la comida están exentos. Si la bendición ha sido pronunciada sobre el pan, los platos menores están exentos»[101].

«Si se saca primero un plato salado y luego el pan, se dice la bendición sobre el plato salado y el pan está exento»[102].

«Si un hombre ha comido uvas, higos y granadas, pronuncia luego tres bendiciones. Tal es la opinión de Rabbán Gamaliel, Los sabios dicen: Una bendición, triple en contenido»[103].

---

[97] Ber. 2,1-2.

[98] Ber. 5,1. Cf. G. Vermes, *Hanina ben Dosa:* JJS 23 (1972) 34-36 = = PBJS 183-86.

[99] Ber. 3,3-4. Sobre la bendición del pan y del vino nuevo en Qumrán, cf. 1QS 6,4-5; 1QSa 2,17-21. En el primer caso, la acción de gracias es recitada por el sacerdote que preside; en el segundo, por el Sacerdote-Mesías seguido por toda la congregación. Cf. también OrSib. 4,25-26. También Jesús pronunciaba siempre la acción de gracias (Mt 14,19; 15,36; 26,26 y par.) y lo mismo hicieron los cristianos desde el principio (Rom 14,6; 1 Cor 10,30; 1 Tim 4,4). Cf. Str.-B. IV/2, 627-36; J. Heinemann, *Birkhath ha-Zimmun and Havurah-Meals:* JJS 13 (1962) 23-29; L. Finkelstein, *Pharisaism in the Making* (1972) 333-84 = *The Birkat ha-Mazon;* JQR 19 (1929) 211-62; *Enc. Jud. 7*, cols. 838-41; J. Heinemann, *Prayer in the Talmud* (1977) 115-22.

[100] Ber. 6,1-3.—[101] Ber. 6,5.—[102] Ber. 6,7.

[103] Ber. 6,8.

«¿Qué cantidad de alimento requiere que un hombre recite la acción de gracias común? (Alimento del) tamaño de una aceituna. R. Yehudá dice: De un huevo»[104].

«Si un hombre ha comido y se ha olvidado de dar gracias, debe, según la escuela de Šammay, volver a su lugar y recitar la bendición. La escuela de Hillel le permite pronunciar la bendición donde se acuerde de ello. ¿Hasta cuándo está un hombre obligado a pronunciar la bendición? Hasta que el alimento esté digerido en el estómago»[105].

«No se puede negar que, según todos los indicios, se cargaba el acento en la observancia externa de la plegaria, como en todos los demás ámbitos. Pero no fue Jesús el único en criticar los abusos a que podía conducir esta actitud[106]. En efecto, se cuenta que R. Eliezer b. Hircanos, que hizo una importante contribución a la formulación de los ritos y del ritual, declaró también:

«Todo el que hace de su oración una norma fija, su oración ya no es una súplica»[107].

Aún hemos de considerar otro aspecto de la religiosidad posbíblica, concretamente el del ayuno[108]. Ya en el Nuevo Testamento se dice que los fariseos ayunaban frecuentemente y que valoraban esta práctica religiosa (cf. Mt 9,14; Mc 2,18; Lc 5,33). De hecho, eran pocos los ayunos públicos establecidos en el calendario. Pero de tiempo en tiempo se añadían días de ayuno extraordinarios en virtud de alguna calamidad general, tal como la falta de lluvias en el otoño. Los ayunos se fijaban siempre en los días segundo y quinto de la semana (lunes y jueves), y de forma tal que empezaran el segundo día; de este modo, un ayuno de tres días caería en lunes, jueves y el lunes siguiente[109]. Aparte, sin

---

[104] Ber. 7,2.—[105] Ber. 8,7.

[106] Cf. Mt 6,5; 15,7-8; Mc 7,6; 12,40; Lc 20,47.

[107] Ber. 4,4; Cf. Abot 2,13. Cf. J. Neusner, *Eliezer ben Hyrcanus* I (1973) 23, 26; II, 352, 356.

[108] Cf. JE V, 247-49; *Enc. Jud.* 6, cols. 1189-96. Cf. también Str.-B. IV, 77-114; S. Lowy, *The Motivation of Fasting in Talmudic Literature*, JJS 9 (1958) 19-38; E. E. Urbach, *Sefer Yovel Y. Baer* (1960) 148-68; S. Safrai, JPFC II, 814-16; H. A. Brongers, «Oudtest. Stud.» 20 (1977) 1-21.

[109] Taa. 2,9. Cf. *Didaché*, 8,1: Aἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν. Cf. *Const. apost.*, VII, 23; Epifanio, *Pan.* 16,1: ἐνήστευον δὶς τοῦ σαββάτου,

embargo, de estos ayunos generales, era muy frecuente la práctica del ayuno individual voluntario; algunos ascetas estrictos, por ejemplo, ayunaban todos los lunes y jueves del año[110].

El ayuno variaba en cuanto a su rigor. En ocasiones menos importantes, las personas seguían lavándose y ungiéndose. En los ayunos más estrictos no hacían ninguna de las dos cosas. Cuando se pretendía que un ayuno resultara especialmente riguroso, se suprimían todas las actividades placenteras, hasta el intercambio de saludos. Cuanto más se retrasaban las lluvias de otoño, más duro se hacía el ayuno. Si llegaba el 17 de Marḥešván sin que hubiera llovido, algunos iniciaban un ayuno de tres días. Si llegaba la luna nueva de Kislev sin haber llovido, se declaraba un ayuno general de tres días. Todavía estaba permitido tomar algún alimento y bebida después de la caída de la noche; las personas podían levantarse y ungirse, llevar sandalias y tener relaciones sexuales. Si después de todo no llovía, se decretaban otros tres días de ayuno que llevaba consigo la abstinencia de alimentos después de la caída de la noche y tampoco se permitía lavarse o ungirse, trabajar o tener relaciones sexuales. Si aún se retrasaban las lluvias, se establecían siete días de ayuno; se tocaba el *šofar* y se cerraban las tiendas durante parte del día. Si continuaba la sequía, estaba establecido que «se dedicarán lo menos posible a los negocios, a construir o a plantar, a cortejarse, al matrimonio o a los saludos mutuos, como corresponde a hombres que sufren el desagrado de Dios»[111].

δευτέραν καὶ πέμπτην. El ayuno estaba prohibido no sólo en sábado, sino también en el día precedente (Jdt 8,6). Sobre el deber de comer bien en sábado, cf. p. 608s, n. 30, *supra*. Sobre plegarias para los días de ayuno, cf. I. Lévi, REJ 47 (1903) 161-67; I. Elbogen, *Gottesdienst*, 235-39.

[110] Lc 18,12; cf. bTaa. 12a: «El que se propone ayunar en el segundo, el quinto y el segundo día a lo largo de todo el año»: *yḥyd šqybl ʿlyw šny wḥmyšy wšny šl kl šnh*. No hay referencias a un ayuno especial en los textos de Qumrán. Sobre las costumbres ascéticas de los terapeutas, cf. p. 761, *infra*.

[111] Taa. 1,4-7; cf. Mt 6,16-18. Cf. también Dn 10,3; Yom. 8,1. Cf. Str.-B, IV/1, 77-114. Sobre las ideas judías acerca del valor del ayuno, cf. L. Löw, *Gesammelte Schriften* I (1889) 107ss; cf. también Lowy, *art. cit.* (n. 108, *supra*).

Debido a los cambios habidos en las circunstancias sociales, políticas, económicas y religiosas, una religiosidad como la del judaísmo posbíblico, basada en un corpus canónico de libros sagrados cuya intención era proponer una orientación en todos los aspectos de la vida, estaba abocada a tropezar más pronto o más tarde con problemas que no habían sido previstos en la legislación bíblica o a encontrarse con que ciertas normas estaban ya anticuadas. Mientras permaneció abierto el canon de la Escritura, los dilemas de este tipo pudieron ser resueltos mediante nuevas disposiciones. pero una vez que quedó cerrado, la legislación hubo de ser sustituida por la interpretación. La adaptación necesaria resultaba muchas veces obvia, pero una y otra vez se vieron obligados los comentaristas a apartarse en algunos aspectos secundarios de la intención original de algunos mandamientos, de forma que sus contemporáneos pudieran mantenerse fieles a la esencia de la Ley sin encontrar dificultades para el desarrollo de su vivir cotidiano. Excelente ilustración al respecto es la ficción legal conocida por *ʿerub*.

Estaba prohibido, como antes se vio, llevar cosas de un ámbito *(ršwt)* a otro en sábado. Ello tenía el inconveniente práctico de impedir casi del todo la libertad de movimientos en sábado, ya que el término *ršwt* (o más exactamente *ršwt hyḥyd*, el dominio privado) tiene un significado estricto. En consecuencia, se amplió el concepto de «ámbito». La primera medida adoptada a tal fin fue la llamada mezcla de los patios (*ʿrwb ḥṣrwt),* es decir, la combinación de varias casas que daban a un mismo patio (cada una de las cuales formaba un *ršwt hyḥyd*) en un solo *ršwt hyḥyd.* Esta combinación se llevaba a cabo mediante el recurso de que cada uno de los vecinos depositara algún alimento en un lugar determinado antes del sábado o día festivo, para demostrar que consideraban todo el patio con todas sus casas como un ámbito unitario. De este modo quedaban autorizados a llevar objetos dentro y fuera de este ámbito en un día santo[112]. La naturaleza y la cantidad de alimento que constituía el *ʿerub* se describen muy extensamente en la Misná[113].

Sin embargo, no era mucho lo conseguido con este recurso de mezclar los patios. Se buscó en consecuencia otro medio para

[112] Cf. JE V, 203-4; Moore, *Judaism* II, 31-33; *Enc. Jud.* 6, cols. 849-50.

[113] Erub. 6-7.

completarlo, concretamente la «mezcla de los accesos» (*ʿrwb mbwy*), consistente en cerrar un callejón estrecho o un espacio cerrado por los otros tres lados por medio de una viga, un alambre o una cuerda, de manera que se formara un *ršwt hyḥyd*[114].

Téngase en cuenta además que estaba prohibido caminar más de dos mil codos en sábado. También se aligeró esta prohibición mediante la «mezcla de los límites» (*ʿrwb tḥwmyn*). Esto quiere decir que quien quisiera recorrer una distancia superior a los dos mil codos, depositaba alimentos suficientes para dos comidas en algún punto situado cerca del límite de la distancia permitida. De este modo declaraba que hasta allí llegaba su lugar de residencia y que a partir de allí le estaba permitido caminar otros dos mil codos[115].

En la cuestión, más seria, del divorcio, la ley promulgada en Dt 24,1-4, según la cual podía un hombre repudiar a su esposa si hallaba en ella alguna cosa vergonzosa (*ʿrwt dbr*), también fue interpretada de manera más condescendiente por algunos rabinos. La casa de Šammay, más rigurosa, interpretó la expresión vaga *ʿrwt dbr* como *dbr ʿrwh* (literalmente una «cosa de desnudez»), es decir, una forma cualquiera de inmoralidad[116]. Pero la interpretación general era que cualquier forma de quiebra matrimonial daba derecho al marido para divorciarse de su mujer[117]. (En el derecho judío no estaba ni está actualmente previsto el caso de que sea la mujer la que se divorcie de su marido). La escuela de Hillel llegó incluso hasta el extremo de definir una comida estropeada como *ʿrwt dbr* (es decir, impropia). También R. Aqiba enseñaba que un hombre estaba autorizado a despedir a su mujer si encontraba otra más bella[118]. De hecho, el divorcio era relativamente fácil en aquellos tiempos y los fariseos y rabinos procuraban que siguiera así[119].

En cuanto a las obligaciones filiales, el Nuevo Testamento (Mc 7,11-12; Mt 15,5)[120] acusa a los fariseos de dar prioridad sobre el mandamiento: «Honra a tu padre y a tu madre», a la obligación religiosa de consagrar ciertas cosas a Dios como *qorban*

[114] Erub. 1,1-10; 7,6-11.
[115] Erub. 3-4; 8.
[116] Git. 9,10; cf. Mt 19,3.
[117] Cf. Josefo, *Ant.*, IV,8,23 (253); *Vita*, 76 (426) sobre su propio divorcio.
[118] Git 9,10.
[119] Cf. Vermes, PBJS 65-67; J. A. Fitzmyer, «Theol. Studies» 37 (1976) 197-226; «Eretz-Israel» 14 (1978) 103*-10*.
[120] Sobre paralelos misnaicos, cf. Str.-B. I, 711-17.

(ofrenda). El conflicto entre los deberes para con la religión y para con los padres puso sin duda a prueba las mentes de los rabinos y los llevó a veces a otorgar preferencia a los primeros con respecto a los segundos. No carece de interés el hecho de que, en el contexto específico de los votos sagrados, la norma estricta de Qumrán: «Y ningún hombre consagrará el alimento de su casa[121] a Dios»[122], venga a ser un eco de la doctrina del Nuevo Testamento. Por otra parte, este mismo punto de vista, atribuido a R. Eliezer b. Hircanos, es propuesto por la Misná como opinión común, concretamente que «puede anularse un voto teniendo en cuenta el honor debido al padre y a la madre»[123].

La vida religiosa del judaísmo palestinense que hemos esbozado en estas páginas tenía por finalidad la santificación del individuo y de la nación. En la práctica, sin embargo, la gran acumulación de mandamientos y obligaciones podía desembocar también en mezquindades, formalismo y en una preferencia por la observancia externa con detrimento de una auténtica integridad. A pesar de que hayan sido retóricamente exageradas y de representar el punto de vista de un carismático de Galilea[124], algunas sentencias atribuidas a Jesús por Mateo y Lucas presentan, sin duda, los excesos y abusos a que tendía una religiosidad de motivación legalista: colar el mosquito y tragarse el camello (Mt 23,24); limpiar por fuera la copa y dejarla sucia por dentro (Mt 23,25; Lc 11,19); pintar de blanco el sepulcro (Mt 23,27-28; Lc 11,11). Un punto de vista semejante, pero esta vez desde el ángulo peculiar de un judío helenístico, llevó a Pablo a formular esta crítica: «Tienen celo por las cosas de Dios, pero mal entendido» (Rom 10,2).

Pero tampoco se ha de olvidar que la vida religiosa judía en tiempos de Jesús, al igual que toda otra religión organizada a lo largo de los siglos, estaba compuesta de luces y sombras, y que si sus ritos y observancias se situaban muchas veces en el plano del

---

[121] Lectura *b[ytw]*.

[122] CD 16,14-15.

[123] Ned. 9,1. Sobre una inscripción aramea de *ḳorban*, cf. J. T. Milik, SBFLA (1956-57) 232-39. J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Qorbān Inscription from Jebel Hallet eṭ-Ṭûri and Mk 7:11/Mt 15:5:* JBL 78 (1959) 60-65 = *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (1971) 93-100. Para bibliografía más amplia, cf. *ibid.*, 100, n. 15.

[124] Sobre la teoría de una ruptura entre las posturas religiosas de Judea y Galilea, así como entre el judaísmo carismático y los fariseos, cf. G. Vermes, *Jesus the Jew*, 54-57, 80-82; cf. también D. Flusser, *Jesus* (1969) 56.

conformismo social, estaban a la vez animados, en distintos grados, por una espiritualidad interior. Ciertamente, uno de los fenómenos notables de aquella época es que muchos sabios que, como expertos en temas jurídicos, formulaban juicios de una sutileza extrema y sobre temas que a un observador ajeno de nuestros días quizá parezcan triviales, eran a la vez capaces de dar profundos consejos espirituales. «No juzgues a tu prójimo hasta ponerte en su lugar», dijo Hillel[125]. R. Yosé el Sacerdote dijo también: «Que la propiedad de tu prójimo te sea tan querida como la tuya... y que tus obras todas sean hechas por amor al cielo»[126]. R. Eliezer ben Hircanos enseñaba: «Que el honor de tu prójimo te sea tan querido como el tuyo»[127]. «Y cuando ores, sabe ante quién estás, pues de este modo ganarás la vida del mundo futuro»[128]. También mandó: «El que tiene hoy algo que comer y dice: ¿Qué comeré mañana? Ciertamente, ése es hombre de poca fe, como está escrito: Cada día la porción de un día (Ex 16,4). El que creó el día también creó su sustento»[129]. Y R. Yehudá b. Temá dijo: «Sé fuerte como un leopardo, rápido como una gacela, bravo como un león para hacer la voluntad de tu Padre del cielo»[130].

---

[125] Abot 2,4.—[126] Abot 2,12.—[127] Abot 2,10.—[128] bBer. 28b.

[129] Mek. de-R. Simeón sobre Ex 16,4 (ed. Epstein-Melamed, 106).

[130] Abot 5,20. Str.-B. ofrece una notable cantidad de paralelos rabínicos a las sentencias de Jesús, pero han de tratarse como materia prima necesitada de una evaluación histórico-crítica antes de que puedan utilizarse con fines comparativos.

§ 29. *MESIANISMO*

Bibliografía

J. Drummond, *The Jewish Messiah* (1877).

F. Weber, *System der altsynagogalen palastinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt* (1880, 1897).

A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (^{2}1884).

E. Hühn, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-judischen Volkes bis zu den Targumim* I (1899).

B. Baldensperger, *Die messianischen-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums* (^{3}1903).

A. Marmorstein, *Les signes du Messie:* REJ 51 (1906) 176-86.

J. H. Greenstone, *The Messianic Idea in Jewish History* (1906).

M. Rabinsohn, *Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim* (1907).

W. O. E. Oesterley, *The Evolution of the Messianic Idea* (1908).

M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* (1909).

P. Humbert, *Le Messie dans le Targum des Prophètes* (1911).

I. Elbogen, *Die messianische Idee in den altjudischen Gebeten*, en *H. Cohen Festschrift* (1912) 669-79.

N. Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch* (1922).

E. König, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments* (1923).

L. Durr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-judischen Heilandserwartung* (1925).

J Carlebach, *Pessimismus und Messiashoffnung:* «Jeschurun» 14 (1927) 105-23.

G. F. Moore, *Judaism* II (1927) 323-76.

S. J. Case, *The Rise of Christian Messianism*, en *Studies in Early Christianity* (1928) 313-32.

Str.-B. IV (1928): 29. *Exkursus: Diese Welt, die Tage des Messias und die zukunftige Welt*, 799-1015.

L. Dennefeld, *Le Messianisme* (1929).

H. Gressmann, *Der Messias* (1929).

A Godard, *Le Messianisme* (1929).

E. Stauffer, *Die Messiasfrage im Judentum und Christentum:* ZThK 12 (1931) 165-91.

A. Jeremias, *Die biblische Erlosererwartung* (1931).

A. Marmorstein, *La época de R. Yoḥanán y los signos del Mesías:* «Tarbiz» 3 (1931-32) 161-80; en hebreo.

A. Guillaume, *The Messiah in Judaism and Christianity:* ET 43 (1931-32) 406-11.

J. Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Mediaeval Jewish Literature* (1932).

G. Kroening, *The Messiah in the Old Testament* (1932).

D. L. Cooper, *The Messiah. His Nature and Person* (1933).
J. B. Frey, *Le conflit entre le messianisme de Jésus et le messianisme des juifs de son temps:* «Biblica» 14 (1933) 133-49, 269-93.
P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (^{2}1934).
J. Brierre-Narbonne, *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament* (1933).
Exégèse talmudique des prophéties messianiques (1934).
Exégèse targumique des prophéties messianiques (1935).
Exégèse midrašique des prophéties messianiques (1935).
Exégèse apocryphe des prophéties messianiques (1936).
Exégèse zoharique des prophéties messianiques (1938).
Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique (1940).
M. Buber, *Königtum Gottes* (^{2}1936, ^{3}1967). Versión inglesa: *Kingship of God* (1967).
M. Zobel, *Gottesgesalbter. Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch* (1938).
H. L. Jansen, *Die Henochgestalt: Eine vergleichende religionsgeschichtliche Untersuchung* (1939).
W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments. Teil 2, Die Propheten.* 1.ª parte: *Die Frühen Propheten* (1942).
E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (1946).
J. Y. Campbell, *The Origin and Meaning of the Term Son of Man:* JThSt 48 (1947) 147ss.
R. Wischnitzer, *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue* (1948).
A. Bentzen, *King and Messiah* (1954).
E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (1955).
C. Roth, *Messianic Symbols in Palestinian Archaeology:* PEQ 87 (1955) 151-64.
J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1956).
H. Ringgren, *The Messiah in the Old Testament* (Studies on Biblical Theology, 18; 1956).
S. Mowinckel, *He that Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism* (1956; trad. española: *El que ha de venir* [Madrid 1975]).
G. Fohrer (ed.), *Messiasfrage und Bibelverständnis* (1957).
H. M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet* (JBL, monografía 10; 1957).
M. A. Chevallier, *L'esprit du Messie dans le bas-judaïsme et le Nouveau Testament* (1958).
S. Hurwitz, *Die Gestalt des sterbenden Messias* (1958).
M. Hengel, *Die Zeloten* (1961, ^{2}1976).
A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (1962).
E. Massaux, *La venue du Messie: Messianisme et eschatologie* («Recherches Bibliques» VI; 1962).
J. Carmignac, *Christ and the Teacher of Righteousness* (1962).
O. Michel, O. Betz, *Von Gott bezeugt, en Judentum-Urchristentum-Kirche, Festschrift J. Jeremias* (1964) 3-23.

P Grelot, *Le Messie dans les apocryphes de l'Ancien Testament,* en E. Massaux y otros (eds.), *La venue du Messie* (Recherches Bibliques VI; 1962).
M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (1962) 145-63.
E. Lohse, *Der Konig aus Davidsgeschlecht: Bemerkungen zur messianischen Erwartung der Synagoge,* en *Abraham unser Vater: Festschrift Otto Michel* (1963) 337-45.
J. Coppens, *L'espérance messianique. Ses origines et son développement.* RSR 37 (1963) 113-49.
G Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (1963).
K. Hruby, *Die rabbinische Exegese messianischer Schriftstellen.* «Judaica» 21 (1965) 100-22.
K. Hruby, *Die Messiaserwartung in der talmudischen Zeit:* «Judaica» 20 (1964) 6-22.
K Hruby, *Anzeichen fur das Kommen der messianischen Zeit·* «Judaica» 20 (1964) 73-90.
H. E. Todt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (1965).
W Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (^{4}1966) 222-68.
W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966).
K. Hruby, *Messianisme et eschatologie dans la tradition rabbinique:* «Lex orandi» 40 (1967) 43-63.
F. H. Borsch, *The Sons of Man in Myth and History* (1967).
A. J. B. Higgins, *Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's «Dialogue with Tryphon»:* NT 9 (1967) 298-305.
R. J. Z. Werblowsky, *Messianism in Jewish History:* «Cahiers d'Histoire Mondiale» 11,1-2 (1968) 30-45 = H. H. Ben Sasson y S. Ettinger (eds.) *Jewish Society through the Ages* (1971).
J Coppens, *Le messianisme Royal* (1968).
J Liver, *mšyḥ:* «Enṣ. Mikra'it» 5 (1968) 507-26.
P Grelot, *Mesias, expectación mesianica,* en *Sacramentum Mundi* 4 (1973) 563-567.
M Rehm, *Der konigliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (1968).
G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism, and other Essays on Jewish Spirituality* (1971).
J A. Fitzmyer, *Essays in the Semitic Background of the New Testament* (1971) 128-60.
J. Maier, *Geschichte der judischen Religion* (1972) 178-82.
G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973) 129-59, 250-56.
S H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation-The Messianic Exegesis of the Targum* (1974).
J. Coppens, *Le messianisme et sa relève prophétique* (1974).
Ephraim E. Urbach, *The Sages: their Concepts and Beliefs* (1975) 649-92, 990-1009.
G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (^{2}1975) 47-51.
G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective* (1977) 184-86, 194-96.

Cf. también los siguientes diccionarios y enciclopedias:

A. Gelin, *Messianisme,* en DB *Supp.* V (1955) cols. 1165-212.
L. Dennefeld, *Messianisme,* en DThC X,2 (1929) cols. 1511-26.
H. L. Ginsberg, D. Flusser y otros, *Messiah,* en *Enc. Jud.* 11, cols. 1407-27.
W. Grundmann, F. Hesse, M. de Jonge, A. S. van der Woude, χρίω, χριστός, etcétera, en TDNT 9 (1974) 493-580.
E. Rivkin, *Messiah, Jewish,* en IDBS (1976) 588-91.

Sobre publicaciones periódicas a partir de los descubrimientos de Qumrán, cf. bibliografías en RQ y «Biblica». Cf. también B. Jongeling, *A Classified Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1958-69* (1971), y J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls, Major Publications and Tools for Study* (1975) 114-18.

Los artículos más importantes se incluyen en la siguiente enumeración:

M. Burrows, *The Messiahs of Aaron and Israel:* «Angl. ThR» 34 (1952) 204.
J. F. Priest, *The Messiah and the Meal in 1QSa:* JBL 82 (1953) 95-100.
K. G. Kuhn, *Die beiden Messias Aarons und Israel:* NRSt 1 (1954-55) 168-79. Versión inglesa revisada: *The Two Messiahs of Aaron and Israel,* en K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament* (1957) 54-64.
R. E. Brown, *The Messianism of Qumran:* CBQ 19 (1959) 53-82.
E. L. Ehrlich, *Ein Beitrag zur Messiaslehre der Qumransekte:* ZAW 68 (1956) 234-43.
K. Schubert, *Die Mesiaslehre in den Texten von Khirbet-Qumran:* BZ 1 (1957) 177-97.
H. W. Kuhn, *Die beiden Messias in den Qumrantexten und die Messiasvorstellung in der rabbinischen Literatur:* ZAW 70 (1958) 200-8.
J. Liver, *The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth:* HThR 52 (1959) 149-85.
A. S. van der Woude, *Le Maître de justice et les deux Messies de la communauté de Qumrân,* en *La Secte de Qumrân et les origines du christianisme* (1959) 121-34.
J. Gnilka, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament:* RQ 2 (1959-60) 395-426.
P. Prigent, *Quelques testimonia messianiques. Leur histoire littéraire de Qumrân aux pères de l'église:* ThZ 15 (1959) 419-30.
G. Hinson, *Hodayoth 3:6-18: In What Sense Messianic:* RQ 2 (1959-60) 183-203.
Jean Héring, *Analecta Qumraniana, Section 2: Encore le messianisme dans les écrits de Qumrân:* RHPhR 41 (1961) 160-62.
G. Weiss, *Messianismus in Qumran und im Neuen Testament,* en *Qumran-Probleme: Vorträge des Leipziger Symposiums über Qumran-Probleme* (1961) 353-68.
W. S. Lasor, *The Messianic Idea in Qumran,* en *Studies and Essays in Honour of A. Neuman* (1962) 343-64.
J. F. Priest, *Mebaqqer Paqidh and the Messiah:* JBL 81 (1962) 51-61.

C. T. Fritsch, *The so-called priestly Mesiah of the Essenes:* «Ex Oriente Lux» 17 (1963) 242-48.

H. W. Huppenbauer, *Zur Eschatologie der Damaskusschrift:* RQ 4 (1963) 567-73.

L. Stefaniak, *Messianische oder eschatologische Erwartungen in der Qumransekte?*, en *Neutestamentliche Aufsatze* (Hom. J. Schmid, 1963) 294-302.

J. Starcky, *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân:* RB 70 (1963) 481-505.

R. B. Laurin, *The Problem of the Two Messiahs in the Qumran Scrolls:* RQ 4 (1963) 39-52.

J. Starcky, *Un texte messianique araméen de la grotte IV de Qumrân*, en *Mémorial du Cinquantenaire de l'École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris, 1914-1964* (1964) 51-66.

A. S. van der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlosergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midrashim aus Qumran Hohle 11·* «Oudtestamentliche Studien» 14 (1965) 354-75.

A. J. B. Higgins, *The Priestly Messiah:* NTS 12 (1965-66) 211-39.

R. E. Brown, *J. Starcky's Theory of Qumran Messianic Development:* CBQ 28 (1966) 51-57.

A. Caquot, *Ben Sira et le messianisme:* «Semitica» 16 (1966) 43-68.

R. Deichgräber, *Zur Messiaserwartung der Damaskusschrift:* ZAW 78 (1966) 133-43.

M. de Jonge, *The Use of the Word «Anointed» in the Time of Jesus:* NT 8 (1966) 132-48.

R. E. Browne, *The Teacher of Righteousness and the Messiah(s),* en M. Black (ed.), *The Scrolls and Christianity* (1969) 37-44.

M. de Jonge, *The Role of Intermediaries in God's Final Intervention in the Future according to the Qumran Scrolls,* en O. Michel y otros (eds.), *Studies on the Jewish Background of the New Testament* (1969) 44-63.

J. R. Villalón, *Sources vetéro-testamentaires de la doctrine qumrânienne des deux Messies.* RQ 8 (1972) 53-63.

J T. Milik, *Milkî-ṣedeq et Milkî-resha dans les anciens écrits juifs et chretiens:* JJS 23 (1972) 95-144.

M. de Jonge, *Jewish Expectations about the «Messiah» according to the Fourth Gospel:* NTSt 19 (1972-73) 248-70.

Dos grandes grupos se han de distinguir en la esfera de las ideas religiosas del pueblo judío durante el período que estudiamos: unas ideas religiosas de carácter general acerca de las relaciones entre el hombre y el mundo de lo divino, y unas ideas específicas acerca de la relación entre el pueblo judío y el Dios de Israel. Son las segundas las que predominan y forman el núcleo en torno al cual se agrupan las otras y con el que se conectan. Pero en una época posterior, estas ideas específicamente israelitas adquirieron su matización característica en virtud del concepto legal de la relación entre Dios e Israel. A la creencia de que Dios eligió a esta

nación para que fuera peculiarmente suya y de que, consiguientemente, le otorgó en exclusiva sus beneficios, se añadiría luego la idea de que le dio además una Ley y que por ello mismo se comprometió a concederle sus bendiciones a condición de que fuera obedecida aquella Ley. Había que observar la Torá por sí misma (*lšmh*), de forma que el cumplimiento de sus mandatos llevaba emparejado su propio premio (en unos actos de obediencia y de amor), pero al mismo tiempo se esperaba que la fidelidad de Israel sería adecuadamente premiada en la vida tanto de la nación como de cada individuo[1].

Era, sin embargo, evidente que en la realidad no recibieron ese premio en la proporción esperada ni la nación ni el individuo. En consecuencia, cuanto más profundamente penetró aquella conciencia en el espíritu de la nación y de los individuos, tanto más se vieron forzados a volver sus ojos hacia el futuro; cuanto peor era el estado presente, tanto más viva se volvía la esperanza. Puede decirse, en consecuencia, que en épocas posteriores, la conciencia religiosa se centró en la esperanza del futuro. Todas las ideas religiosas fueron teológicamente referidas a una edad perfecta que habría de llegar. Todo el comportamiento de los israelitas se convirtió esencialmente en una observancia de la Torá y toda su fe se centró en la espera del reinado de Dios. En torno a estos dos polos, como ya se indicó (cf. p. 603, *supra*), giraba la vida religiosa de los judíos por esta época. Los judíos se mostraban celosos de la Torá para obtener en su día una parte en el «mundo futuro».

[1] Makk. 3,16; cf. § 28, p. 601-605, *supra*.

I. RELACION CON LA ANTIGUA ESPERANZA MESIANICA

La esperanza de un futuro mejor era ya uno de los elementos básicos de la conciencia religiosa de los profetas del Antiguo Testamento. Nunca perdió del todo el pueblo esa misma esperanza, si bien a veces no se manifestó tan vigorosa como después del levantamiento de los Macabeos. Al correr del tiempo, sin embargo, esa esperanza experimentó muchos cambios. Lo cierto es que había mayor libertad de movimientos en la esfera de las creencias que en la del comportamiento. Mientras que los preceptos legales eran vinculantes en sus menores detalles y se pensaba que era preciso transmitirlos sin cambio alguno de una a otra generación, con respecto al pensamiento religioso se permitía una cierta amplitud de miras; con tal de que se acataran ciertos principios fundamentales, se dejaba un amplio margen de juego a las exigencias del individuo (cf. *Halaká y haggadá*, pp. 446-466, *supra*). En consecuencia, las esperanzas para el futuro se desarrollaron también en distintas direcciones. Sin embargo, hay que señalar ciertos puntos básicos comunes que, en conjunto, vienen a diferenciar las esperanzas mesiánicas tardías de las antiguas. La antigua esperanza mesiánica se movía dentro del escenario de este mundo y se orientaba simplemente hacia un mejor futuro para la nación. La esperanza de los profetas preexílicos se centraba en que la comunidad se purificaría moralmente y se limpiaría de todos sus elementos malos; en que florecería respetada y sin ser molestada en medio del mundo pagano, pues sus enemigos serían destruidos o forzados a reconocer a Israel y a su Dios; en que el pueblo sería gobernado por un rey poderoso, sabio y justo de la casa de David, de forma que se impondrían la justicia interna, la paz y la alegría, e incluso en que todos los males físicos serían aniquilados hasta establecerse una situación de bienaventuranza sin sombra. Esta visión, sin embargo, fue sustancialmente modificada en épocas posteriores, en parte durante la época de los profetas tardíos, pero sobre todo en el período posbíblico.

1. Por encima de todo, la perspectiva se amplió y ensanchó hasta abarcar el mundo entero. Ya no importaba únicamente el futuro de la nación, sino el del universo. Mientras que hasta entonces se había tenido en cuenta a los gentiles únicamente en la medida en que guardaban alguna relación con Israel, la esperanza de la época posterior se amplió en el sentido de considerar con mirada más positiva el destino de la humanidad. Originariamente

se entendió el juicio en el sentido de una purificación de Israel, o alternativamente, una destrucción de sus enemigos. Más tarde pasó a ser un juicio del mundo entero por Dios o por su Ungido, el rey mesiánico de Israel, que decidiría el destino de todos los hombres y todas las naciones. El antiguo reino ideal del futuro no iba más allá de los límites actuales de la Tierra Santa; el reino de Dios de época posterior abarcaría a todos los que, de grado o por fuerza, se unirían dentro del único reino del mundo bajo el cetro de Israel. El Mesías iba a ser, en consecuencia, el juez y el gobernante del mundo. Hasta los animales y los cielos y la tierra, es decir, el universo entero en sentido estricto, sería transformado; la antigua creación sería destruida y reemplazada por otra nueva y más hermosa.

Esta amplificación del concepto del futuro se realiza ya en parte mediante la extensión del horizonte político. A medida que los pequeños estados independientes iban cayendo bajo el yugo de las grandes potencias, más fácil resultaba imaginar el reino ideal del futuro como una potencia mundial. Después de la caída del último reino gentil del mundo, Dios mismo tomaría el cetro en sus manos y fundaría un reino en que, como rey celeste, gobernaría a través de su pueblo. Pero aún más importante que la ampliación del horizonte político para el desarrollo de la idea mesiánica fue la difusión de la idea de Dios por el mundo en general. Al principio, YHWH era Dios y rey de Israel solamente. Luego fue concebido cada vez más clara y precisamente como Dios y rey de todo el mundo, al mismo tiempo que se configuraba una imagen del «mundo» como un todo unitario que abarcaba cuanto existe. Fue esencialmente esta ampliación de la conciencia religiosa en general la que dio origen a un universalismo creciente en cuanto a la expectativa de una futura era de bienaventuranza.

2. Esta extensión y ampliación de la esperanza del futuro se relacionó, por otra parte, mucho más específicamente con el individuo, a la vez que se asociaba al desarrollo de la conciencia religiosa en general. Al principio, YHWH era el Dios de la nación, el que regía los éxitos y las desdichas de su pueblo. Apenas se tenía en cuenta el destino del individuo. Pero al profundizarse la conciencia religiosa, la persona se sintió cada vez más objeto de atención por parte de Dios. Todos llegaron a saber que su destino individual estaba en manos de Dios y estaban seguros de que Dios no se olvidaría de ellos. El fortalecimiento de esta creencia personal en la Providencia fue dando gradualmente un sesgo in-

dividual a la esperanza del futuro, aunque ello no ocurrió ciertamente hasta un momento relativamente tardío; no hay prueba de que esta actitud se diera ya antes de Daniel. La forma mediante la que fue expresada por vez primera fue por la creencia en la resurrección. El israelita justo estaba seguro de que su salvación personal, que sería además permanente, eterna, era querida por Dios, y por ello esperaba participar, junto con todos los demás justos, en la gloria futura de la nación. En consecuencia, todos los que fueran alcanzados por la muerte antes de que ello llegara a ser cierto, y en especial los mártires, podían esperar que Dios los resucitaría y los llevaría a su reino glorioso en un momento dado. El fin de la resurrección era participar en el futuro glorioso de la nación, mientras que la base de la fe en la resurrección era un interés creciente por la salvación personal.

Pero no fue únicamente el interés por la salvación el que asumió un sesgo personal, pues cada vez se intensificó más la atención general hacia el destino futuro del individuo *in malam partem* también. Se pensaba que Dios lleva cuenta en los cielos de las obras de cada hombre, de cada israelita al menos. Sobre la base de esos registros celestes se pronunciaría el juicio; premio y castigo serían medidos exactamente conforme a los méritos de cada cual. De ahí que se llegara a pensar que la resurrección sería diferente en el caso de cada hombre; resucitarían todos, no sólo los justos, sino también los malvados para recibir su sentencia. Pero esta idea nunca fue comúnmente aceptada; muchos siguieron creyendo que resucitarían únicamente los justos.

Al final, el interés por la salvación del individuo no se contentó ya ni siquiera con una resurrección para participar en el reino mesiánico, que ya no se consideró la bienaventuranza final y suprema. Para después de ella se esperaba una felicidad celeste superior y permanente, en concreto una transfiguración absoluta en el cielo para los buenos y, para los malvados, no la simple exclusión de aquel reino, sino una agonía y un tormento eternos en el infierno.

3. Los últimos factores, combinados con el fracaso del mesianismo político a consecuencia de los acontecimientos ocurridos en los años 70 y 135 d.C., se asocian a una nueva característica que diferencia las expectativas de los últimos tiempos con respecto a las de épocas anteriores. La esperanza se hizo más trascendente, fue transferida cada vez más al plano sobrenatural y ultramundano. La antigua esperanza se circunscribía al marco de este mundo. Los enemigos de Israel serían destruidos; el pueblo

sería purificado; le esperaba un futuro glorioso. Por mucho que se idealizara la presentación de aquella bienaventuranza futura, no dejaba de mantenerse dentro del contexto de las circunstancias presentes idealizadas. En la perspectiva posterior, el presente y el futuro se opusieron cada vez más tajantemente y el abismo entre ambos términos se hizo cada vez más profundo, formulado en conceptos cada vez más dualistas. La entrada en el reino mesiánico habría de significar el comienzo de un nuevo mundo, un nuevo *'wlm*. Pero este mundo futuro *('wlm hb')* habría de ser en todos sus aspectos lo contrario del mundo presente *('wlm hzh)* regido por los poderes impíos de Satán y sus ángeles, inmerso por consiguiente en el pecado y el mal. El mundo futuro habría de estar bajo el dominio de Dios (y de su Ungido), y en él prevalecerían en consecuencia la justicia y la bienaventuranza. Difícilmente podría establecerse un nexo entre ambos mundos. En virtud de una acción milagrosa de Dios, uno sería destruido y el otro llamado a la existencia.

Si bien esta actitud depende en gran medida de la idea anterior, se establece más netamente la oposición entre presente y futuro. El concepto antiguo prevé asimismo un reinado divino de gracia también en el tiempo presente. Según el pensamiento tardío, parece como si Dios hubiera entregado el gobierno del presente a las fuerzas satánicas y se hubiera reservado el pleno ejercicio de su dominio para el mundo futuro. En consecuencia, la salvación venidera se entendió cada vez más en un sentido trascendente. Todo lo bueno del nuevo mundo procederá de lo alto, del cielo, donde se halla preexistente desde toda la eternidad. Allí están reservadas todas las cosas buenas para los santos como una «herencia» que les será repartida en su día. En especial, allí está ya la nueva Jerusalén, la ciudad que descenderá sobre la tierra en lugar de la vieja cuando llegue la consumación de los tiempos. También está allí, en compañía de Dios, el rey perfecto de Israel, elegido por Dios desde la eternidad, el Mesías. Por ello, todo lo bueno y todo lo perfecto habrá de venir necesariamente de lo alto, pues todo lo terreno en su condición presente es el reverso de lo divino. De este modo, al final, la esperanza del futuro se situó también más allá de la existencia terrena. La redención final no se manifestaría ni siquiera en el reino glorioso sobre la nueva tierra, sino en una situación caracterizada por la transfiguración absoluta en los cielos.

Junto con el concepto mismo de la salvación, también la idea de la forma en que habría de realizarse ésta se hizo cada vez más trascendente. El juicio sería un acto forense en que, sin interven-

ción de los poderes terrenos, el destino del hombre sería decidido por Dios o por su Ungido; también la ejecución de esta sentencia quedaría a cargo de los poderes sobrenaturales, mediante una acción milagrosa de Dios, que destruiría el viejo orden de cosas y llamaría a la existencia un orden nuevo.

Es posible que esta evolución de las expectativas judías fuera afectada por influencias iranias, ya que el pueblo judío estuvo sometido a los persas durante doscientos años. Estos influjos son inconfundibles en la angelología; no resultan tan evidentes en la escatología, pero son en cierta medida probables. La doctrina de una retribución individual después de la muerte y un fuerte trascendentalismo son rasgos característicos de la escatología persa. Pero resulta que son éstos los puntos en que la escatología judía posterior se diferencia de la israelita anterior. En cualquier caso, por consiguiente, podemos considerar probables las influencias persas. Pero únicamente en un plano genérico. Si se desciende a los detalles, los paralelos se esfuman, y cuando parecen más fuertes, resulta dudosa la antigüedad de las ideas persas. Los conceptos judíos mantienen su especificidad y han de ser explicados como modificaciones o enriquecimientos de las ideas veterotestamentarias. La religión irania, por consiguiente, entra en nuestra consideración únicamente como un factor incidental que apresuró el desarrollo de algún modo, no como una tendencia que lo dominó.

4. Finalmente, la esperanza mesiánica adquirió una matización esencialmente nueva en época posterior al ser cada vez más sistematizada en la obra de los estudiosos de la Torá y los rabinos. La libertad de la imaginación religiosa fue reemplazada por la investigación erudita de los escritos de los profetas que determinaban doctrinalmente los detalles del cuadro mesiánico del futuro. La tarea primaria de los estudiosos de la Torá consistía, por supuesto, en fijar y elaborar el derecho. Pero con los mismos métodos desarrollaron y definieron también las ideas religiosas, incluidas las expectativas mesiánicas. En consecuencia, aquellos sabios no se limitaron a recopilar y ordenar los detalles importantes, sino que, mediante la combinación de unos textos con otros, al modo del midraš haggádico, hicieron surgir nuevos detalles (cf. § 25,III, *supra*). A fin de adquirir nuevos datos, los más diversos pasajes fueron ingeniosamente relacionados entre sí, hasta determinar de manera más precisa y completa los ideales mesiánicos. Pero esta sabia doctrina se mantuvo fluida. En efecto, a diferencia de la halaká, nunca llegó a ser realmente vin-

culante. El individuo, en consecuencia, quedaba libre para aceptarla en todo o en parte, a discreción, así como para formarse su propia opinión, de manera que la esperanza mesiánica se mantuvo en estado fluido y aparece bajo diversas formas sobre todo durante el siglo I d.C.

Ha de tenerse en cuenta por encima de todo que las características aquí anotadas como propias de la esperanza mesiánica tardía no eran en modo alguno idénticas en todas partes. Sin embargo, la esperanza antigua esencial referida a un futuro glorioso para Israel predominó también en épocas tardías.

¿Se mantuvo viva constantemente esta esperanza en el pueblo? En su forma general y en cuanto que afectaba al futuro de la nación, la esperanza mesiánica no murió con la desaparición de la profecía. En los últimos siglos precristianos y sobre todo en el siglo I d.C. revivió con mayor fuerza, como lo demuestran decisivamente los pseudoepígrafos, Qumrán, Josefo y los evangelios. Pero además de manifestarse como expectativa de una prosperidad nacional definitiva, mostraba también la esperanza de un Mesías o de distintas figuras mesiánicas. Así se verá claro en las páginas siguientes, en que esbozaremos la evolución histórica del mesianismo, a lo que seguirá un estudio sistemático de los conceptos mesiánicos.

La visión del libro de Daniel (aproximadamente 167 a 165 a.C.) ejerció un profundo influjo en la formación de la idea mesiánica. Durante la época calamitosa (*ʿt ṣrh*; Dn 12,1) por que hubo de atravesar Israel a consecuencia de las acciones malvadas de Antíoco Epífanes, el autor previó una próxima liberación. Dios mismo se sentaría a juzgar a los reinos de este mundo, les arrebataría su poder y dominio y los erradicaría y borraría para siempre. Los «santos del Altísimo», en cambio, recibirían el reino y lo poseerían para siempre. Todos los pueblos, naciones y lenguas les servirían, y su reino nunca más sería destruido (7,9-27; 2,44). También los santos que se durmieron tendrían su parte en aquel reino; resucitarían del polvo a una vida sin fin, mientras que los impíos se verían condenados al deshonor eterno (12,2). No está claro si Daniel trataba de proyectar la imagen de un rey mesiánico al frente de su reino de los santos del Altísimo. En todo caso no menciona ningún personaje de este tipo. En efecto, el que aparece bajo la figura de hombre (*kbr ʾnš;* 7,13) no es en modo alguno el Mesías personal, sino como el mismo autor dice clara y expresamente en su interpretación, el pueblo de los santos del Altísimo (7,18.22.27)[2]. Del mismo modo que los reinos de este mundo son representados en figura de bestias que suben del mar, también el reino de los santos se simboliza bajo una forma humana que se desplaza con las nubes. El núcleo de la esperanza mesiánica de Daniel es, en consecuencia, el dominio universal de los piadosos (cf. en especial 2,44; 7,14.27). Por otra parte, el autor no piensa simplemente que todo ello se vaya a hacer realidad en virtud de un juicio de Dios, como podría parecer a juzgar por el cap. 7, sino que más bien dice en 2,44 que el reino de los

[2] Sin embargo, desde tiempos muy antiguos, la figura daniélica fue identificada por el Mesías. Cf. *infra*, sobre 1 Henoc 37-71 y 4 Esd 13, pp. 652, 658s. Cf. G. Dalman, *Words of Jesus*, 241s; H. Gressmann, *Der Messias* (1929) 343-73; W. O. E. Oesterley, *The Jews and Judaism during the Greek Period* (1941) 152; H. H. Rowley, *Darius the Mede* (1935) 62s, especialmente 62, n. 2; A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique:* RB 60 (1953) 183s; J. Coppens-L. Dequeker, *Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel 7, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament:* («Anal. Lovan. Bibl. & Or.» III,23; 1961); L. Dequeker, *The «Saints of the Most High» in Qumran and Daniel:* «Oudtest. St.» 18 (1973) 108-87. Sobre todo este tema, cf. Vermes, *Jesus the Jew* (1973) 169-76, 257-59.

santos «despedazará y consumirá» a los impíos, es decir, los vencerá por la fuerza de las armas, si bien con la ayuda de Dios y conforme a su voluntad. Nótese además que en este libro se formula clara y firmemente la esperanza de la resurrección de los muertos (12,2).

Por consiguiente, en este caso, como en épocas anteriores, el objeto de la esperanza es un futuro glorioso para la nación, pero con una doble modificación, concretamente que el reino futuro de Israel se entiende como un reino de este mundo y que en él participarán también todos los santos que ya murieron.

En los libros apócrifos del Antiguo Testamento[3] no destaca mucho la esperanza mesiánica, debido sólo en parte al contenido predominantemente histórico o didáctico de esos textos. Lo cierto es que en su mayor parte aportan la prueba de que en la época en que Daniel la reavivó, la esperanza mesiánica se había debilitado mucho en general. No es posible determinar con certeza qué postura adopta el Eclesiástico con respecto a determinados puntos. Es claro que el autor no sólo pide, sino que realmente espera la destrucción de los enemigos de Israel y que llegue de una vez el futuro glorioso conforme a las promesas de Dios a su pueblo. Especial interés posee la confiada plegaria de 36,11-17:

Reúne a todas las tribus de Jacob
y dales su heredad como antiguamente.
Ten compasión del pueblo que lleva tu nombre,
de Israel a quien nombraste tu primogénito;
ten compasión de tu ciudad santa,
de Jerusalén, lugar de tu reposo.
Llena a Sión de tu majestad,
y al templo de tu gloria.
Da una prueba de tus obras antiguas,
cumple las profecías por el honor de tu nombre,
recompensa a los que esperan en ti
y saca veraces a tus profetas,

---

[3] Sobre esto, cf. Drummond, *The Jewish Messiah*, 196s. Cf., en definitiva, P. Grelot, *Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament*, en E. Massaux, P. Grelot y otros, *La venue du Messie: messianisme et eschatologie* («Recherches Bibliques» VI; 1962) 18-50: bibliografía en p. 21, n. 1; este estudio recoge los pseudoepígrafos y los apócrifos; M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* (1909) 210ss; J. Klausner, *Messianic Idea*, 246ss.

escucha la súplica de tus siervos por amor a tu pueblo
y reconozcan los confines del orbe que tú eres Dios eterno.

La gloria por la que se pide es ilimitada en el tiempo[4]. Pero es un hecho característico el que la expresión de la plegaria y la esperanza se formule en términos muy genéricos; se echa de menos, en particular, y a pesar de la referencia a las promesas de los profetas, la mención de un rey mesiánico. Quizá se aluda a este personaje en otros dos pasajes, pero los dos son de dudosa interpretación[5]. Si el autor esperaba un rey mesiánico sobre la base de las visiones proféticas, esta expectación brotaría más del estudio de las Escrituras que de una genuina necesidad religiosa. Estaba más preocupado por la permanencia eterna del sacerdocio en la casa de Fineés que por la renovación de la dinastía davídica (45,24s). Que ya se iniciaba un mesianismo erudito se demuestra por la expectativa de la reaparición de Elías (48,10-11).

La imagen sería mucho más viva si el pasaje que sigue a 51,12 en el texto hebreo (y que falta en las versiones griega y siríaca) fuera genuino en su totalidad. Aquí se ensalza a Dios no sólo como redentor de Israel y como el que reúne a los dispersos (vv. 5-6), sino también como el que «reconstruye su ciudad y su santuario» y «hace rebrotar el poder de la casa de David». Estas expresiones aparecen palabra por palabra en las *Šemoneh ʿEsreh*

[4] No cabe en este punto remitirse a 44,13, con su afirmación, en el texto griego, de que «la semilla» de los Padres (σπέρμα αὐτῶν) permanece para siempre, ya que por el hebreo y el siríaco se advierte que debería leerse «su recuerdo» (como se confirma además por el paralelismo). Nótese, sin embargo, que el Eclesiástico de Masada está de acuerdo con el griego; cf. Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada* (1965) 37. Está claro, sin embargo, que se trata de una corrupción del hebreo, seguida luego por el griego (una ditografía de *zrʿm* en el verso anterior sustituyendo a la lectura genuina *zkrm*). Pero 37,25 dice con seguridad «la vida de Israel (Yešurun) sigue por días sin cuento». El versículo se ha conservado en dos fragmentos de la genizá (B y D); cf. *The Book of Ben Sira: The Historical Dictionnary of the Hebrew Language* (1973) 38.

[5] Eclo 47,11 dice de David que Dios ha exaltado su cuerno «para siempre» *(lʿwlm)*, pero esta vaga expresión no significa necesariamente una dinastía sin fin. Box y Oesterley traducen 47,22: «Y dará a Jacob un resto, y a la casa de David una raíz de él mismo». Cf. Charles, *Apocrypha* I, 499. Pero el contexto no exige una interpretación de *lʿwlm* con sentido de futuro. La traducción griega dice ἔδωκεν. Cf. además Th. Middendorf, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus* (1973) 67.

(cf. p. 596s, *supra*) y es posible, aunque no muy probable, que de allí fueran tomadas e introducidas en el texto hebreo de Ben Sirá.

La expectación de un rey mesiánico en cualquier caso queda muy lejos de los pensamientos que embargaban al autor de 1 Macabeos, que ve en la dinastía de los Asmoneos la garantía de la futura grandeza de Israel[6]. Por otra parte, los apócrifos revelan, por ejemplo, la expectativa de que Dios juzgará a los gentiles (Jdt 16,4) y reunirá a los dispersos de Israel para formar una sola nación (2 Mac 2,18; Bar 2,27-35; 4,36-37; 5,5-9); que la nación será afirmada para siempre (2 Mac 14,15). El autor de Tobías espera no sólo que los justos sean reunidos y que se levanten el pueblo de Israel y Jerusalén magníficamente reconstruida con oro y piedras preciosas (Tob 13,12-18; 14,7), sino también, al igual que los profetas del Antiguo Testamento, que todos los gentiles se conviertan al Dios de Israel (Tob 13,11; 14,6-7).

En la helenística Sabiduría de Salomón, el elemento nacional carece de importancia. Lo cierto es que, debido a su antropología platonizante, el autor no puede esperar la salvación de su alma sino después de su muerte. Para él, por consiguiente, lo esencial es que los justos que ya murieron se sentarán un día para juzgar a los gentiles (Sab 3,8; 5,1; cf. 2 Cor 6,2s)[7].

Rasgo importante que diferencia la expectativa religiosa propia de los libros apócrifos antiguos (Eclo, Jdt, Tob, 1 Mac) de la esperanza mesiánica que cuaja en épocas posteriores es la ausencia de la esperanza de la resurrección[8]. En este sentido, los libros

---

[6] Las palabras atribuidas al moribundo Matatías en 1 Mac 2,57, Δαυὶδ ἐκληρονόμησε θρόνον βασιλείας εἰς αἰῶνα αἰῶνος, o, según una mejor lectura, εἰς αἰῶνας, atribuyen tan sólo una larga duración a la dinastía de David, no una perduración eterna. Cf. M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, 139, n. 2.

[7] Cf. C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse* (1969) 310s (Larcher no hace realmente justicia a este papel de «los justos» en Sab). Cf. también C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (1952) 68, que ve en 1 Cor 6,2s una referencia a Dn 7,22. Pero esta idea aparece también en 1 Hen 1,9.38; cf. también Jub 24,29; Mt 19,28; Lc 22,30; Ap 20,4. Cf. también C. K. Barrett, *First Epistle to the Corinthians* (1968) 136. Sobre la función de Henoc como «el justo» más representativo, cf. M. Black, *The Eschatology of the Similitudes of Enoch*: JThS 3 (1952) 1-10. Larcher explica el singular de Sab 4,13s como representativo de un grupo, pero que habría de entenderse en sentido colectivo (*ibid.*, 128).

[8] Cf. W. Bousset, *Religion*[4], 269, n. 1; Volz, *Eschatologie*, 229ss. Moore, *Judaism* II,292ss. Cf. además pp. 693-694, *infra*.

mencionados adoptan la vieja postura israelita: los muertos no tienen sino una existencia nebulosa en el šeol; no hay bienaventuranza alguna después de la muerte[9]. La esperanza de la resurrección atestiguada en el libro de Daniel, por consiguiente, no había sido generalmente aceptada en el siglo II a.C. ni penetraría nunca en determinados círculos (por ejemplo, los saduceos). Aparece claramente formulada tan sólo en el segundo libro de los Macabeos (2 Mac 7,9.14.23.29.36; 12,43-44). La Sabiduría de Salomón muestra en cambio la expectación de una vida bienaventurada en el más allá (3,1-9; 4,7; 5,16; 6,20)[10].

En los más antiguos Oráculos Sibilinos judíos, de hacia el 140 a.C., fluye rica y abundantemente la profecía mesiánica: 3,286s no entra aquí en juego (καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν [Geffcken: οὐράνιος] πέμψει βασιλῆα, Κρινεῖ δ' ἄνδρα ἕκαστον ἐν αἵματι καὶ πυρὸς αὐγῇ), ya que alude a Ciro[11]. Tampoco viene al caso citar υἱὸς θεοῖο, 3,775, si, de acuerdo con una conjetura convincente de C. Alexandre *(Oracula Sibyllina* [^{2}1869] *ad loc.)*, ha de leerse νηόν en lugar de υἱόν[12]. Finalmente, es erróneo in-

[9] Cf. en particular Eclo 7,17; 10,9-11; 14,17-19; 17,28; 22,11; 38,21; 41,1-4. La muerte se considera aquí simplemente como el final de la vida; no hay indicio alguno de una nueva existencia. La supervivencia tiene como único soporte el recuerdo de los que vengan después (44,8-15). En el reino de los muertos hay reposo (28,21; 30,17). No hay allí ningún goce (*tʿnwg*, τρυφή) que desear (14,16) ni se puede ya alabar a Dios (17,27s). Si 11,26 se refiere a un premio ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς, se trataría con seguridad de una traducción inexacta de «al final de sus días», es decir, al término de su vida.

[10] Cf. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse* (1969) 237s.

[11] Lo discute H. N. Bate, *The Sibylline Oracles*, libros III-IV (traducciones de documentos cristianos primitivos, serie II, textos helenístico-judíos; 1918). Bate identifica la figura en cuestión con el «Mesías, Rey y Juez» (Introducción, p. 31 y p. 58, n. *ad loc.).* Sobre los Oráculos Sibilinos, cf. RE *Zweite Reihe* II (1923) cols. 2073ss y 2117ss (judíos y cristianos); V. Nikiprowetzky, *La troisième Sibylle* (1970), pero no comenta 3,286s. Nótese, sin embargo, que en la forma en que ha sido transmitido este texto, no puede ser anterior a la época augusta. Cf. vol. III, § 33. Los *Oráculos Sibilinos* acaban de publicarse traducidos íntegramente al castellano por E. Suárez de la Torre, en el tomo III de *Apócrifos del AT* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982) 265-396.

[12] Esta enmienda encaja en el contexto mejor que la hipótesis de que todo el versículo es una interpolación cristiana (Gfrörer, Hilgenfeld, Geffcken. Bate replantea la teoría de una interpolación cristiana *(op. cit., ad loc.).* Cf. RE col. 2129; Nikiprowetzky, *op. cit.*, 329, 353.

terpretar la κόρη, en quien según OrSib 3,784-86 morará Dios, como la madre del Mesías[13]; en efecto, la κόρη, *btwlh* en hebreo, no es otra que Jerusalén. Pero incluso salvando todos estos pasajes, no deja de ser cierto que todo OrSib 3,652-795 es de contenido casi exclusivamente mesiánico, a pesar de que no haya en él sino una breve mención del rey mesiánico al principio. Dios enviará un rey desde el este (ἀπ' ἠελίοιο), dice el texto, que pondrá término a todas las guerras sobre la tierra, destruirá a algunos y cumplirá las promesas hechas a otros. Y no lo hará por su cuenta, sino en obediencia a los mandatos de Dios[14]. Su aparición (pues eso es a lo que sin duda alguna se refiere el autor) hará que una vez más se reúnan los reyes paganos para lanzar un ataque contra el templo de Dios y la Tierra Santa. Ofrecerán sus sacrificios idolátricos alrededor de Jerusalén. Pero Dios les hablará con una voz poderosa, y todos ellos perecerán a manos del Inmortal. Temblará la tierra, se hundirán las montañas y las colinas y aparecerá el Erebo. Los gentiles perecerán en la guerra, a espada y fuego, pues alzaron sus lanzas contra el templo (663-97). Los hijos de Dios vivirán entonces en paz y tranquilidad, pues la mano del Santo los protegerá (698-709). Y las naciones gentiles, al verlo, se animarán unas a otras a bendecir y alabar a Dios y a enviar presentes a su templo y a aceptar su ley, pues no hay ley más justa sobre la tierra (710-26). La paz prevalecerá entonces entre todos los reyes de la tierra (744-61). Y Dios establecerá un reinado eterno sobre todos los hombres. De todos los rincones de la tierra llevarán ofrendas los hombres a su templo. Y los profetas de Dios depondrán la espada, pues habrán de ser en adelante jueces de los hombres y reyes justos. Y Dios morará en Sión y sobre la tierra prevalecerá una paz universal (767-95).

Como puede verse, se carga el acento sobre la idea de que, en su momento, las naciones de la tierra reconocerán la Ley de Dios. Pero no sólo esto prevé el autor, sino también la instauración de un reino eterno sobre toda la humanidad (767-68: βασιλήϊον εἰς αἰῶνας πάντας ἐπ' ἀνθρώπους) con Jerusalén como su centro teocrático. Es cierto que menciona al rey enviado por Dios como instrumento en la restauración de la paz universal

---

[13] Cf. O. Betz, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer:* NTSt 3 (1956-57) 314ss.

[14] OrSib 3,652-56: «Y entonces desde el Oriente enviará Dios un rey, que dará a todos los países alivio del castigo de la guerra. A unos dará muerte y a otros cumplirá los votos fieles. No hará todas estas cosas por su propia voluntad, sino en obediencia a los buenos mandatos del Dios poderoso». Cf. Bousset, *Religion*[4], 222, 226, 260-61.

sólo en el preámbulo (652-56). Pero este rey ha de entenderse sin duda como la causa activa de todo, cuando se dice en el v. 689 que Dios destruirá a los gentiles atacantes por el combate y la espada (πολέμῳ ἠδὲ μαχαίρῃ). En este reino de paz, sólo los profetas de Dios en general (θεοῦ μεγάλοιο προφῆται, es decir, los israelitas sin duda, «los santos del Altísimo», como los llama Daniel) son descritos como jueces y reyes (781-82), pero las palabras del autor no excluyen al menos que a su frente haya un rey teocrático. En todo caso ha de notarse que en su imagen del futuro, ni siquiera este autor, del que muchas veces se ha dicho que era alejandrino, puede prescindir de un rey enviado por Dios.

Es relativamente escaso el material mesiánico que hallamos en el libro de Henoc (fechado en el siglo II a.C.)[15]. Aquí nos fijaremos sobre todo en el final de su visión de la historia (90,16-38). El autor espera ante todo que se producirá un fuerte ataque final por parte de los gentiles (es decir, sobre todo los sirios), que serán derrotados en virtud de una intervención milagrosa de Dios (vv. 16-19). Se alzará entonces en la tierra pacificada un trono y Dios se sentará en él para juzgar. Primero serán arrojados a las horribles profundidades los ángeles caídos y los israelitas apóstatas (vv. 20-27). Luego será desechada la vieja Jerusalén (pues la «casa» es Jerusalén) y Dios creará una Jerusalén nueva y la instaurará en lugar de la antigua (vv. 28-29). En esta nueva Jerusalén vivirán los israelitas piadosos y los gentiles les rendirán honores (v. 30). Aparecerá en este punto el Mesías (en forma de un toro blanco) y todos los gentiles le suplicarán y se convertirán al Señor Dios (vv. 37-38)[16].

Se manifiesta aquí el carácter trascendental de la idea mesiánica tardía. En efecto, la nueva Jerusalén nada tiene que ver con la antigua, sino que es traída milagrosamente del cielo. Aparece el Mesías, pero no antes de que Dios se haya puesto a juzgar, y aquél no interviene de hecho en este juicio.

Nótese también que en la primera sección de Henoc no apa-

---

[15] Cf. O. Eissfeldt, *Introduction* (1965) 619. Sobre los fragmentos arameos de la cueva 4 de Qumrán que contienen esta parte de 1 Henoc, cf. J. T. Milik, *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân:* HThR 64 (1971) 354ss y en especial *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (1976). Milik fecha el libro de los Sueños (1 Henoc 83-90) en el año 164 a.C. (p. 44).

[16] Sin embargo, cf. últimamente J. T. Milik, *The Books of Enoch* (1976) 45.

rece la esperanza de la vida eterna para el individuo, al que únicamente se asegura una vida dilatada y feliz en este mundo (1,8; 5,7-9; 10,9-11,2; caps. 24-25). Las esperanzas religiosas personales, por consiguiente, se sitúan en la misma línea que las del Eclesiástico.

La figura del rey mesiánico aparece con todo su colorido y netamente dibujada en los Salmos de Salomón, compuestos muy verosímilmente en tiempos de Pompeyo (63-48 a.C.)[17]. Estos salmos resultan instructivos aunque sólo sea por el hecho de que su autor insiste en que Dios mismo es el rey de Israel (17,1) y a la vez porque el reinado de la casa de David nunca más desaparecerá ante Dios (17,5). Si se acepta lo primero, no por ello ha de suponerse sin más que sea imposible lo segundo. El anhelo del poeta que espera un rey davídico se hace especialmente vivo por el hecho de que Jerusalén había caído bajo el dominio gentil de los romanos y tampoco cabía esperar nada de la dinastía asmonea de mentalidad saducea. Espera, en consecuencia, que Dios suscite un rey de la dinastía davídica para que rija a Israel y aplaste a todos sus enemigos y limpie de gentiles a Jerusalén (17,23-27). Este rey reunirá un pueblo santo y juzgará a las tribus de la nación y no permitirá que en ellas subsista la injusticia; distribuirá a los israelitas por todo el país conforme a sus tribus y no permitirá que entre ellos viva ningún extranjero (17,28-31). Las naciones paganas le servirán y acudirán a Jerusalén para ver la gloria del Señor, trayendo como presente los hijos de Israel «que habían desfallecido». Será un rey justo, enseñado por Dios (17,32-35). En aquellos días no habrá ya injusticia, pues todos serán santos y su rey será el ungido del Señor[18]. No confiará en el

[17] Materiales bibliográficos en Eissfeldt, *Introduction*, 610, 773; A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament* (1970) 60ss. Más detalles en el vol. III. Cf. igualmente A. Díez Macho, *Apócrifos del A.T.* I: *Introducción general a los apócrifos* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1984).

[18] Χριστὸς κύριος (17,36) es probablemente una traducción incorrecta de *mšyḥ yhwh;* cf. Lam 4,20. En 18,8, Χριστοῦ κυρίου ha de interpretarse de acuerdo con el Χριστοῦ αὐτοῦ (18,6) precedente, de forma que κυρίου dependa de Χριστοῦ; cf. J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, 132. En Lucas aparecen ambas expresiones (2,11: Χριστὸς κύριος; 2,26: τὸν Χριστὸν κυρίου). Para otras explicaciones de Χριστὸς κύριος cf. en especial H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (1969) 111. Según Schürmann, el Χριστὸς κύριος de Lc 2,11 sería una redacción lucana para interpretar el título de Χριστός (cf. Lc 23,2, donde es interpretado por βασιλεύς). De manera se-

caballo ni en el jinete. Porque el Señor mismo será su rey. Y golpeará la tierra con la palabra de su boca para siempre (17,36-39). Bendecirá al pueblo de su Señor con sabiduría. Y estará limpio de pecado. Y reinará sobre una gran nación y no será débil. Porque Dios le hará fuerte en virtud de su santo espíritu. Los guiará a todos en santidad y entre ellos no habrá orgullo (17,40-46). Tal será la belleza del rey de Israel. Benditos los que nazcan en aquellos días (17,47-51).

Lo que, al parecer, espera el autor no es una serie de reyes temerosos de Dios y nacidos de la casa de David, sino un solo Mesías dotado por Dios de poderes milagrosos, santo y limpio de pecado (17,41.46), poderoso y sabio en virtud del santo espíritu que Dios le otorgará (17,42), que por ello golpeará a sus enemigos no con armas exteriores, sino con la palabra de su boca (17,39 conforme a Is 11,4). A pesar de esta idealización, aparece como un gobernante de este mundo, como un genuino rey de Israel. A los datos aportados por el salmo 17 ha de añadirse el salmo 18,6-10 y en especial el salmo 11 (la reunión de los dispersos) y 3,16; 14,2ss (la resurrección de los justos).

Si los Salmos de Salomón son la respuesta, al parecer, a la opresión del período pompeyano, una porción reciente de los Oráculos Sibilinos (OrSib 3,36-92) fue la respuesta al despotismo de Antonio y Cleopatra en Egipto. Por entonces, cuando Roma logró imponerse también en Egipto, la Sibila esperaba el comienzo de un reinado de Dios en la tierra y la venida de un rey santo que reinaría para siempre sobre todos los países.

El pasaje más importante dice así: (3,46-50):

Αὐτὰρ ἐπεὶ Ῥώμη καὶ Αἰγύπτου βασιλεύσει,
Εἰς ἓν ἰθύνουσα[19], τότε δὴ βασιλεία μεγίστη
Ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ' ἀνθρώποισι φανεῖται.
Ἥξει δ' ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων
Εἰς αἰῶνας πάντας ἐπειγομένοιο χρόνοιο.

---

mejante, SalSl 17,36; Lam 4,20 sería una «traducción libre» de *mšyḥ yhwh*. Podría tratarse también de una interpretación «mesiánica» helenística, judía o cristiana; en el primer caso, serviría a modo de preparación para aplicar luego el título de χύριος al Mesías.

[19] Un manuscrito dice εἰς ἓν δηθύνουσα. Geffcken propone acerca de ello la conjetura de ἐισέτι δηθύνουσα «todavía vacila Roma» (la Sibila pretende vivir en una época anterior al dominio de Roma sobre Egipto). Nikiprowetzky lee, de acuerdo con el manuscrito Ψ, εἰς ἓν ἰθύνουσα, y traduce: [«Pero cuando Roma extienda sobre Egipto también su dominio] *sometiéndolo a un gobierno único* (entonces el muy grande reino del rey inmortal brillará sobre los hombres...»).

El rey inmortal cuyo reino se manifestará entre los hombres es, desde luego, Dios mismo. Por otra parte, el ἁγνὸς ἄναξ que empuñará el cetro de todos los países para siempre no puede ser otro que el Mesías. Aquí también, lo mismo que en los Salmos de Salomón, el Mesías personal y la idea del reinado de Dios aparecen conjuntados.

Si ya en los Salmos de Salomón se alza por encima de las dimensiones humanas la figura del rey mesiánico, el hecho es aún más claro en las parábolas (caps. 37-71) del libro de Henoc. La imagen mesiánica se atiene aquí más estrictamente al libro de Daniel; se aplica a la persona del Mesías la expresión «Hijo de hombre» y se entiende al pie de la letra su venida desde los cielos, donde se supone que preexiste. Sin embargo, a la luz de los documentos de Qumrán, no es posible asignar a las parábolas una fecha antigua, es decir, anterior al año 70 d.C. En consecuencia, no podemos incluirlas en este esbozo histórico[20]; nos serviremos de ellas únicamente en el estudio sistemático.

El relato de Josefo, y en especial *Ant.*, XVII,2,4 (43ss), nos aporta la prueba de que en tiempos de Herodes no faltaban las expectativas mesiánicas. Se dice que los fariseos prometieron a Feroras, hermano de Herodes, que el poder de Herodes y su familia llegaría a su término y pasaría a Feroras y sus hijos. Pero al mismo tiempo se recoge la noticia de que también prometieron los fariseos a un eunuco llamado Bagoas que sería llamado padre y benefactor en una declaración del futuro rey en cuyas manos vendría a quedarse todo el poder y que le devolvería la posibilidad de casarse y engendrar hijos propios[21]. Este futuro rey que habría de devolver la fecundidad a Bagoas no sería naturalmente Feroras, sino el Mesías (cf. Is 56,3: «No diga el eunuco: "Yo soy un árbol seco"»). En consecuencia, o Feroras se aplicó erróne-

[20] Cf. J. T. Milik, *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân:* HThR 64 (1971) 373-78; *The Books of Enoch* (1976) 96, en que se fecha la composición de las parábolas *ca.* 270 d.C. Cf., sin embargo, Vermes, *Jesus the Jew,* 176, Cf. pp. 670-673, *infra.*

[21] *Ant.*, XVII,2,4 (45): ἦρτο δὲ ὁ Βαγώας ὑπ᾽ αὐτῶν ὡς πατήρ τε καὶ εὐεργέτης ὀνομασθησόμενος τοῦ ἐπικατασταθησομένου προρρήσει βασιλέως, κατὰ χεῖρα γὰρ ἐκείνῳ τὰ πάντ᾽ εἶναι, παρέξοντος αὐτῷ γάμου τε ἰσχὺν καὶ παιδώσεως τέκνων γνησίων. Los traductores de Josefo interpretan erróneamente προρρήσει, proponiendo el contrasentido de que Bagoas será llamado padre del rey que le devuelve la capacidad de engendrar hijos (!).

mente las palabras de los fariseos acerca de la quiebra inminente del poder de Herodes y la venida de otro rey o Herodes, cuando llegaron a sus oídos aquellas previsiones, dio simplemente por supuesto que lo había hecho[22].

La Asunción de Moisés[23], fechable aproximadamente a comienzos de la era cristiana, profetiza en un bello y arrebatado lenguaje el advenimiento del reinado de Dios. Después de una etapa calamitosa como la sufrida bajo Antíoco Epífanes, el autor prevé, en el capítulo 10:

«Y aparecerá entonces su reino entre todas las criaturas. Y Satán ya no será y con él desaparecerá la tristeza... Porque el Celeste se levantará del trono de su reino y saldrá de su morada santa con indignación e ira por amor de sus hijos. Y temblará la tierra; hasta sus extremos será sacudida; y las montañas elevadas serán rebajadas y caerán las colinas. No dará luz el sol y la luna...se convertirá en sangre (cf. Jl 3,4) y caerá en desorden el círculo de las estrellas. Y se retraerá hasta el abismo el mar y se secarán las fuentes y se consumirán los ríos. Surgirá Dios entonces, el Altísimo, el único eterno, y avanzará y azotará a las naciones y destruirá todos sus ídolos. Entonces serás feliz, Israel, y saltarás a lomos y sobre las alas del águila (cf. p. 684, *infra*)... Y Dios te levantará y hará que te remontes hasta los cielos estrellados. Y desde lo alto verás a tus adversarios en la tierra y los conocerás y te alegrarás y darás gracias y conocerás a tu Creador».

Con esta expectación de que Israel será elevado hasta los cielos concluye el cuadro del futuro. No se hace mención alguna de un reino mesiánico en el sentido aceptado.

El libro de los Jubileos describe ampliamente la época de gozo que conocerá Israel cuando se convierta a Dios (Jub 23,27-31)[24]:

---

[22] Cf. J. Wellhausen *Die Pharisaer und die Sadducaer*, 25; A. Schalit, *Konig Herodes*, 630-31.

[23] Cf. Eissfeldt, *Introduction*, 623-24, 774; A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, 1-14; R. H. Charles, *The Assumption of Moses* (1897) lo data en los años 7-30 d.C.; cf. pp. lv-lviii. Cf. también vol. III; E. -M. Laperrousaz, *Le Testament de Moise (géneralement appelé «Assomption de Moïse»):* «Semitica» 19 (1973).

[24] R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* II, 1-82; Eissfeldt, *Introduction*, 606-8, 773; A.-M. Denis, *Intro-*

«Y empezarán a multiplicarse y a crecer los días entre estos hijos de los hombres, de generación en generación y de día en día, hasta que su vida se acerque a los mil años. Y no habrá viejos o cansados de vivir, pues serán como niños y como muchachos, y completarán todos sus días y vivirán en paz y alegría, pues no habrá Satán ni destructor maligno alguno, sino que todos sus días serán días de bendición y salud. Entonces sanará el Señor a sus siervos y ellos se alzarán y conocerán una paz profunda y expulsarán a sus enemigos y velarán los justos y darán gracias y se regocijarán por siempre. Y verán todos sus juicios sobre sus enemigos y todas sus maldiciones. Y sus huesos ciertamente reposarán en la tierra, pero sus espíritus tendrán gran gozo, y sabrán que es Dios el que se sienta a juzgar y ejerce misericordia con cientos y miles y con todos los que le aman».

Aquí sólo se dice, en tono genérico, que los siervos del Señor «expulsarán a sus enemigos», pero en otro pasaje se promete el dominio universal a la semilla de Jacob (32,18-19)[25]. Dios dijo a Jacob:

«Yo soy el Dios que creó cielo y tierra. Yo te acrecentaré y te multiplicaré en exceso, y de ti saldrán reyes y gobernarán donde haya pisado el pie de los hijos de hombre. Daré a tu semilla toda la tierra que está bajo el cielo y regirán a todas las naciones conforme a su deseo, y luego traerán a sí toda la tierra y la heredarán para siempre».

Este dominio universal de la posteridad de Jacob, sin embargo, será llevado a efecto por la tribu de Judá. Isaac dijo a Judá (31,18-20)[26]:

«¡Vigor y fuerza te dé Dios para hollar a cuantos te odian! ¡Sé príncipe, tú y uno de tus hijos, sobre los hijos de Jacob! ¡Que tu nombre y el nombre de tus hijos salga y se extienda sobre toda la tierra y en [todos] los países! Entonces temerán los gentiles ante tu rostro y todas las naciones se sentirán abrumadas. En ti estará la esperanza de Jacob y en ti la salvación de Israel. Y cuando te

duction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament (1970) 150-62. Cf. además el vol. III.

[25] Charles, *op. cit.*, 62.

[26] Charles, *op. cit.*, 61. El autor compara TestLev 18, TestRub 6 y 1 Hen 90, y sugiere que en esos pasajes, el Mesías no juega ningún papel activo, como en 1 Hen 90. Piensa además que «éste parece ser el primer caso de la presencia activa del Mesías en un reino mesiánico temporal; cf. 23,30».

sientes en el trono de la fama de tu justicia, honda paz reinará sobre toda la semilla de los hijos del amado (es decir, Abrahán)».

Las palabras «tú y uno de tus hijos» parecen referirse al futuro Mesías.

La intensidad de la esperanza mesiánica en tiempos de Jesús tiene un testimonio muy característico en el hecho de que un filósofo como Filón describa la esperada felicidad de los justos y virtuosos en el marco de las expectativas nacionales de los judíos y con su peculiar colorido[27]. Dos pasajes sobre todo de su obra «Sobre el premio de los buenos y el castigo de los malvados», *De Praem.*, 29 (164-65, 168) y 25 (85)-20 (126), vienen aquí al caso. En el primero expresa la esperanza de que todos los israelitas o más bien todos los que retornen a la Ley de Dios (pues de estos es de los que se preocupa, no simplemente de la descendencia natural de Abrahán) se reunirán en la Tierra Santa:

«Pues aunque vivan en los confines de la tierra como esclavos entre sus enemigos que los llevaron cautivos, todos serán liberados en un día a una señal dada, pues su vuelta repentina a la virtud asombrará a sus amos. Porque los liberarán, avergonzados de mandar a hombres mejores. Cuando esta inesperada libertad

[27] Sobre la idea mesiánica en Filón, cf. Gfrörer, *Philo und die alexandrinische Theosophie* I (1831) 495-534. Se puede discutir si en Filón hay algo más que un mesianismo implícito. E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus* (1962) 78, afirma que «Filón se guarda para sí su mesianismo». Al mismo tiempo afirma que *De Praem.*, 29 (165) nos permite entrever «un tipo superior de rey que él (Filón) preveía, esa figura a la que suele llamarse Mesías, un guerrero y rey ideal»; cf. *The Politics of Philo Judaeus*, 115. Drummond, *The Jewish Messiah* (1871); *Philo Judaeus or the Jewish Alexandrian Philosophy* (1888), no ve que en Filón se hable de un Mesías. Los más recientes investigadores se muestran más bien favorables a la perspectiva de Goodenough, por ejemplo, G. Bertram, *Philo als politisch-theologischer Propagandist des spätantiken Judentums:* ThLZ 64 (1939) 193-99; F. Grégoire, *Le Messie chez Philon d'Alexandrie:* «Ephem.-Theol. Lovan.» 12 (1935) 28-50; J. de Savignac, *Le Messiasnisme de Philon d'Alexandrie:* NT 4 (1960) 319-27. Por el contrario, Annie Jaubert, apoyándose principalmente en *De Praem.*, 15 (87)-16 (95), sigue insistiendo en que Filón presenta un «mesianismo discreto»; cf. *La notion de l'alliance dans le Judaïsme* (1963) 383-85. Sobre la interpretación mesiánica de Nm 24,7, base de la exégesis de Filón en *De Praem.*, 16 (95); cf. también *De Vita Mos.*, I, 290, cf. Vermes, *Scripture and Tradition* (^{2}1973) 159-61.

sea otorgada a los que antes estuvieron dispersos en la Hélade y en tierras de bárbaros, en la isla y en el continente, se apresurarán con un mismo impulso desde todos los rincones hacia un lugar que les será indicado, guiados por una divina aparición sobrehumana que, invisible para todos los demás, es visible sólo para los salvados...[28] Una vez que hayan llegado, las ciudades arruinadas serán reconstruidas y habitados de nuevo los desiertos y la tierra estéril se volverá fértil».

En el segundo pasaje describe Filón la era de felicidad y paz que se iniciará cuando los hombres se conviertan a Dios. Se verán libres ante todo de las fieras salvajes:

«Osos y leones y panteras y elefantes de la India y tigres, y todos los animales de fuerza y vigor invencibles dejarán de vivir solitarios para vivir juntos, y de relacionarse con pocos pasarán a acostumbrarse, al modo de los animales gregarios, a la vista del hombre, que ya no sufrirá, como antes, sus ataques, sino que le temerán y será su dueño, y le respetarán como a su señor natural. Algunos, imitando a los animales domésticos, como perrillos falderos, le tributarán su homenaje moviendo la cola. El género de los escorpiones y las serpientes y otros reptiles no tendrán ya ningún veneno dañino» (*De Praem.*, 15 [89-90]).

Otra bendición de aquella era será la paz entre los hombres, pues se avergonzarán de ser más feroces que las bestias irracionales. Y todo el que atente contra la paz será destruido:

«Pues aparecerá un hombre, dice la profecía (Nm 24,7), que saldrá al campo y entablando la guerra vencerá a naciones grandes y populosas, enviando Dios mismo ayuda a sus santos. Ésta consiste en una resolución imperturbable del alma y en un vigor invencible del cuerpo, cualidades terribles cada una de ellas para los enemigos, pero que cuando se dan juntas, no es posible resistencia alguna contra ellas. Pero algunos de los enemigos, tal como dice la profecía, ni siquiera serán dignos de perecer a manos humanas. Contra ellos enviará enjambres de avispas que lucharán en favor de los santos para derrotarlos ignominiosamente. Pero éstos (τοῦτον debería leerse probablemente τούτους, es decir, los santos) no sólo tendrán la victoria cierta en la

---

[28] ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἤ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνην [*v.l.* ἀνθρωπίνης] ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς. La alusión se refiere a un fenómeno semejante a la columna de fuego que guió a los israelitas a través del desierto después del éxodo de Egipto más bien que al Mesías.

batalla sin derramamiento de sangre, sino también un poder invencible de gobierno para bien de los súbditos, que se someterán por amor o por temor o por respeto. Porque poseen tres cualidades, que son las mejores, y que fundamentan un gobierno indestructible: santidad y fuerza poderosa y benevolencia (σεμνότητα καὶ δεινότητα καὶ εὐεργεσίαν), la primera de las cuales engendra reverencia; la segunda, temor; la tercera, amor. Pero si se conjugan armoniosamente en el alma, engendran súbditos obedientes a los gobernantes» *(De Praem.*, 16,95-97)[29].

En cuanto al período subsiguiente a Jesús, sobran las pruebas de la viveza alcanzada por la esperanza mesiánica. Los numerosos movimientos político-religiosos de la época de los procuradores (44-66 d.C.) demuestran con cuánta ansiedad se esperaba la milagrosa intervención de Dios en la historia y el comienzo de su reinado sobre la tierra. De no haber sido así, ¿cómo hubieran podido Teudas y el Egipcio encontrar centenares y miles de creyentes en sus promesas? Incluso Josefo admite que la esperanza mesiánica fue una de las más poderosas palancas que movió la gran rebelión contra Roma. El mismo no tuvo inconveniente en aplicar algunas profecías mesiánicas a Vespasiano, y lo mismo hizo Yoḥanán ben Zakkay, hecho que llega incluso a reflejarse en Tácito y Suetonio[30].

---

[29] Una figura semejante, el Mesías de Israel o Príncipe de la congregación, aparece en los documentos de Qumrán (por ejemplo, 1QSa 2,14; CD 7,20); Nm 24,17, la estrella y el cetro de la profecía de Balaam, se interpretan con sentido mesiánico en la misma línea en que Filón utiliza Nm 24,7 (LXX), por ejemplo en CD *loc. cit.* y 4QTest; su función es también la de un Mesías vencedor (por ejemplo, 1 QSb v.27). Cf. pp. 708-709, *infra.*

[30] *Bello*, VI,5,4 (312): Τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. Τοῦτο οἳ μὲν ὡς οἰκεῖον ἐξέλαβον, καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν· ἐδήλου δ᾽ἄρα τὴν Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν, ἀποδειχθέντος ἐπὶ Ἰουδαίας αὐτοκράτορος. cf. Tácito, *His.*, V,13: «Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Iudaea rerum potirentur. Quae ambages Vaspasianum ac Titum praedixerant; sed volgus more humanae cupidinis sibi tantam fatorum magnitudinem interpretati ne adversis quidem ad vera mutabantur». Suetonio, *Vesp.*, 4: «Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano, quantum postea eventu paruit,

Sobre la situación de las esperanzas mesiánicas después de la destrucción del templo, en las últimas décadas del siglo I d.C., nos ofrecen copiosa información los Apocalipsis de Baruc y Esdras. Baruc[31] describe el panorama como sigue. En primer lugar, se producirá un período de confusión terrible y generalizada. Los hombres se odiarán unos a otros y lucharán entre sí. Los de mezquina condición dominarán a los hombres de valía; los bajos a los ilustres; los impíos a los héroes. Naciones preparadas previamente por Dios al efecto llegarán y lucharán contra los demás príncipes. Y sucederá que todos los que se libren de la guerra perecerán a causa de los terremotos, y los que se libren de éstos, por el fuego, y los que escapen de éste, por el hambre. Y cuantos logren salvarse de todos estos males, serán entregados en manos del Mesías (70,2-10). Porque se manifestará y destruirá las huestes del reino final del mundo. Y el último príncipe que aún quede será encadenado y llevado a Sión, y el Mesías lo condenará por impiedad y le dará muerte (39,7-40,2).

El Mesías reunirá entonces a las naciones y dará vida a unas y barrerá a otras con la espada. Otorgará la vida a los que se sometan a la semilla de Jacob. Pero serán eliminados cuantos oprimieron a Israel (72,2-6). Se sentará entonces sobre el trono de su reino para siempre[32] y aparecerá la paz y se apartarán de los hombres la tristeza y la tribulación y sobre toda la tierra reinará

---

praedictum Iudei ad se trahentes rebellarunt». Cf. A. von Harnack, *Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus und Jesus Christus:* «Internationale Monatschrift» 7 (1913) 1013-67; E. Norden, *Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie:* «Neue Jahrb. für das klasissche Altertum» 31 (1913) 637-66; R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ I,343, n. 8; II, 603-4; G. Ricciotti, *Flavio Giuseppe* IV, 189, n. sobre *Bello*, VI,5,4 (312); P. Corssen, *die Zeugnisse des Tacitus und Pseudo-Josephus über Christus:* ZNW 15 (1914) 114-40; O. Michel-O. Bauernfeind, *De bello judaico,* II.2, Exkurs XV, *Der* Χρήσμος ἀμφίβολος *und seine Deutung,* 190-92; S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (1967) 335, n. 3, 362. Cf. también vol. I, p. 631, n. 41.

[31] Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha* I, 569-95; Eissfeldt, *Introduction,* 627-30; 775; A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament,* 182ss. Cf. vol. III, § 32.

[32] 2 ApBar 73,1: «... Cuando él se haya... sentado en paz para siempre sobre el trono de su reino»; 40,3: «Y su principado permanecerá para siempre, hasta que el mundo de corrupción llegue a su término» (traducción de Charles). De este último pasaje se deduce que el reinado del Mesías no durará estrictamente «para siempre», sino hasta el final del mundo presente.

el gozo. Y las fieras salvajes vendrán y servirán a los hombres, y las víboras y los dragones estarán sometidos a los niños pequeños. No se cansarán nunca los segadores ni se sentirán agotados los constructores (73-74; cf. 40,2-3). Y la tierra dará sus frutos multiplicados por diez mil. Y cada cepa llevará mil sarmientos, y cada sarmiento mil racimos y cada racimo producirá un *kor* de vino[33]. Y de nuevo lloverá maná del cielo y de nuevo lo comerán los hombres en aquellos días (29,5-8). Y al final de aquel tiempo resucitarán todos los muertos, los justos y los impíos, con la misma figura y forma corporal que antes tuvieron. Pero después de la resurrección serán cambiados los resucitados. Los cuerpos de los justos se convertirán en luz radiante, pero los impíos se marchitarán y se volverán más repugnantes que anteriormente. Y serán entregados al tormento. Pero los justos verán el mundo invisible y morarán en las alturas de ese mismo mundo. Y ante ellos se abrirá el paraíso, y verán las huestes de los ángeles en pie ante el trono de Dios. Y su gloria será mayor que la de los ángeles (30,50-51; cf. 44,15).

Las expectativas escatológicas del autor del cuarto libro de Esdras concuerdan en los puntos esenciales con las de Baruc[34]. También predice hambre y calamidades horribles para empezar (5,1-13; 6,8-28; 9,1-12; 13,29-31). Después de esto, el Mesías, el hijo de Dios, se manifestará. Y sucederá que cuando las naciones oigan su voz, se olvidarán de guerrear entre ellas y se juntarán en multitudes incontables para atacar al Ungido. Pero él se mantendrá firme en el Monte Sión y las convencerá de su impiedad y las destruirá con la Torá, sin combate y sin armas de guerra (13,25-28.32-38; cf. 12,31-33). Se manifestará entonces la ciudad oculta, es decir, la Jerusalen celeste (7,26), y retornarán entonces las diez tribus a la Tierra Santa (13,39-47). Y el Ungido protegerá y regocijará al pueblo de Dios en la Tierra Santa y les hará ver muchos prodigios durante cuatrocientos años (7,27-28; 12,34; 13,48-50; cf. 9,8). Y después de este plazo, el Ungido y todos los hombres que tienen aliento morirán. Y el mundo retornará al silencio de la muerte durante siete días, como al principio. Y después de siete días será despertado un mundo que ahora duerme, y desaparecerá el mundo corrompido, y devolverá la tierra a cuantos duermen dentro de ella, y los receptáculos devolverán las almas que

---

33 Cf. Papías en Ireneo, *Haer.*, V,33,3-4.

34 R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha* II, 542-624. Eissfeldt, *Introduction*, 624-27; A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, 194ss. Cf. también vol. III, § 32.

les fueron dadas a guardar (7,29-32). Y aparecerá el Altísimo en el trono del juicio y tocará a su fin la paciencia; sólo quedará el juicio, y saldrá a la luz la retribución (7,33-35). Y será revelado el lugar del tormento y, frente a él, el lugar del descanso; el abismo del infierno y, frente a él, el paraíso. Y dirá el Altísimo a los resucitados: Mirad al que negasteis y no quisisteis honrar, cuyos mandamientos no obedecisteis. Aquí están el gozo y la bienaventuranza, y ahí el fuego y el tormento. Y la duración del día del juicio será de una semana de años (7,36-43; cf. 7,84.95-98).

Tales son las esperanzas de los dos Apocalipsis. Por las *Šemoneh 'Esreh*, la plegaria diaria de los judíos revisada hacia el año 100 d.C., se advierte que no están aislados, sino que forman parte esencial del pensamiento religioso judío. Ya se ha analizado ampliamente la citada plegaria (cf. pp. 589-599, *supra*), por lo que aquí bastará recordar que la décima bendición pide que se reúnan de nuevo los dispersos; la undecima, que sea restablecida la autoridad nacional; la decimocuarta, que sea reedificada Jerusalén; la decimoquinta, que sea enviado el Hijo de David y que se instaure su reinado; finalmente, la decimoséptima, que sea restaurado el culto sacrificial en Jerusalén. En la recensión palestinense más breve falta la decimoquinta *berakah*. La petición de que llegue el Hijo de David queda simplemente indicada en conexión con la decimocuarta *berakah*[35].

A causa de su carácter misceláneo y por las dificultades que presenta la datación de sus elementos constitutivos se han pasado intencionadamente por alto los targumes, en que aparece frecuentemente el «Rey Mesías»[36]. En efecto, si bien cierto número de tradiciones targúmicas es precristiano sin duda alguna, las composiciones que han llegado hasta nosotros pertenecen probablemente a los siglos del segundo al cuarto d.C. Nos hallamos en este punto, por consiguiente, ante la misma situación que afec-

---

[35] La plegaria por la reedificación de Jerusalén y la restauración de la *'abodah* (culto sacrificial) aparece también en la liturgia de Pascua. Cf. Pes. 10,6.

[36] Puede verse una lista de los pasajes mesiánicos en los targumes en J. Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum* (1693) cols. 1268-73. Cf. R. Le Déaut, *La Nuit Pascale: Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode* XII.42 (1963) especialmente 279-303. Cf. también M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (1966) 238-52; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature* (1969) 278ss, 290, etc.; S. H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation-The Messianic Exegesis of the Targum* (1974).

taba a otros escritos rabínicos (Misná, Talmud, Midraš): si bien se basan en materiales más antiguos, en su forma presente ya no pertenecen al período que ahora estudiamos.

Los rasgos esenciales de la esperanza mesiánica judía de esta época tardía (hacia comienzos del siglo III d.C.) son perfectamente resumidos por Hipólito:

«Dicen, en efecto, que su generación será de la descendencia de David, pero no de una virgen y el Espíritu Santo, sino de una mujer y un hombre, dado que es lo natural en todos cuantos han sido procreados de una semilla. Y alegan que será su rey, un hombre guerrero y poderoso que, cuando haya reunido a todo el pueblo de los judíos, y cuando haya librado batalla con todas las naciones, les restaurará Jerusalén, la ciudad regia. A esta ciudad llevará a toda la raza, y los instalará de nuevo en las antiguas condiciones como una nación que ejerce funciones regias y sacerdotales, que vivirá segura por mucho tiempo. Entonces, cuando estén todos reunidos, se moverá guerra contra ellos, y en esta guerra caerá el Cristo a espada. Luego, pasado un breve espacio de tiempo, seguirán el final y la conflagración del mundo. De este modo se cumplirán sus opiniones acerca de la resurrección, y a cada hombre se dará una recompensa conforme a sus obras»[37].

De las expectativas mesiánicas de los samaritanos en tiempos de Jesús nada se sabe a ciencia cierta, ya que las fuentes de la teología samaritana pertenecen a una época posterior. En estas fuentes se llama al Mesías *Taheb* (¿el que retorna o convierte?) y es presentado ante todo como un profeta que restaura en todas

[37] *Ref. omn, haer.*, IX,30: Γένεσιν μὲν γὰρ αὐτου [*scil.* τοῦ Χριστοῦ] ἐσομένην λέγουσιν ἐκ γένους Δαβίδ, ἀλλ᾽ οὐκ ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος, ἀλλ᾽ ἐκ γυναικὸς καὶ ἀνδρός, ὡς πᾶσιν ὅρος γεννᾶσθαι ἐκ σπέρματος, φάσκοντες τοῦτον ἐσόμενον βασιλέα ἐπ᾽ αὐτούς, ἄνδρα πολεμιστὴν καὶ δυνατόν, ὅς ἐπισυνάξας τὸ πᾶν ἔθνος Ἰουδαίων, πάντα τὰ ἔθνη πολεμήσας, ἀναστήσει αὐτοῖς τὴν Ἰερουσαλήμ πόλιν βασιλίδα, εἰς ἥν ἐπισυνάξει ἅπαν τὸ ἔθνος καὶ πάλιν ἐπὶ τὰ ἀρχαῖα ἔθη ἀποκαταστήσει βασιλεῦον καὶ ἱερατεῦον καὶ κατοικοῦν ἐν πεποιθήσει ἐν χρόνοις ἱκανοῖς. ἔπειτα ἐπαναστῆναι κατ᾽ αὐτῶν πόλεμον ἐπισυναχθέντων ἐν ἐκείνῳ τῷ πολέμῳ πεσεῖν τὸν Χριστὸν ἐν μαχαίρῃ, ἔπειτα μετ᾽ οὐ πολὺ τὴν συντέλειαν καὶ ἐκπύρωσιν τοῦ παντὸς ἐπιστῆναι, καὶ οὕτως τὰ περὶ τὴν ἀνάστασιν δοξαζόμενα ἐπιτελεσθῆναι, τάς τε ἀμοιβὰς ἑκάστῳ κατὰ τὰ πεπραγμένα ἀποδοθῆναι. En Jerónimo hay abundantes materiales sobre el mesianismo judío en su tiempo. Cf. el sumario de S. Krauss, JQR 6 (1894) 240-45.

partes la verdadera doctrina (cf. Jn 4,25), pero también como un sacerdote y rey[38].

En cuanto al mesianismo en Qumrán, cf. Apéndice II, *infra.*

---

[38] A. Cowley, *The Samaritan Doctrine of the Messiah:* «Expositor» (1895) 161-74. J. A. Montgomery, *The Samaritans* (1907) 243-50. Cf. también A. Merx, *Der Messiah oder Ta'eb der Samaritaner:* BZAW 17 (1909); J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (1964) especialmente 362ss; M. Black, *Scrolls,* 158ss.

III. PRESENTACION SISTEMATICA

Para completar este panorama histórico, en las páginas que siguen se ofrece una presentación sistemática del mesianismo basada en todas las fuentes intertestamentales, incluidos los manuscritos del Mar Muerto, pero analizadas desde el punto de vista que se configura a partir de los Apocalipsis de Esdras y Baruc, ya que es precisamente en estos dos textos donde más plenamente se desarrolla la expectación escatológica.

1. *La prueba y la confusión finales*[1]

Las alusiones a las postrimerías van casi siempre acompañadas de la idea, expresada en formas diversas, de que a la aurora de la salvación ha de preceder un período lleno de calamidades y aflicción. Era lógico pensar que el camino hacia la felicidad había de pasar por la aflicción. Así está además predicho explícitamente en el Antiguo Testamento (Os 13,13; Dn 12,1, etc.). En la enseñanza rabínica se llegó a formular consecuentemente la doctrina de los *ḥbly hmšyh*[2], los dolores de parto del Mesías, que precederán a su aparición (la expresión se toma de Os 13,13; cf. Mt 24,8: πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων; Mc 13,8: ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα)[3]. Las calamidades inminentes se anunciarán mediante presagios de todo tipo. Se oscurecerán el sol y la luna. Aparecerán espadas en el cielo. A través de las nubes avanzarán columnas de soldados y jinetes (OrSib 3,795-807; cf. 2 Mac 5,2-3; 1QM 12,9; 19,1-2; *Bello*, VI,5,3 (289, 299); Tácito, *Hist.*, V,13). Toda la naturaleza se hundirá en el tumulto y el desorden. De noche brillará el sol y la luna de día. Los árboles destilarán sangre y sonarán voces de las

---

[1] Str.-B. I,950; IV,977s; Moore, *Judaism* II,361; Volz, *Eschatologie*, 147; J. Schniewind, *Das Evangelium des Markus* (1947) ad Mc 13,8; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthaeus* (1948) 698s; S. Mowinckel, *He that Cometh*, 272s, J. Klausner, *The Messianic Idea* (1956) 440-50; G. R. Beasley Murray, *A Commentary on Mark Thirteen* (1957) 36s; Bousset, *Religion*[4], 240s.

[2] Cf. Str.-B. I,950: aparte de un ejemplo dudoso, la expresión aparece solo en singular, *hblw šl mšyh*, arameo *hblyh dmšyh*, J. Klausner, *The Messianic Idea*, 440, n. 1.

[3] Sobre la doctrina de Qumrán acerca de las calamidades premesiánicas, cf. 1QM 1, especialmente versos 11-12: «Y vendrá un tiempo de (gran) tribulación *(srh)* para el pueblo que Dios redimirá; de todas sus tribulaciones, ninguna será como ésta, desde su comienzo repentino hasta que finalice con la redención eterna». Cf. 1QH 3,6-18.

rocas, y aparecerá sal en el agua dulce (4 Esd 5,1-13). La tierra sembrada parecerá que no lo está; los graneros aparecerán de pronto vacíos y los manantiales cesarán de manar (4 Esd 6,17-28). Entre los hombres se perderán todas las normas que protegen el orden y sobre la tierra reinarán el pecado y la impiedad. Como arrebatados de locura, los hombres lucharán unos contra otros. El amigo se alzará contra el amigo, el hijo contra el padre, la hija contra la madre. Las naciones irán contra las naciones. A la guerra se sumarán el terremoto, el fuego y el hambre para arrebatar a los hombres (ApBar 70,2-8; 4 Esd 6,24; 9,1-12; 13,29-31; Sot. 9,15)[4]. Cf. también Mt 24,7-12.21; Mc 13,19; Lc 21,23; 1 Cor 7,26; 2 Tim 3,1; 1QM passim.

2. *Elías como precursor*[5]

Sobre la base de Mal 3,23-24, se esperaba el retorno del profeta Elías para preparar la venida del Mesías. Así se da por supuesto

[4] Sot. 9,15: «Como señales de que está cerca el Mesías, crece el desenfreno, se dispara la ambición, la viña produce fruto, pero el vino es caro. El gobierno se cambia en herejía y nadie lo rechaza. La casa de la asamblea (la sinagoga) se dedica a la incontinencia. Galilea es destruida; Gablán es un desierto desolado. Los habitantes de una región van de ciudad en ciudad sin encontrar piedad. La sabiduría de los sabios se convierte en necedad; son despreciados los que temen el pecado; es desterrada la verdad. Los jóvenes humillan a los ancianos; los de más edad comparecen de pie ante los niños. El hijo humilla al padre; la hija se rebela contra la madre; la nuera contra la suegra; los miembros de la familia de un hombre se hacen sus enemigos (cf. Miq 7,6; Mt 10,35-36; Lc 12,53). El rostro de esta generación es como de un perro, de forma que el hijo no siente vergüenza delante de su padre». Cf. H. Bietenhard, *Soṭa* (1956) in loc.

[5] W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judenthums des neuen Testaments und der alten Kirche* (1895), traducción inglesa: *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore* (1896); G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse*, en TU XVII,3 (1899); Str.-B. IV (2), Excurs 28 (I,II); TDNT s.v. Ἡλ(ε)ίας; Volz, *Eschatologie*, 193ss; J. Klausner, *The Messianic Idea*, 451-57; Bousset, *Religion*[4], 232-33; J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments, Biblische Untersuchungen* III (1967) 129ss; A. M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (1970) 168; J. M. Rosenstiehl, *L'Apokalypse d'Élie, Textes et Études pour servir à l'histoire du judaïsme intertestamentaire* I (1972); G. Vermes, *Jesus the Jew* (94-97,244-45); M. Black, *The «Two Witnesses» of Rev. 11.3 f. in Jewish and Christian Apocalyptic Tradition*, en C. K. Barrett y otros (eds.) *Do-*

ya en Eclo 43,10-11. También en el Nuevo Testamento hay alusiones frecuentes a la venida de Elías (cf. en especial Mt 17,10; Mc 9,11; también Mt 11,14; 16,14; Mc 6,15; 8,28; Lc 9,8.19; Jn 1,21). Esta creencia pasó incluso a la literatura cristiana posterior[6]. La misión de Elías, según Mal 3,24, consistiría principalmente en establecer la paz sobre la tierra y en cambiar el desorden en orden (Mt 17,11: ἀποκαταστήσει πάντα; Mc 9,12: ἀποκαθιστάνει πάντα). El texto principal de la Misná dice así[7]: «R. Yošúa dijo: yo he recibido la tradición de Rabbán Yohanán ben Zakkay, que la oyó de su maestro, y su maestro de su maestro, como una tradición procedente de Moisés en el Sinaí, que Elías no vendrá para declarar a las familias impuras o puras, para excluir o para admitir, sino únicamente para excluir a los que hayan sido introducidos a la fuerza y para admitir a los que hayan sido excluidos por la fuerza. Una familia llamada Bet Serefa estaba en el país del otro lado del Jordán y estaba excluida a la fuerza por un cierto Ben Sión. Y allí mismo había otra (familia de sangre impura) que había sido introducida a la fuerza por Ben Sión. Elías vendrá para declarar las que como estas son impuras o puras, para excluir o admitir. R. Yehudá dice: Sólo para admitir, no para excluir. R. Simeón dice: Su misión se reducirá a aplacar las disputas. Los sabios dicen: Ni para excluir ni para admitir, sino que su venida es simplemente para instaurar la paz en el mundo. Porque está escrito: *Enviaré a Elías el profeta que cambiará los corazones de los padres a los hijos y el corazón de los hijos a los padres* (Mal 4,5)».

Componer las disputas es obra propia de quien viene a instaurar el orden y a poner paz, y de ahí que la Misná establezca la norma de que si se discute la propiedad de un dinero o de otra pertenencia o la de cualquier cosa que haya sido hallada casualmente, el asunto ha de dejarse «hasta que venga Elías»[8].

Muy ocasionalmente se expresa también la opinión[9] de que

---

num Gentilicium New Testament Studies in honour of David Daube (1978) 227-37

[6] Commodiano, *Carmen apologet*, 826s, OrSib 2,187-90 (de origen cristiano)· Και τοθ᾽ ὁ Θεσβιτης γε, ἀπ᾽ οὐρανοῦ ἁρμα τιταινων/Οὐράνιων, γαιῃ δ᾽ἐπιβὰς, τότε σηματα τρισσα/Κοσμῳ ὁλῳ δείξει τε ἀπολλυμένου βιότοιο

[7] Edu 8,7 Cf J Neusner, *A Life of Yohanan ben Zakkai* (^{2}1970) 87-88, *Development of a Legend* (1970) 201

[8] B M 3,4-5, 1,8, 2,8 Cf Šeq 2,5

[9] Justino, *Dial c Tryph*, 8: Χριστος δε εἰ καὶ ἐστι που, ἀγνωστός ἐστι καὶ οὐδε αὐτος πω ἑαυτόν ἐπίσταται οὐδε ἐχει δύναμίν

Elías ungirá al Mesías y que resucitará a los muertos[10].

Además de Elías, muchos esperan que venga también el profeta semejante a Moisés prometido en Dt 18,15 (1QS 9,11; 4QTest 5-8; Jn 1,21; 6,14; 7,40; Hch 3,22; 8,37)[11], si bien otros entienden este mismo pasaje como referente al Mesías. El Nuevo Testamento indica por su parte otros profetas como precursores del Mesías, entre ellos Jeremías (Mt 16,14). En las fuentes cristianas se alude también a la vuelta de Henoc (Evang. de Nicodemo, 25, y los comentarios patrísticos a Ap 11,3)[12].

3. *La venida del Mesías*

Después de estos preparativos vendrá el Mesías. No es correcta en modo alguno la suposición de que el judaísmo precristiano esperase la venida del Mesías para después del juicio y que la idea de un Mesías como juez se deba a influjo cristiano. No sólo en Baruc y Esdras, en las parábolas de Henoc (que pudieron ser afectadas por el pensamiento cristiano) y en los targumes, sino también en los más antiguos Oráculos Sibilinos (3,652-56), en los Salmos de Salomón (17,24.26.27.31.38.39.41) y en Filón (*De Praem.*, 16 [91-97]), documentos anteriores al cristianismo, aparece el Mesías como vencedor de los poderes impíos[13]. La idea

---

τινα, μέχρις ἄν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ. *Ibid.*, 49: Καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσησθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα. Cf. Klausner, *The Messianic Idea,* 455; Vermes, *Jesus the Jew,* 138. Cf. también Jn 1,31.

[10] Sot. 9,15: «La resurrección de los muertos sucederá por intermedio de Elías, de memoria bendita». Cf. Klausner, *Messianic Idea,* 456. Esta expectación se basa en la imagen bíblica de Elías como resucitador de muertos.

[11] Cf. Vermes, *Jesus the Jew,* 95-97, 245; cf. p. 712, *infra.*

[12] Cf. E. Hennecke, *New Testament Apocrypha* (1963-64) I, 475 (Evangelio de Nicodemo); II, 669 (Apocalipsis de Pedro). Cf. también II, 153 (Pseudo-Tito) y comentarios a Ap 11,3. Cf. también M. Black, *op. cit.* (n. 5, *supra*).

[13] La aparición del «Mesías de Israel» con sus «jefes de millares» en 1QSa 2,11-12 prevé una derrota semejante de los poderes impíos. Cf. también 1QSb 5,27 y p. 709, *infra.* La derrota final de los «hijos de las tinieblas» guiados por el «Angel de las Tinieblas» al cabo de cuarenta años, según el Manuscrito de la Guerra, presupone también un Armagedón final, pero se discute si el Mesías habrá de desempeñar algún cometido en este conflicto final. Cf. M. Black, *Scrolls and Christian Origins,* 155s.

contraria, concretamente que se manifestará únicamente después del juicio, aparecera sólo una vez, en 1 Hen 90,16-38[14].

Por lo que se refiere a sus nombres, como rey de Israel designado y ungido por Dios, se le conoce sobre todo como el Ungido, el Mesías (1 Hen 48,10; 52,4; ApBar 29,3; 30,1; 39,8; 40,1; 70,9; 72,2; 4 Esd 7,28-29, donde está interpolada la traducción latina; 4 Esd 12,32: *Unctus*), Χριστὸς κύριος en griego (SalSl 17,36; 18,6.8), *hmšyḥ* en hebreo (1QSa 2,12; Ber. 1,5) o *mšyḥ yśr'l* (1QSa 2,14), *mšyḥ (mn) 'hrwn wyśr'l* (CD 12,23; 14,19; 19,10; 20,1 [*m'hrwn*])[15], y en arameo, *mšyḥ'* (Sot. 9,15) o *mlk' mšyḥ'* (ambos frecuentemente en los targumes)[16], Μεσσίας en el Nuevo Testamento (Jn 1, 42; 4,25)[17]. Al convertirse Χριστός en un término cristiano, los judíos de habla griega de la era cristiana han preferido la expresión 'Ηλειμμένος, introducida por Aquila en la traducción de la Biblia[18]. Además, por semejanza con el rey teo-

[14] Cf. p. 649, n. 16, *supra*.

[15] Cf. 1QS 9,11: *mšyḥy 'hrwn wyśr'l,* «los *Mesías* de Aarón e Israel». Sobre el mesianismo de Qumrán, cf. Apéndice II, *infra*.

[16] Sobre el título de Mesías en general, cf. Dalman, *Words of Jesus*, 237-45; Moore, *Judaism* II, 330, n.; Volz, *Eschatologie*, 173s; Klausner, *Messianic Idea*, 7s; Bousset, *Religion*, 227-28.

[17] Μεσσίας es la forma mejor atestiguada, no Μεσίας, como dicen muchos manuscritos. En todos los casos análogos ha de presuponerse una forma aramea, no hebrea, y por ello ha de entenderse que Μεσσίας no es *mšyḥ* sino *mšyḥ'*. Cf. p. 45, *supra;* cf. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch* (^{2}1905) 157, n. 3.

[18] Cf. Orígenes sobre Jn 4,25 (ed. Lommatzsch II, 48): Μεσσίας μέντοι γε Ἑβραϊστὶ καλεῖτα, ὅπερ οἱ μὲν 'Εβδομήκοντα Χριστός ἡρμήνευσαν, ὁ δὲ 'Ακύλας 'Ηλειμμένος. La observación de Orígenes es confirmada por los restos de la traducción por Aquila de Dn 9,26 (= Eusebio, *Dem. ev.*, VIII,2,90, p. 397), Sal 2,2 *(Syr. Hexapl.* y Filastr., *Haer.*, 142, CSEL XXXVII; Aquila, «adversum Unctum eius»), Sal 84,10; 89,39; 1 Sm 2,35 (= Eusebio, *Dem. ev.*, IV,16,45, p. 191); 2 Sm 1,21 (el escudo de Saúl). Cf. Orígenes, *Hexapla* (ed. Field). Jerónimo, *Comm. in Esaiam* 27,13: «Iudaei cassa sibi vota promittunt, quod in consummatione mundi, quando [Antichristus, ut dicitur] ἠλειμμένος suus venerit» (las palabras entre corchetes faltan en algunos manuscritos y con seguridad han de omitirse). Idem, *Com. in Zach.* 14,15 (CCL LXXVIA): «Haec Iudaei sub ἠλειμμένῳ suo carnaliter explenda contendunt». Idem, *Com. in Mal.* 3,1 (CCL LXXVIA): «Iudaei hoc... referunt ad ἠλειμμένον hoc est Christum suum»; *In Mal.* 4 final (CCL LXXVI A): «Iudaei et Iudaizantes haeretici ante ἠλειμμένον suum Eliam putant esse venturum». En la Διδασκαλία 'Ιακώβου νεοβαπτίστου (cf. N. Bonwetsch, NGG [1899] el Mesías es llamado ὁ ἠλειμμένος, (pp. 411-440); lo mismo F. Cumont, *Une formule grec-*

crático del Antiguo Testamento, es designado a veces como «hijo de Dios» (1 Hen 105,2; 4 Esd 7,28-29; 13,32.37.52; 14,9; cf. 4QFlor 1,10-12). Dado que, sobre la base de las profecías del Antiguo Testamento[19], se afirmaba que el Mesías procedería de la familia de David (SalSl 17,5.23; Mt 22,42; Mc 12,35; Lc 20,41; Jn 7,42; 4 Esd 12,32[20]; Tg.Jon. sobre Is 11,1; Jr 23,5; 33,15), también se le llamó «hijo de David», título que se hizo habitual para designar al Mesías (frecuentemente en el Nuevo Testamento, υἱὸς Δαυείδ; en Tg.Jon. sobre Os 3,5: *br dwd;* en Qumrán pIs[a] 11,1-3[21] y en la 15ª *berakah* de las *Šemoneh ʿEsreh, ṣmḥ dwd*)[22]. Como descendiente de David, nacerá en la ciudad de Belén (Miq 5,1 y Targum; Mt 2,5; Jn 7,41-42).

El judaísmo precristiano —en la medida en que es posible documentar de manera concluyente sus expectativas mesiánicas— consideraba al Mesías como un individuo plenamente humano,

que de renonciation au judaïsme; Wiener Studien» (1902) 468-69. Sófocles, *Léxicon griego,* s.v. 'Ηλειμμένος remite a Cirilo de Jerusalén, *Cateches.*, XV,11 (PG 33, col. 885A) y Cosmas Indicopleutes, VI,25 (ed. Sources Chrétiennes 97, III, 41). Cf. también *Onomastica Sacra* (ed. Lagarde) 177, 59; 195, 80.

19 Is 11,1.10; Jr 23,5; 30,9; 33,15.17.22; Ez 34,23s; 27,24s; Os 3,5; Am 9,11; Miq. 5,1; Zac 12,8. Cf. Gressmann, *Der Messias,* 93; S. Mowinckel, *He that Cometh,* 160.

20 Aquí las palabras «qui orietur ex semine David» faltan con seguridad en la traducción latina, pero el testimonio unánime de las versiones orientales demuestra que han de considerarse originales. Cf. A. M. Ceriani, *Monumenta Sacra* V,96. Cf. B.-M. Pelaiea, *Eschatologia messianica IV libri Esdrae:* «Verbum Domini» 11 (1931) 244-49, 310-18.

21 Para materiales rabínicos sobre el «Hijo de David», cf. Dalman, *Words of Jesus,* 316-19. Sobre la tradición davídica en los textos de Qumrán, cf. A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (1957) 185-89; Black, *The Scrolls and Christian Origins* (1961) 145-63; J. Starcky, *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân:* RB 70 (1963) 48ls. Cf. además E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn,* en *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments,* N. F. 43 (1953) esp. 64s; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969) 240-58; G. Schneider, *Die Davidsohnfrage, Mk. 12, 35-37:* «Biblica» 53 (1972) 65-90; Vermes, *Jesus the Jew,* 130-39, 251; F. Neugebauer, *Die Davidsohnfrage (Mk. XII 35-7) und der Menschensohn:* NTSt 21 (1947) 81-90.

22 Sobre los puntos de vista judíos en general acerca de la persona del Mesías, cf. Moore, *Judaism* II, especialmente 324, 330-31, 347; Str.-B. I, 11; Volz, *Eschatologie,* 173-74; Klausner, *Messianic Idea,* 519-31; Mowinckel, *He that Cometh,* 159-60; Bousset, *Religion*[4], 222-32, 242-68; Vermes, *Jesus the Jew,* 130s.

un personaje regio descendiente de la casa de David[23]. Ello es no menos cierto acerca del esperado Mesías sacerdotal, junto con el Mesías real o Príncipe de la congregación de Qumrán, así como de la otra figura mesiánica, el Profeta (cf. p. 712, *infra*). Al mismo tiempo, la especulación mesiánica[24], que en alguna de sus ramas daba cauce a las expectativas mesiánicas de ciertos individuos o grupos, especialmente en algunos círculos esotéricos, con el desarrollo de la fantasía apocalíptica tendía a orientarse en el sentido de un mesianismo supramundano; cuanto más excepcional era la condición atribuida al Mesías, tanto más desbordaba su personalidad los límites de la común humanidad. Con la libertad de movimientos que había en el campo de las ideas religiosas, esta evolución adoptó formas diversas. Sin embargo, el Mesías era generalmente concebido como un monarca terreno, pero dotado por Dios de dones y poderes especiales. Así se advierte con particular claridad en los Salmos de Salomón, donde aparece como un rey enteramente humano (17,23.47), justo y sabio (17,35), santo y libre de todo pecado (17,41.46), dotado por el espíritu santo de poder, sabiduría y justicia (17,42). OrSib 3,49 expresa la misma visión, pero más brevemente, al llamarle ἁγνὸς ἄναξ. Como contraste, en 4 Esd[25] y en las parábolas de Henoc, su figura aparece elevada al nivel de lo sobrenatural y se le supone preexistente[26]. Así se advierte sobre todo en 4 Esd 12,32: «Hic est unctus, quem reservavit Altissimus in finem», y 13,26: «Ipse

---

[23] La promesa de un rey de la casa de David «para siempre» significa simplemente que nunca se extinguirá la dinastía. Así, Simón Macabeo fue elegido por el pueblo como príncipe y sumo sacerdote «para siempre» (εἰς τὸν αἰῶνα; 1 Mac 14,41), es decir, que los títulos de príncipe y sumo sacerdote se declaran hereditarios en su familia. Según las *Bendiciones de Jacob* de Qumrán (4QPBend), «mientras Israel gobierne, [no] faltará un descendiente de David en el trono»; cf. J. M. Allegro, JBL 75 (1956) 174-76.

[24] G. Vermes, *Jesus the Jew*, 130s y especialmente 134.

[25] Sobre el mesianismo de 4 Esd, cf. G. H. Box, *The Ezra Apocalypse* (1912); Klausner, *Messianic Idea*, 349-65.

[26] Cf., sobre el concepto de la preexistencia del Mesías, G. A. Barton, *On the Jewish-Christian Doctrine of the Pre-existence of the Messiah:* JBL 21 (1902) 78-91; Str.-B. II, 334; Moore, *Judaism* II, 343s; E. Sjöberg, *Menschensohn*, 90-91; T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (1962) 135-36; H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (1965) 28; M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967) 42, n. 5; Volz, *Eschatologie*, 206; Bousset, *Religion*[4] 262-68; Dalman, *Words of Jesus*, 299-303; Vermes, *Jesus the Jew*, 138-39; Urbach, *The Sages*, 684-85, 994.

est, quem conservat Altissimus multis temporibus». Si en estos pasajes se afirma explícitamente la preexistencia, se da por supuesta en la promesa hecha a Esdras (14,9) de que después de su asunción a los cielos el mismo Esdras retornará con el Mesías («tu enim recipieris ab hominibus et converteris residuum cum filio meo et cum similibus tuis, usque quo finiantur tempora»). Esta preexistencia se describe como un estado de ocultamiento en Dios (14,52): «Sicut non potest hoc vel scrutinare vel scire quis, quid sit in profundo maris, sic non poterit quisquam super terram videre filium meum, vel eos qui cum eo sunt, nisi in tempore diei».

Una forma de especulación parecida a la de 4 Esd aparece en las parábolas de Henoc (1 Hen 37-71)[27]. La expresión particularmente conectada con el Mesías en este texto es «Hijo de hombre» (1 Hen 46,1-6; 48,2-7; 62,5-9.14; 63,11; 69,26-29; 70,1; 71,17)[28],

[27] Hasta los descubrimientos de Qumrán, las parábolas de Henoc, que aparecían únicamente en la versión etiópica de este texto, han sido consideradas como prueba a favor de un Mesías sobrenatural (precristiano). Su ausencia en el 4Q Henoc arameo y lo que ello sugiere exige probablemente que este texto se sitúe muy a comienzos del siglo I d.C. El editor de los fragmentos arameos fecha las parábolas «en el año 270 d.C. o poco después»; cf. J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrän Cave 4* (1976) 96. Se discute si ha de considerarse como una prueba «judía» o como un apocalipsis «cristianizado». Cf. M. Black, *The Eschatology of the Similitudes of Enoch:* JThSt 3 (1952) 1-10, y especialmente Milik, *op. cit.*, 89-98. Sobre 1 Henoc, cf. vol. III, § 32. C.f. también J. C. Hindley, *Towards a Date for the Similitudes of Enoch:* NTSt 14 (1967-68) 551-65; G. Widengren, *Iran and Israel in Parthian Times with Special Regard to the Ethiopic Book of Enoch:* «Temenos» 2 (1966) 139-77; M. Black, *The Fragments of the Aramaic Enoch from Qumran*, en W. C. van Unnik (ed.), *La littérature juive entre Tenach et Mischna, quelques problèmes* («Recherches Bibliques» IX [1974]) 15-28. Sobre los datos etiópicos, cf. E. Ullendorff, *An Aramaic «Vorlage» of the Ethiopic Text of Enoch*, en *Atti del Convegno internazionale di Studi Etiopici:* «Accademia Nazionale dei Lincei» 357 (1960) 259-68; *Ethiopia and the Bible* (1968) 61. Nótese en particular *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments,* por M. A. Knibb en colaboración con Edward Ullendorff (1978).

[28] Cómo llegó a «individualizarse» en Henoc la expresión «Hijo de hombre» sobre la base de los pasajes de Daniel, hasta ser referida a la figura trascendente del Mesías celeste, se puede ilustrar mediante los pasajes siguientes (en la traducción de R. H. Charles): 1 Hen 46,1-4: «Y vi allí uno que tenía una cabeza de días... y con él había otro ser cuyo aspecto tenía la apariencia de un hombre... y pregunté al ángel....

designación que procede de una aplicación directa de la imagen de Daniel (7,13) a una personalidad mesiánica o quasi-mesiánica celeste. En cuanto que es presentado como instrumento elegido de Dios, se le llama también «el Elegido» (1 Hen 39,6s; 40,5; 45,3-5; 49,2-4; 51,3.5; 52,6-9; 53,6; 55,4; 61,5.8.10; 62,1s).

acerca de este Hijo de hombre... y éste respondió y me dijo: Este es el Hijo del hombre que posee la justicia, con el que mora la justicia... Y este Hijo de hombre al que tú has visto levantará a los reyes y a los poderosos de sus tronos, etc.»; 48,2: «Y en aquella hora, aquel Hijo de hombre fue llamado en presencia del Señor de los espíritus, y su nombre ante la Cabeza de días»; 62,5-9: «Y el dolor se apoderará de ellos, cuando vean a este Hijo de hombre sentado en el trono de su gloria... pues desde el principio el Hijo de hombre estaba oculto, y el Altísimo lo preservó... y todos los reyes y poderosos... pondrán... su esperanza en este Hijo de hombre»; 62,14: «Y con este Hijo de hombre comerán»; 63,11: «Y después de eso, sus rostros se llenarán de tiniebla y vergüenza ante este Hijo de hombre»; 69,26-29: «Y hubo gran alegría entre ellos... porque el nombre de este Hijo de hombre les ha sido revelado... y la suma del juicio fue dada a este Hijo de hombre... y a partir de ahora ya no habrá nada corruptible, pues este Hijo de hombre ha aparecido... y la palabra de este Hijo de hombre sonará y será fuerte ante el Señor de los espíritus»; 70,1: «Y sucedió después de esto que su nombre (es decir, Henoc) durante su vida fue elevado hasta este Hijo de hombre y hasta el Señor de los espíritus...»; 71,14: «Y vino él (el ángel) hasta mí... y dijo... Tú eres el Hijo de hombre que ha nacido para la justicia...»; 71,17: «Y así habrá días dilatados con este Hijo de hombre...» H. Lietzmann, *Der Menschensohn* (1896) 42-48, y J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* VI (1899) 199, están en lo cierto al insistir en que la expresión «Hijo de hombre», en Henoc, no es en modo alguno un título o un nombre, si «título» o «nombre» se entienden en sentido estricto, ya que con el indicativo «aquel» se está haciendo casi uniformemente referencia a la descripción original de cap. 46. Se ha afirmado, sin embargo, que mediante este uso constante de tal referencia en pasajes que quedan ya muy lejos del cap. 46 se llegó a hacer de aquella referencia una «designación» fija, hasta el punto de que se convierte casi en un título o nombre, como lo demuestran los dos pasajes citados (62,7 y 69,27), en que se dice «el Hijo de hombre» en lugar de «aquel Hijo de hombre». Nótese, sin embargo, que en ambos casos «el Hijo de hombre» va precedido de la expresión «aquel Hijo de hombre» (62,5 y 69,26). Cf. también N. Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch* (1922) 3; Vermes, *Jesus the Jew*, 175. Sobre 48,2, el Mesías cuyo nombre es nombrado para siempre, cf. Tg.Jon. sobre Zac 4,7; Dalman, *The Words of Jesus*, 30; Klausner, *The Messianic Idea*, 460-61. Cf. además J. M. Creed, *The Heavenly Man*: JThS 26 (1925) 113-36.; N. Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch* (1922);

Se supone la preexistencia del Mesías; su nombre fue pronunciado ante el Señor de los espíritus antes de que fueran creados el sol y los signos, antes de que fueran hechas las estrellas de los cielos (48,3). Fue hecho y ocultado por Dios desde el principio y el Altísimo lo preservó (48,6; 62,7). Así, cuando Henoc fue guiado por el ángel a través de las regiones celestes, vio «al Elegido» y «su morada bajo las plumas del Señor de los espíritus», y «todos los justos y elegidos brillaban ante él como luces ardientes» (36,6-7)[29]. 1 Hen 46,1-4 describe una vez más cómo le fue mostrado «este Hijo de hombre». Su aspecto está lleno de gracia como uno de los santos ángeles (46,1). El posee la justicia, en él mora la justicia y revela todos los tesoros de lo que está oculto, pues el Señor de los espíritus lo ha elegido, y su porción ha sobrepasado todas las cosas ante el Señor de los espíritus en rectitud para siempre (46,3). Su gloria es para siempre jamás y su poder va de generación en generación. En él mora el espíritu de

---

Volz, *Eschatologie*, 186s; H. L. Jansen, *Die Henochgestalt. Eine vergleichende religionsgeschichtliche Untersuchung* (1939); E. Sjöberg, *Der Menschensohn in äthiopischen Henochbuch* (1946); J. Y. Campbell, *The Origin and Meaning of the Term Son of Man:* JThSt 48 (1947) 145-55; M. Black, *The Eschatology of the Similitudes of Enoch:* JThSt 3 (1952) 1-10; G. Iber, *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohns im Neuen Testament* (1953); S. Mowinckel, *He that Cometh* (1956) 354-55; A. J. B. Higgins, *Son of Man-Forschung since «The Teaching of Jesus»*, en *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson* (1959) 119-35; T. W. Manson, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels*, en M. Black (ed.), *Studies in the Gospels and Epistles* (1963); H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (1956) 27-30; Bousset, *Religion*, 262-68; M. D. Hooker, *The Son of Man in St. Mark* (1967) 33-47; F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967) 145-56; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969) 15-67; C. Colpe, TDNT VIII (1969) 400-77; R. Leivestad, *Exit the Apocalyptic Son of Man:* NTSt 18 (1972) 243-67; B. Lindars, *Re-enter the Apocalyptic Son of Man:* NTSt 21 (1975) 52-72; G. Vermes, PBJS 147-65 = *Appendix E en M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (^{3}1967) 310-30; J. Bowker, *The Son of Man:* JThSt 28 (1977) 19-48; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology:* JJS 29 (1978) 124-35.

[29] Sobre la identificación de Henoc con el Hijo del hombre en el cap. 71, cf. además Sjöberg, *Menschensohn*, 147-89; Jansen, *Henochgestalt*, 124s; Mowinckel, *He that Cometh*, 386-87; F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967) 151-52; Black, *Eschatology*, 4-5; R., Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, 201-8; Vermes, *Jesus the Jew*, 174-75, 259.

sabiduría y el espíritu de conocimiento y el espíritu de inteligencia y poder, y el espíritu de los que se durmieran en la justicia. Y juzgará las cosas secretas, y en su presencia no habrá hombre alguno capaz de pronunciar una palabra mentirosa, pues él es el elegido en presencia del Señor de los espíritus, conforme a su agrado (49,2-4).

No es de extrañar que se hayan dado diversos intentos de hacer remontar esta línea de pensamiento al influjo cristiano; es dudoso, por otra parte, que pueda ser excluido ese influjo por completo, ya que resulta difícil fechar este texto en la época del segundo templo. Pero al mismo tiempo, todas esas ideas son plenamente explicables a partir de las premisas del Antiguo Testamento[30]. Formulaciones como la de Miq 5,1, en el sentido de que los orígenes del Mesías vienen de tiempos remotos, desde el comienzo de los días (*mqdm mymy ʿwlm*) se pueden tomar fácilmente en el sentido de una preexistencia desde la eternidad. Por otra parte, con sólo que Dn 7,13-14 se entienda como referido al Mesías y su viaje sobre las nubes, como un descenso del cielo, se impone la doctrina de la preexistencia[31]. Esta interpretación se vio alentada por todo un desarrollo de las ideas que tendía a afirmar que todo lo valioso que pueda existir en la tierra preexistía ya en el cielo[32].

---

[30] La línea de evolución entre 4 Esdras y el Nuevo Testamento ha sido estudiada por G. Ellwein, *Die Apocalypse des IV Esdras und das urchristliche Zeugnis von Jesus dem Christos*, en *Heim-Festgabe* (1934) 29-47.

[31] Los exegetas modernos niegan que en Dn 7,13 se insinúe la menor idea de que el «Hijo del hombre» de Daniel «descienda» del cielo; las imágenes de Daniel sugieren que un personaje «semejante a un hijo de hombre» simplemente «se aproxima» al Anciano de días, sin que se diga o implique nada acerca de su lugar de procedencia. Cf. en especial la obra de T. F. Glasson, *The Second Advent: the Origin of the New Testament Doctrine* ([3]1963); J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming: the Emergence of a Doctrine* (1957); Vermes, *Jesus the Jew*, 169, 186-88, 257, 261. Un estudio exhaustivo sobre la función de la nube en J. Luzárraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo* (1973).

[32] Cf. p. 640, *supra*, y Harnack sobre Hermas, *Vis.*, II,4.1 (según Hermas, la Iglesia cristiana es «preexistente»). Cf. en especial Harnack, *History of Dogma* I (1894) 102s. Ya en el Antiguo Testamento se presupone la existencia de un modelo celeste de la tienda de la revelación y de sus vasos; cf. Ex 25,9; 26,30; 27,8; Nm 8,4; cf. Heb 8,1-7. Sobre la Jerusalén celeste («la Jerusalén de lo alto»), cf. Gál 4,26; Str.-B. III,573; Bousset, *Religion*[4], 38, 489, etc.; TDNT VII, 324, 336;

La idea del Mesías preexistente se mantuvo en el judaísmo poscristiano bajo la versión de la preexistencia de su nombre (cf. n. 26, *supra*) consecuentemente con la insistencia judía en la condición humana del Mesías, de que se hace eco el *Diálogo con Trifón* de Justino (49): πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπου προσδοκῶμεν γενήσεσθαι. Se ha afirmado que un pasaje talmúdico, jTaa. 65b, ha de entenderse en tal sentido: «R. Abbahu dijo: Si un hombre te dice: "Soy Dios", miente; "Soy un hijo de hombre *(bn ʾdm)*", terminará por lamentarlo; "ascenderé al cielo", lo dice así, pero no lo cumplirá». Pero se trata de una interpretación dudosa[33].

En cuanto al tiempo de la aparición del Mesías, los rabinos de la época tardía formularon toda clase de ingeniosos cálculos[34]. Parece muy difundida la idea de que el mundo actual durará seis mil años, correspondientes a los seis días de la creación, puesto que para Dios un día es como mil años[35]. Sin em-

sobre los datos aportados por los descubrimientos de Qumrán, cf. en especial DJD III, 184-93, y Vermes, DSS 72. Sobre el «culto» celeste, cf. Moore, *Judaism* I, 404; sobre los datos de Qumrán, cf. Vermes, DSS 125-29, 182.

[33] Sobre este pasaje cf. H. Lietzmann, *Der Menschensohn* (1896) 49-50, y Vermes, *Jesus the Jew*, 258, n. 40; los dos niegan que exista conexión alguna con Daniel. «Wir haben vielmehr eine rabbinische Auslegung von Num. 23:19 vor uns: 'Gott ist nicht ein Mann, dass er lüge und ein Menschensohn dass er bereue: ein solcher spricht und thut es nicht und redet und hält es nicht'. Das erklärt nun Rabbi Abahû so: 'Wenn zu dir ein Mensch sagt: "Gott bin ich", so lügt er. "Ein Sohn Adam's bin ich", sein Ende [wird sein] es zu bereuen, denn "ich werde emporsteigen zum Himmel" sagt er [wohl] aber er halt es nicht'» (Lietzmann). «El contraste entre Dios y el *Hijo de hombre* deriva de Números, y es interpretado por Abahú como expresión de la diferencia entre lo divino y lo humano... El rabino de Cesarea parece atacar la afirmación patrística de que *Hijo de hombre* describe la humanidad de Jesús por oposición a la divinidad, expresada mediante *Hijo de Dios*» (Vermes).

[34] bSan. 96b-97a. Cf. Moore, *Judaism* II, 352ss; Klausner, *Messianic Idea*, 420-21.

[35] Bernabé, 15; Ireneo, *Haer*, V,28,3; Hipólito, *Com. in Dan.*, 4,32 (ed. Bonwetsch) 242-45. En Hen(esl) 32,2-33,2 se dice que la existencia del mundo se prolongará 7.000 años. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha* II, 451; A. Vaillant, *Le Livre des secrets d'Henoch: Texte slave et traduction française* (1952) 105, n. 7; Klausner, *Messianic Idea*, 421ss. Sobre la cuestión del fin en general, cf. Volz, *Eschatologie*, 72, 143-44. Bousset, *Religion*[4], 247ss.

bargo, a pesar de ese cálculo tan exacto, se intentó fijar el momento de su venida de diversos modos, según que los días del Mesías se identificaran con el *'wlm* futuro o el presente (cf. n. 9, *infra*). Según la primera interpretación, contenida en las fuentes patrísticas, la era mesiánica comenzaría una vez expirado el período de los seis mil años (así, Bernabé, Ireneo, Hipólito y otros). Según la segunda (que los tiempos del Mesías corresponden al *'wlm* presente), la duración actual del mundo se divide en tres períodos: dos mil años sin la Torá, dos mil años bajo la Torá y otros dos mil años de tiempo mesiánico. La era mesiánica, por consiguiente, ya se ha iniciado, pero el Mesías aún no ha podido venir a causa de las transgresiones del pueblo[36].

La última es la opinión más generalizada, al menos en los círculos rabínicos, concretamente que el Mesías sólo podrá venir cuando el pueblo haya hecho penitencia y cumpla perfectamente la Torá. «Si Israel se arrepiente, serán redimidos». «Si Israel se decidiera a guardar dos sábados conforme a las normas, serían redimidos inmediatamente».[37]

Se supone que el Mesías aparecerá repentinamente; de pronto estará ahí y aparecerá como un gobernante victorioso. Por otra parte, como se suponía que habría de nacer como un niño en Belén, ambas concepciones se unifican mediante la hipótesis de que primero vivirá oculto y luego aparecerá repentinamente[38]. Por ello dicen los judíos en Jn 7,27: ὁ Χριστὸς

[36] Cf. bSan. 97a; bA.Z. 9a. Cf. Moore, *Judaism* II, 352, 357; Klausner, *Messianic Idea*, 408-19.

[37] Cf. bSan. 97a; bŠab. 118b. Cf. I. Lévi, *La discussion de R. Josué et de R. Eliézer sur les conditions de l'avènement du Messie*· REJ 35 (1897) 282-85; Klausner, *Messianic Idea*, 422ss, 427s; *Jesus of Nazareth* (1925) 245-47; Urbach, *The Sages*, 668-72.

[38] Cf. J. Lightfoot, *Horae Hebraicae*, sobre Jn 7,27. N. Messel, *Die Einheitlichkeit der judischen Eschatologie*. BZAW 30 (1909); Str-B. I, 160, 481, 960, 1018; II, 339, 340; III, 315; IV, 488, 766; H. Gressmann, *Der Messias* (1929) 447-58; E. Sjoberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (1955); E. Stauffer, *Agnostos Christos*, en W. D. Davies y D. Daube (eds.), *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Hom. C. H. Dodd, 1956) 281-99; S. Mowinckel, *He that Cometh* (1959) 304-8; T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (1962) 136-37; Todt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (1965) Excursus 1, 297-302; R. E. Brown, *The Gospel according to John* (1966) 53; Vermes, *Jesus the Jew*, 137-38, 252-53.

ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν. Por este motivo también deja abierta el representante del judaísmo en el *Diálogo con Trifón* de Justino la posibilidad de que ya haya nacido el Mesías, pero que aún no se haya manifestado[39]. El Talmud de Jerusalén dice que el Mesías nació en Belén el día mismo en que fue destruido el templo, pero que poco tiempo después fue arrebatado de los brazos de su madre por una tempestad[40]. En el Targum de Jonatán sobre Miq 4,8 se supone que el Mesías ya está aquí, pero que permanece oculto a causa de los pecados de su pueblo[41]. Las tradiciones rabínicas opinan que vendrá de Roma[42]. Según los evangelios, sin embargo, estaba generalizada la creencia de que cuando venga acreditará su identidad por medio de sus milagros (Mt 11,4ss; Lc 7,22ss; Jn 7,31)[43].

4. *El ataque final de las potencias hostiles*[44]

Una vez que se haya manifestado el Mesías, las fuerzas paganas se coaligarán para lanzar contra él un ataque. También hay pa-

---

[39] *Dial. c. Tryph.*, 8 (para el texto griego, cf. n. 9, *supra*). *Ibid.*, 110: εἰ δὲ καὶ ἐληλυθένα λέγουσιν οὐ γινώσκεται ὅς ἐστιν, ἀλλ' ὅταν ἐμφανὴς καὶ ἔνδοξος γένηται, τότε γνωσθήσεται ὅς ἐστι, φασί.

[40] Sobre el texto, cf. jBer. 5a y Eka R. 1,51; G. Dalman, *Aramäische Dialektproben* (²1926) 14. Cf. también Vermes, *Jesus the Jew*, 138.

[41] Cf. S. H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation* (1974) 92.

[42] Targumes palestinenses sobre Ex 12,42; cf. también bSan. 88a. G. Dalman, *Der leidende und sterbende Messias* (1888) 41; Str.-B. II, 340; A. von Gall, βασιλεία τοῦ Θεοῦ. *Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie* (1926) 400. En cuanto a los targumes sobre 12,42, cf. Vermes, *Scripture and Tradition* (1961, ²1973) 217; R. Le Déaut, *La nuit pascale* (1963) 271-72, 359-69; M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum of the Pentateuch* (1966) 210-11; Black, *Aramaic Approach* (³1967) 237-38; Vermes, PBJS 223-24. Sobre bSan. 98a, cf. Vermes, *Jesus the Jew*, 116.

[43] Esta idea no aparece en los textos rabínicos. «... el Mesías... nunca es mencionado en la literatura tannaítica como autor de milagros *per se*» (Klausner, *Messianic Idea*, 506). Sobre la tendencia anticarismática de los rabinos, cf. Vermes, *Jesus the Jew*, 80-82; D. Daube, *Enfant Terrible:* HThR 68 (1975) 370-76, especialmente 375.

[44] Cf. Str.-B. IV, 981ss; S. Mowinckel, *He that Cometh*, 313ss. Sobre los datos aportados por Qumrán, cf. en especial 1QM y Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (1962).

sajes del Antiguo Testamento que sirven de base a esta expectativa, especialmente Dn 11 y Sal 2. Se expresa con toda claridad en OrSib 3,663ss y 4 Esd 13,33ss; también en 1 Hen 90,16 y en 1 QM 15-19, aunque en este texto se trata de un ataque no contra el Mesías, sino contra la comunidad de Dios.

Se da por supuesto frecuentemente que este último ataque estará dirigido por un jefe adversario del Mesías, un «Anticristo» (el nombre aparece en el Nuevo Testamento, concretamente en las epístolas joánicas, 1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7; el tema, en 2 ApBar cap. 40; 2 Tes 2; Ap 13)[45]. En las fuentes rabínicas tardías, el nombre de este adversario principal del pueblo de Dios es Armilo (*'rmlgws/'rmylws*), es decir Rómulo[46], cuya corrupción griega es Ἑρμόλαος[47]. Sobre la base de Ez 38-39, se espera la reaparición de Gog y Magog como última manifestación de las potencias diabólicas (Ap 20,8-9)[48].

En varios manuscritos de Qumrán hay un cierto Milkireša', «Rey del Mal», que ocupa una posición semejante a la del Anticristo[49]. Se trata de un ser satánico o quizá del mismo Satán que,

[45] M. Friedländer, *L'Anti-Messie:* REJ 38 (1899) 14-37; *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen* (1901); R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah* (1900) LI-LXXIII; L. Ginzberg, *Antichrist*, en JE I, 625-27; H. A. Guy, *The New Testament Doctrine of the Last Things* (1948) 146-49; J. Schmid, *Der Antichrist und die hemmende Macht:* «Theol. Quartalschrift» 129 (1949) 323-43; G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1953) 114-15; Klausner, *Messianic Idea*, 373-74; Bousset, *Religion*[4], 254-56; J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments* (1967); C. H. Giblin, *The Threat to Faith: An Exegetical and Theological Examination of 2 Thessalonians 2* («Analecta Biblica 31, 1967) 66-67.

[46] Cf. Tg.Ps.Jon. Dt 34,3; Is 11,4; A. Jellinek, *Bet ha-Midrasch* III, 124-25; Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge* (1888) 13-14; Bousset, *The Anti-Christ Legend*, 53, 186; Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter* I, 241-43; II, 132; Ginzberg, *Armilus*, en JE II, 118-20. Cf. también Mowinckel, *He that Cometh*, 290; F. F. Hvidberg, *Menigheden av den nye Pagt I Damascus* (1928) 277, n. 1; Klausner, *Messianic Idea*, 373, 407, 496; *Enc. Jud.* 2, cols. 476-77.

[47] Así, por ejemplo, en la Διδασκαλία Ἰακώβου νεοβαπτίστου, ed. Bonwetsch, NGGW phil.-hist. Kl. (1899) 418, 431, 439.

[48] Cf. OrSib 3,319s, 512s; Edu. 2,10. Cf. Klausner, *Messianic Idea*, 127s, 483s; Volz, *Eschatologie*, 150s; Bousset, *Religion*[4], 219-20. Cf. también 1QM 11,16: «... cuando castigues a Gog y a toda su asamblea reunida en torno a él».

[49] Cf. J. T. Milik, *Milkî-ṣedeq et Milkî-resă dans les anciens écrits*

al final de los tiempos, encarnará la antítesis de Milkiṣedeq, «Rey de Justicia»[50].

5. *La destrucción de las potencias hostiles*[51]

La destrucción de las potencias hostiles será el resultado, según las profecías del Antiguo Testamento, de una fuerte venganza que tomará Dios de sus adversarios[52]. La imagen más exacta de esta idea es la que nos ofrece la Asunción de Moisés, cuyo capítulo 10 recuerda en muchos aspectos Joel 3-4. Se le aproxima mucho la descripción contenida en 1 Hen, en cuanto que también presenta a Dios mismo aniquilando el poder de las naciones gentiles (90,18-19) y actuando a continuación en un juicio en el que únicamente serán condenados los desobedientes ángeles caídos y los israelitas apóstatas (las ovejas ciegas; 90,20-27), mientras que los demás gentiles se someterán a la comunidad de Dios (90,30). El Mesías, ausente por completo de la Asunción de Moisés, no aparece aquí hasta después del juicio (90,37). Común a ambos, por consiguiente, es el concepto de que Dios mismo pronuncia el juicio. Pero la idea aceptada comúnmente era que el destinado a destruir las potencias hostiles era el Mesías. Ya en los más antiguos Oráculos Sibilinos (3,622ss) viene para «poner fin a toda guerra sobre la tierra, dando muerte a unos y cumpliendo las promesas hechas a otros». Filón, *De Praem.*, 16 (95), afirma que «guiará sus huestes al combate y someterá grandes y populosas naciones». En los Salmos de Salomón aparece aún más claramente como vencedor de los gentiles enemigos del pueblo de Dios; merece especial mención el hecho de que en este texto aparece derrotando a sus enemigos (17, 27, 39) mediante la palabra de su boca (ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ, según Is 11,4)[53]. La primera acción del Mesías, una vez que ha aparecido, según el Apo-

---

juifs et chrétiens: JJS 24 (1972) 95-144; Vermes, DSSE² 253-54, 280-81. Cf. pp. 712-713, *infra.*

[50] Milik, *op. cit.*, 125. El redentor angélico, Melquisedec, es también descrito primariamente como un juez en 11QMelq. Cf. p. 712, *infra.*

[51] Cf. Volz, *Eschatologie*, 151ss; Mowinckel, *He that Cometh*, 269; Bousset, *Religion*⁴, 218ss; *L'Assomption de Moïse*, ed. Laperrousaz, ad 10,8.

[52] Cf. W. Cossmann, *Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten:* BZAW 29 (1915); Mowinckel, *He that Cometh*, 273; Bousset, *Religion*⁴, 202s; M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 200s.

[53] Cf. pp. 708-713, *infra,* sobre paralelos en Qumrán.

calipsis de Baruc y 4 Esdras (ApBar 39,7-40,2; 70,2-6; 4 Esd 12,32-33; 13,27-28.35-38), consiste en la destrucción de las potencias gentiles de este mundo, lo cual está, por consiguiente, de acuerdo con aquellos otros prototipos más antiguos. La diferencia, sin embargo, consiste en que, según 4 Esdras, ese aniquilamiento es resultado únicamente del juicio pronunciado por el Ungido de Dios (13,28: «Non tenebat frameam neque vas bellicosum»; 13,38: «Perdet eos sine labore per legem»), mientras que en el Apocalipsis de Baruc se hace mención de un proceso judicial y a la vez de las armas de guerra (lo primero en 40,1-2; lo segundo en 72,6).

En las parábolas de Henoc, el juicio del Mesías sobre el mundo impío se describe aún más minuciosamente que en 4 Esdras como un asunto puramente judicial. Ello es congruente con el concepto de la naturaleza mesiánica que predomina en estos apocalipsis. El Mesías no es un guerrero, sino un ser sobrenatural que desciende del cielo. En consecuencia, ejecuta el castigo sobre los enemigos del pueblo de Dios no como un jefe militar, sino como un juez designado por Dios. Ciertamente que tampoco en este caso faltan las resonancias bélicas. En 1 Hen 46,4-6 se dice del «Hijo del hombre» que expulsa a los reyes y poderosos de sus campamentos, rompe los dientes a los pecadores y derroca a los reyes de sus reinos y tronos; también se dice en 1 Hen 52,4-9 que nada en la tierra puede resistirse a su poder. «No habrá hierro para la guerra ni material para una coraza; de nada servirá el bronce y el estaño [no servirá] ni valdrá nada, y nadie buscará el plomo». Pero de estas mismas palabras se deduce claramente que no se trata de un combate, sino de la destrucción del enemigo en virtud de un poder superior. La función del Mesías, por tanto, se describe enteramente como la propia de un juez soberano. Sus competencias son las que corresponden a quien posee el espíritu de sabiduría y de inteligencia; juzgará lo oculto y no habrá hombre alguno capaz de pronunciar palabras ociosas en su presencia (49,3-4). El Mesías, el Elegido, se sentará en el trono de su gloria en que Dios lo puso para pronunciar sentencia sobre ángeles y hombres (45,3; 52,3; 55,4; 61,8-10). Los relatos más pormenorizados son los de los caps. 62 y 69. El Señor de los espíritus lo sienta (esta lectura enmendada es sin duda preferible a «se sentó», atestiguada por los manuscritos) en el trono de su gloria. Y la palabra de su boca da muerte a todos los pecadores, y todos los malvados serán destruidos de delante de su rostro (62,2). Y los reyes y poderosos de la tierra, cuando lo vean, se sentirán abrumados de miedo y terror y le bendecirán y

glorificarán y ensalzarán y le suplicarán misericordia (62,4-9). Pero el Señor de los espíritus los oprimirá hasta que huyan apresuradamente de su presencia, y sus rostros se llenarán de vergüenza y caerán sobre ellos las tineblas. Y los recibirán los ángeles vengadores para ejecutar la venganza sobre ellos por haber maltratado a sus hijos y elegidos (62,10-11). Según el otro relato (cap. 69), el Mesías se sienta en el trono de su gloria y le es dada la totalidad del juicio «a este Hijo del hombre», y hace que el pecado se desvanezca y sea borrado de la faz de la tierra, junto con todos los que han descarriado al mundo. Serán atados con cadenas y confinados en el lugar de su asamblea condenada a la destrucción, y toda su obra desaparecerá de la faz de la tierra. Y nada corrompido existirá en adelante (69,27-29).

En los targumes se describe también al Mesías como un guerrero poderoso que vence a sus enemigos en la batalla. Así en el Targum sobre Is 10,27: «Las naciones serán aplastadas por el Mesías», y sobre todo en los targumes palestinenses (Ps.Jon.,Tg.Fragm. y N.) sobre Gn 49,11: «Cuán bello es el Rey Mesías que surgirá de la casa de Judá. Ciñe sus lomos y sale a combatir contra los que le odian y da muerte a reyes y jefes» (la traducción sigue la recensión Neófiti). Advertimos, en efecto, que la idea común a todos es la de una destrucción de los poderes impíos por obra del Mesías, pero con una amplia variedad en cuanto a los detalles[54].

---

[54] En una *baraita* (bSukk. 52a) se menciona un «Mesías hijo de José», del que se dice simplemente que será entregado a la muerte, mientras que se prometerá la vida al Mesías hijo de David. En el mismo lugar (bSukk. 52a) se le aplica también Zac 12,10, pero sin especificar ni la causa ni la forma de su muerte. Otras fuentes asignan a este Mesías subordinado, al que también se llama «Mesías hijo de Efraín», la tarea de vencer a los enemigos del pueblo de Dios. El origen de toda esta concepción es oscuro. Quizá derive de la naturaleza y la misión duales del Mesías que habrían sido divididas entre dos personalidades distintas; uno lucha y cae en la pelea, mientras que el otro se limita a aportar la salvación. El segundo es de ascendencia davídica, pero se hace que el otro sea originario de la tribu de José o Efraín (así Klausner). Dalman estima que la fuente de esta concepción es Dt 33,17. No es descrito en ningún momento como el Mesías de las diez tribus ni se entiende que su muerte tenga carácter expiatorio. Cf. en general Klausner, *Messianic Idea*, 483s; Mowinckel, *He that Cometh*, 285s, 290s, 314s, 325s; V. Sadek, *Der Mythos vom Messias dem Sohn Josefs:* «Archiv Orientalni» 43 (1965) 27-43. Se supone que la figura del Mesías entregado a la muerte ha sido forjada a partir del modelo de Simeón bar Kosiba; nótese que en Ps.-Jon. sobre Ex 40,11 no se rela-

La era mesiánica no habría de comenzar hasta haber sido destruidos todos los impíos. En efecto, «mientras haya transgresores en el mundo, continuará la ira de Dios, pero tan pronto como desaparezcan de la tierra, la ira de Dios se apartará del mundo[55].

6. *La renovación de Jerusalén*[56]

El reino mesiánico se establecería en la Tierra Santa (cf., por ejemplo, 4 Esd 9,8), y de ahí que Jerusalén esté destinada a ser renovada antes que ninguna otra cosa. Pero este destino se concebía de diversos modos. Tal esperanza, en su forma más sencilla, preveía una purificación de la ciudad santa, que habría de quedar limpia de «los gentiles que ahora pisan el suelo» (SalSl 17,25.33)[57]. Después de la distribución de Jerusalén, esta esperanza adoptó la forma de una reconstrucción de la ciudad «como una edificación perdurable» *(Šemoneh 'Esreh,* 14.ª *berakah).* Aparte de esto, también se creía que en el cielo, junto a Dios, existía ya otra Jerusalén mucho más bella desde la era premesiánica, y que cuando ésta se iniciara, descendería sobre la tierra. La base bíblica de esta creencia es sobre todo Ez 40-48, pero también Is 54,11ss; 60; Ag 2,7-9 y Zac 2,6-17, en cuanto que la

---

cionan para nada la idea de la derrota y la muerte con el Mesías efraimita; cf. Vermes, *Jesus the Jew,* 139-40, 253. Cf. también J. Heinemann, *The Messiah of Ephraim and the premature Exodus of the Tribe of Ephraim:* HThR 68 (1975) 1-15.

[55] San. 10,6.

[56] Cf. R. H. Charles, *Revelation* II, 150ss, especialmente 158-61; Str.-B. IV, 883-85, 919-31; Moore, *Judaism* II, 341-43; Volz, *Eschatologie,* 372ss; G. von Rad, *Die Stadt auf dem Berge:* «Ev. Theol.» 8 (1948-49) 439-47; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (1951) 192-204. Sobre la idea de una «nueva Jerusalén (celeste o terrena futura), cf. Klausner, *Messianic Idea,* 287, 346, 361-62; TDNT VII, s.v. Σιών; Bousset, *Religion*[4], 239-40; R. J. McKelvey, *The New Temple: The Church in the New Testament* (1969) 1-40, 141-44; *Enc. Jud.* 9, cols. 1559-60; sobre los materiales aportados por Qumrán, cf. J. T. Milik, DJD I, 134-35; DJD III, 184-93; M. Baillet, *ibid.,* 84-90; B. Jongeling, *Publication provisoire d'un fragment provenant de la grotte 11 de Qumrân:* JSJ 1 (1970) 58-64, 185-86; cf. Vermes, DSSE[2] 262-64; DSS 72.

[57] Cf. nota anterior. Cf. también Black, *Scrolls and Christian Origins,* 110. En el manuscrito de la Guerra (1QM 2,1-6) se presupone sin duda alguna una purificación semejante de Jerusalén; en este mismo documento se describe la restauración del culto del templo en el séptimo año de la guerra final, cuando Jerusalén sea reconquistada de manos de los hijos de las tinieblas.

nueva Jerusalén descrita en estos pasajes se entiende que preexiste ya en el cielo[58]. En cuanto a los datos procedentes de Qumrán, cf. n. 56. También en el Nuevo Testamento se menciona frecuentemente esta ἄνω Ἰερουσαλήμ (Gál 4,26), Ἰερουσαλὴμ ἐπουράνιος (Heb 12,22), καινὴ Ἰερουσαλήμ (Ap 3,12.21-22; 10); cf. también TestDan 5,12: ἡ νέα Ἰερουσαλήμ. Según el Apocalipsis de Baruc, la Jerusalén celeste estaba emplazada en el paraíso antes de que pecara Adán, pero cuando transgredió al mandamiento divino le fue arrebatada y se conserva en el cielo, lo mismo que se hizo con el paraíso. Más tarde fue mostrada a Abrahán en una visión nocturna, y también la contempló Moisés en el Monte Sinaí (2 ApBar 4,2-6). Tambien la vio en una visión Esdras (4 Esd 10, 44-59). Esta Jerusalén nueva y gloriosa aparecerá, por tanto, sobre la tierra en lugar de la vieja, a la que superará con mucho en magnificencia y belleza (1 Hen 53,6; 90,28-29; 4 Esd 7,26. Cf. también 2 ApBar 32,4). Jerónimo atestigua la persistencia de esta esperanza y la ataca enérgicamente como una idea judía y judeo-cristina[59].

7. *La reunión de los dispersos*[60]

Resultaba tan evidente que los dispersos de Israel habrían de participar en el reino mesiánico y que a tal fin retornarían a la Tierra Santa, que tal esperanza se habría fomentado aun sin las profecías del Antiguo Testamento. El mismo Jesús ben Sirá rogaba: «Reúne a todas las tribus de Jacob, para que reciban su herencia como antaño» (36,11). Sobre el pasaje, que sólo aparece en el texto hebreo, en que se alaba a Dios como «el que reúne a los dispersos de Israel» (51,12,6), cf., 644-45, *supra*. Los Salmos de Salomón (SalSl 11) describen cómo de la mañana a la tarde, desde el norte y las islas, los dispersos de Israel se reúnen y emprenden el camino hacia Jerusalén. Con ello concuerda el libro (griego) de

[58] Un cuadro semejante aparece en numerosos fragmentos de Qumrán. Referencias en la n. 56.

[59] Jerónimo, *Com. in Esaiam* 49,14: «Ierusalem, quam Iudaei et nostri Iudaizantes iuxta apocalypsim Ioannis, quam non intelligunt, putant auream atque gemmatam de coelestibus ponendam, cuius terminos et infinitam latitudinem etiam in Ezechielis ultima parte describi». De manera semejante *Com. in Ezech.*, 36; *Com. in Ioel*, 3,16.

[60] Cf. Moore, *Judaism* II, 366-69; Volz, *Eschatalogie*, 341-43; A. Oepke, *Das neue Gottesvolk* (1950) 57s; S. Aalen, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis»* (1951) 204s, 209, 212s, 228, 311s; Klausner, *Messianic Idea*, 470-82; J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (1958) 55ss; Bousset, *Religion*[4], 236-38.

Baruc, en parte palabra por palabra (4,36-37; 5,5-9). Filón contempla a los dispersos dirigiéndose desde todos los puntos cardinales hacia Jerusalén bajo la guía de una aparición divina (*De Praem.*, 28 [164]; 29 [165]). Por otra parte, la profecía isaiana de que también las naciones gentiles traerán a los dispersos como una ofrenda para presentar en el templo (Is 49,22; 60,4.9; 66,20) reaparece en SalSl 17,34, mientras que la asamblea es presentada al mismo tiempo como la obra del Mesías (SalSl 17,28; Tg. Jon. a Jr 33,13). Según 4 Esdras, las diez tribus avanzan hacia una tierra hasta entonces deshabitada, llamada Arzaret (versión latina) o Arzaf (*finis mundi*, versión siríaca) para practicar la Ley allí[61]. De ese lugar retornarán cuando comience la era mesiánica, y el Altísimo secará entonces las fuentes del Eúfrates para que puedan cruzarlo (4 Esd 13,39-47). Ciertamente, dado el carácter universal de esta reunión de los dispersos, es notable el hecho de que algunos individuos aislados pusieran en duda el retorno de las diez tribus[62]. Pero la plegaria cotidiana de las *Šemoneh ʿEsreh* (10.ª *berakah*), «Alza una bandera para reunir a nuestros dispersos y reúnenos desde los cuatro extremos de la tierra», deja en claro que tales dudas eran esporádicas[63].

[61] *Arzareth, ʼrṣ ʻḥrt, terra aliena* (4 Esd 13,45); la expresión hebrea aparece en Dt 29,27): pasaje que San. 10,3 aplica a las diez tribus (cf. n. siguiente). Cf. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha* II, 69; Bousset, *Religion*[4], 237. Para el siríaco, cf. A. M. Ceriani, *Monumenta Sacra et profana* V, 102: «Arzaf, el fin del mundo». Parece tratarse de una interpretación de Arzaf = *ʼrṣ swp*, con una alusión al *(ym) swp* «el (mar) rojo».

[62] San. 10,3: «Las diez tribus nunca retornarán. Pues de ellas está escrito (Dt 29,27): *Y los arrojará a otra tierra como este día.* Así, pues, del mismo modo que este día pasa y no retorna, también ellos pasarán y no retornarán. Así R. Aqiba. Pero R. Eliezer dice: Del mismo modo que el día se oscurece y se vuelve luz una vez más, lo mismo ocurrirá con las diez tribus para las que se hizo la oscuridad, que se hará una vez más la luz». Por otra parte, la tradición varía en cuanto a las autoridades representadas por estas sentencias. En ARN A, cap. 36 (ed. Schechter, 108), la segunda opinión (favorable) se atribuye a R. Aqiba y la desfavorable a R. Simón b. Yehudá. Hay otras variantes. Cf. detalles en W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I[2], 137s. Cf. II, 145,472; J. Neusner, *Eliezer ben Hyrcanus* I (1973) 453-54.

[63] Para época posterior, cf. Jerónimo, *Com. in Ioel* 3,7: «Promittunt ergo sibi Iudaei immo somniant, quod in ultimo tempore congregentur a Domino et reducantur in Ierusalem. Nec hac felicitate contenti, ipsum Deum suis manibus Romanorum filios et filias asserunt traditurum, ut vendant eos Iudaei non Persis et Aethiopibus et caeteris nationibus quae vicinae sunt, sed Sabaeis, genti longissimae».

8. *El reino de gloria en la Tierra Santa*

Al frente del reino mesiánico estará su rey mesiánico. Pero su jefe supremo será Dios mismo (cf., por ejemplo, OrSib 3,704-6, 717, 756-59; SalSl 17,1.38.51; 1QM *passim; Šemoneh 'Esreh*, 11.ª *berakah; Bello*, II,8,1 [118]). Consecuentemente, con la instauración de este reino alcanzará la idea de la soberanía de Dios sobre Israel su verdad y realidad plenas. Dios, por supuesto, ya es rey de Israel, pero no ejerce aún su soberanía en medida plena. Lo que ocurre más bien es que ha entregado temporalmente su pueblo a los gentiles para que lo castiguen por sus pecados. Pero en el reino glorioso del fruto tomará de nuevo en sus manos las riendas del gobierno. Por este motivo será llamado, en contraste con los reinos gentiles, «el reino de Dios» (βασιλεία τοῦ θεοῦ en el Nuevo Testamento, especialmente Marcos y Lucas; βασιλεία μεγίστη ἀθανάτου βασιλῆος en OrSib 3,47-48. Cf. SalSl 17,4; AsMo 10,1.3)[64]. La expresión usada por Mateo, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, «reino de los cielos»[65], tiene un significado parecido. En efecto, de acuerdo con una conocida convención judía, «cielos» es aquí sinónimo de «Dios». Será un reino gobernado no por unos poderes terrenos, sino por el cielo[66].

[64] Moore, *Judaism* II, 371-75; G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament* (1929); cf. también TDNT I, 569-76, s.v. βασιλεία; Volz, *Eschatologie*, 167s; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (^{2}1935); 116ss; C. H. Dodd, *Parables of the Kingdom* (1935); K.L. Schmidt y otros, *Basileia* (1957); Sverre Aalen, *«Reign» and «House» in the Kingdom of God in the Gospels:* NTSt 8 (1962) 215-40; G. Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (1963) con bibliografía en pp. 279-96; N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (1963); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom: The Eschatology of Biblical Realism* (1966) con bibliografía exhaustiva en pp. 337-67; Bousset, *Religion*^{4}, 213-18.

[65] Cf. sobre esta expresión en general, Str.-B. I, 172-84 (sobre Mt 3,2); G. Dalman, *Words of Jesus*, 91s; AsMo cap. 10; SalSl 17,4; 2 ApBar 73; 1QSb 3,5.

[66] La fórmula *mlkwt šmym* aparece frecuentemente, aunque no siempre con el significado de «reino de los cielos»; suele connotar sobre todo la idea abstracta de la soberanía o gobierno del cielo, es decir, el dominio de Dios (por ejemplo, Ber. 2,2.5). En este pasaje concreto, sin embargo, no cabe duda de que *šmym* es una metonimia por Dios. Resulta de todos modos extraño que se discuta acerca de lo correcto de esta formulación cuando βασιλεία aparece con el significado concreto de «reinado». En efecto, el genitivo τῶν οὐρανῶν tiene el mismo valor independientemente de que βασιλεία signifique «realeza» o «reinado». Si casualmente apareciera la expresión *mlkwt šmym*

La Tierra Santa será el centro de este reino. «Heredar la tierra» equivale, por consiguiente, a participar en el reino mesiánico[67]. Esta identificación demuestra hasta qué punto las antiguas expectativas proféticas determinaron las posteriores esperanzas de futuro: el reino perfecto de Dios pasa a identificarse con el reinado nacional del pueblo de Israel[68]. Pero este reino no quedaría circunscrito a los límites de Palestina; por el contrario, habitualmente se entiende que abarcará la tierra entera[69]. Lo cierto es que ya en el Antiguo Testamento se profetiza que también las naciones gentiles reconocerán al Dios de Israel como juez supremo (Is 2,2ss; Miq 4,1ss; 7,16s) y se convertirán en él (Is 42,1-6; 49,6; 51,4-5; Jr 3,17; 16,19s; Sof 2,11; 3,9; Zac 8,20ss) y serán consecuentemente admitidas en la teocracia (Is 55,5; 56,1ss; Jr 12,14ss; Zac 2,15) hasta el punto de que el Dios de Israel será rey en toda la tierra (Zac 14,9) y el Mesías será una enseña para todos los pueblos (Is 11,10)[70]. Daniel promete con toda energía que se dará a los santos del Altísimo el poder sobre todos los

---

en la literatura rabínica *sin* el significado de «reino de los cielos», ello se explicaría fácilmente por el hecho de que los rabinos rara vez hablan del «reino de Dios». En vez de esta expresión usaban otras, como «los días del Mesías» o «el *'wlm* futuro» o frases semejantes. Parece, sin embargo, que la expresión se usa con este significado; así, en especial, Pes. R. (ed. Buber) 51a: *hgy' zmnh šl mlkwt hrš' št'qr mn h'wlm hgy' zmnh šl mlkwt šmym štglh*. «Ha llegado el tiempo para el reino impío, en que será desarraigado del mundo; ha llegado el tiempo para el reino de los cielos, en que será revelado». Cf. J. Levy, *Neuhebr. Wörterb., s.v. mlkwt*. Cf. Urbach, *The Sages*, 400-1.

[67] Qid. 1,10. Cf. Mt 5,5; 1 Hen 5,7 (τὴν γῆν κληρονομεῖν); SalSl 14,6 (ζωὴν κληρονομεῖν). Cf. también Volz, *Eschatologie*, 411. Sobre la idea bíblica de «herencia», cf. Foerster, TDNT III, 767, s.v. κληρονομία. W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (1972) especialmente 366-67. Cf. 1QM 12,11; 19,4 («Llena de gloria tu tierra y de bendición tu heredad»).

[68] Cf., sobre el carácter nacional, Volz, *Eschatologie*, 368s; Bousset, *Religion*[4], 213-42.

[69] Cf. Volz, *Eschatologie*, 379s; Klausner, *Messianic Idea*, 502s; Bousset, *Religión*[4], 215. Según 1QM 2,10-14, una vez reconquistada Palestina, los hijos de la luz subyugarán a todos los hijos de Sem, Cam y Jafet, incluidos entre los últimos los kittim-romanos, antiguos dueños de la humanidad.

[70] Sobre el universalismo en la Biblia, cf. J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* ([2]1901) 224-26; A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu dem Fremden* (1896) 91-122, 191-95; M. Weinfeld, *Universalism and particularism in the period of Exile and Restoration:* «Tarbiz» 33 (1963-64) 228-42; Bousset, *Religion*[4],

reinos del mundo (Dn 2,44; 7,14.27). Esta esperanza fue fomentada por el judaísmo posterior, pero de manera distinta. Según los Oráculos Sibilinos, cuando los gentiles caigan en la cuenta de la paz y el sosiego del pueblo de Dios, recapacitarán y darán honor y alabanza al único Dios verdadero, enviarán ofrendas a su templo y caminarán conforme a sus leyes (OrSib 3,698-726). Dios establecerá entonces su reinado sobre toda la humanidad, en que los profetas de Dios serán jueces y reyes justos (3,766-83). Según Filón, los hombres piadosos y virtuosos gobernarán el mundo porque poseerán las tres cualidades que más que ninguna otra cosa hacen a los hombres aptos para la tarea, es decir, σεμνότης, δεινότης y εὐεργεσία. Los demás se les someterán por αἰδώς o por φόβος o por εὔνοια (*De Praem.*, 16 [97]). En otros pasajes parece que el gobierno de los piadosos se fundamenta en la fuerza. Los gentiles tributarán homenaje al Mesías porque reconocerán que Dios le ha dado el poder (1 Hen 90,30.37; parábolas de 1 Hen 48,5; 53,1; SalSl 17,32-35; OrSib 3,49: ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων; 2 ApBar 72,5; Tg. sobre Zac 4,7: el Mesías gobernará sobre todos los reinos)[71]. Según Jubileos, 32,18-19, ya fue prometido a Jacob que de él descenderían reyes llamados a gobernar en todo lugar en que hubieran puesto pie los hijos de los hombres. «Y daré a tu semilla toda la tierra que hay bajo el cielo y gobernarán a todas las naciones conforme a su deseo, y luego atraerán a sí toda la tierra y la heredarán para siempre»[72].

Por lo demás, la era mesiánica se describe, generalmente so-

77-84; G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (1969) 13-22; *History of Israelite Religion* (1973) 343-44.

[71] Cf. S. H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation* (1974) 98. Muchas han interpretado AsMo 10,8, como referente a una derrota de los romanos a manos de los judíos: *Tunc felix eris tu Israel et ascendes supra cervices et alas aquilae*. Pero, a juzgar por lo que sigue, la idea es más bien que Israel será elevado hasta los cielos sobre las alas de un águila («et altabit te deus et faciet te haerere caelo stellarum... et conspicies a summo et videbis inimicos tuos in terra»). Este pasaje recuerda probablemente Dt 32, 11 (LXX: ὡς ἀετὸς διεὶς τὰς πτέγυρας αὐτοῦ ἐδέξατο αὐτοὺς, καὶ ἀνέλαβεν αὐτοὺς ἐπὶ τῶν μεταφρένων αὐτοῦ. *Alae* = πτέγυρες y *cervices* = μετάφρενα). Cf. *Le Testament de Moïse*, ed. E.-M. Laperrousaz, ad 10,8.

[72] Nótese también el autor del siglo VI d.C., Cosmas Indicopleustes, *Topographia Christiana*, VI,25, ed. Sources, Chrét. III, 41: αὐτοὶ δῆθεν τὸν ἐρχόμενον προσδοκῶσιν, ὅν καὶ Ἠλειμμένον καλοῦσιν, βασιλεύειν ἐπὶ γῆς αὐτῶν ἐλπίζουσιν καὶ ὑποτάσσειν αὐτοῖς πάντα τὰ ἔθνη.

bre la base de textos del Antiguo Testamento, como un tiempo de alegría y gozo imperturbados[73]. Las parábolas de Henoc subrayan como bienaventuranza suprema el hecho de que entonces morará el Mesías entre los hombres. «Haré en aquellos días que mi Elegido more entre ellos... Y transformaré la tierra y la convertiré en una bendición» (1 Hen 45,4-5). «Y sobre ellos morará el Señor de los espíritus, y comerán con aquel Hijo de hombre y se acostarán y se levantarán para siempre jamás» (62-14). Toda guerra, riña, discordia y querella llegarán a su término, mientras que en la tierra reinarán la paz, la justicia, el amor y la fidelidad (OrSib 3,371-80; 751-60; Filón, *De Praem.*, 16 [91]; 2 ApBar. 73,4-5). Hasta las fieras depondrán su hostilidad y servirán al hombre (OrSib 3,787-94; Filón, *De Praem.*, 15 [88]; 2 ApBar 73,6; Tg. sobre Is 11,6). La naturaleza se volverá desusadamente fructífera (OrSib 3,620-23; 743-50; 1 Hen 10,18-19; 2 ApBar 29,5-8). Entre los hombres reinarán la riqueza y la prosperidad (Filón, *De Praem*,. 17 [98]-18 [105]). Una vez más se aproximará la duración de la vida a los mil años, pero los hombres no se volverán viejos o achacosos, sino que serán como niños y muchachos (Jub 23,27-30). Todos gozarán de vigor físico y buena salud. Las mujeres darán a luz sin dolor y el segador no se fatigará al trabajar (Filón, *De Praem.*, 20 [118-26]; 2 ApBar. 73,2-3.7; 74,1)[74].

---

[73] Str.-B. IV, 880ss; S; Mowinckel, *He that Cometh*, 319; Volz, *Eschatologie*, 359-68; Klausner, *The Messianic Idea*, 506-17.

[74] Cf. 1Qs 4,2-8. A veces se representa esta gloria futura como una fiesta *(s'wdh)* preparada por Dios para los justos. Ya en el Apocalipsis siríaco de Baruc (y frecuentemente después) se dice que Behemot y Leviatán serán consumidos en tal ocasión (2 ApBar 29,4). El texto defectivo de 1 Hen 60,7-10 y 24b debería ser completado probablemente también de este modo. Para una descripción rabínica de esta *s'wdh*, cf. bPes. 119b; bB.B. 75a; cf. también A. Jellinek, *Bet ha-Midrasch* III, 75-76; V, 45-56; VI, 150-51; Rufino, *Apología in Hieronymum*, I,7: «Est enim Iudaeorum vere de resurrectione talis opinio, quod resurgent quidem, sed ut carnalibus deliciis et luxuriis caeterisque voluptatibus corporis perfruantur». Jerónimo sobre Is 59,5, ed. Vallarsi IV, 705: «Qui igitur audiens traditiones Iudaicas ad escas se mille annorum voluerit praeparare». F. Cumont (ed.), *Une Formule grecque de Renonciation au Judaïsme:* «Wiener Studien» (1902) 468: Ἔτι ἀναθεματίζω πάντας τοὺς τὴν τοῦ Ἠλειμμένου μᾶλλον δὲ τὴν τοῦ ἀντιχρίστου προσδοκῶντας ἔλευσιν, ὅν καὶ τράπεζαν αὐτοῖς ἑτοιμάσειν ἐλπὶζουσι μεγίστην καὶ προθήσειν εἰς ἑστίασιν τὸν Ζίζ, πτηνόν τι ζῷον, τὸν δὲ Βεχεμὼθ τετράπουν, τὸν δὲ Λεβιαθὰν ἐνάλιον, οὕτω μέγιστα καὶ πλήθοντα ταῖς σαρξὶν ὡς ἀρκείν εἰς τροφὴν ἕκαστον μυριάσιν ἀπείροις. Cf. J. Wellhausen, *Skizzen und*

Estas bendiciones externas no son, sin embargo, las únicas. Simplemente se derivan del hecho de que la comunidad mesiánica es una nación santa y santificada por Dios, gobernada además por el Mesías en justicia. No sufrirá que entre ellos quede rastro alguno de injusticia ni que permanezca entre ellos hombre alguno que conozca la maldad. En medio de ellos no habrá malicia alguna porque todos son santos (SalSl 17,28.29.36.48.49; 18,9.10). La vida en el reino mesiánico es un continuo λατρεύειν θεῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ (Lc 1,74-75). No se prevé en modo alguno que el dominio del Mesías sobre el mundo gentil haya de apoyarse únicamente en la fuerza, sino que frecuentemente es presentado como luz para las naciones (Is 42,6; 49,6; 51,4; 1 Hen 48,4; Lc 2,32; cf. en especial el pasaje mencionado anteriormente, OrSib 3,710-26).

Un israelita no podía concebir el λατρεύειν θεῷ sino en forma del culto oficiado en el templo y como observancia de la Torá, por lo que no es preciso decir que ambas cosas se mantendrían durante el reinado del Mesías. Tal es en todo caso la opinión generalmente aceptada[75]. Incluso la secta de Qumrán, que se había apartado temporalmente del templo por razones políticas, creía que el culto sería restaurado en el año séptimo de la guerra (1QM 2,1-6)[76]. En Jubileos se insiste especialmente en la

---

Vorarbeiten VI (1899) 232 (el recurso a Behemot y Leviatán, basado en Sal 74,14). La antigüedad de este concepto queda acreditada en varios pasajes del Nuevo Testamento: Mt 8,11 = Lc 13,29; Lc 14,15; Mt 26,29 = Mc 14,25 = Lc 22,18; Lc 22,30. Cf. también Hipólito, *Works* I, ed. Achelis (^{2}1897) 247; L. Ginzberg, *Legends of the Jews* I, 27-29; V, 41, 46; RGG IV, cols. 337-38; G. Dalman, *Words of Jesus,* 110-13; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* (^{2}1921) 315-18; Moore, *Judaism* II, 363-64; Volz, *Eschatologie,* 389, 404; J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends* (1978) 14ss, 68ss; O. Kaiser, *Die Mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel:* BZAW 78 (1959) 144s; I. Jacobs, *Elements of Near-Eastern Mythology in Rabbinic Aggadah:* JJS 28 (1977) 1-11.

[75] Para más detalles, cf. Volz, *Eschatologie,* 376-78; W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age and in the Age to Come* (1952) 51-52; Klausner, *Messianic Idea,* 513s; B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (1965) cap. 1: *The Priesthood and the Jerusalem Temple,* 1, 3; R. J. McKelvey, *The New Temple* (1969) 1, 22 (bibliografía selecta), 207-29; G. Schrenk, ἱερόν, en TDNT III, 230-47. Sobre Qumrán en general, cf. Vermes, DSS 163-97.

[76] Cf. Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against*

validez eterna de las leyes[77]. De ahí que, incluso después de la destrucción del templo, los judíos recen diariamente por la restauración del culto sacrificial (*ʿbwdh*)[78].

En este reino glorioso del futuro participarán no sólo los israelitas que vivan en la era mesiánica, sino también cuantos ya murieron. Se levantarán de sus tumbas para gozar con sus compatriotas de la última generación de la bienaventuranza del reino (para más detalles, cf. n.º 10, *infra*)[79].

Para muchos, las expectativas escatológicas culminan con esta esperanza de un reinado de gloria en Palestina cuya duración se imagina sin término. Las profecías bíblicas prometen al pueblo de Israel que vivirá por siempre en su tierra (Jr 24,5; Ez 37,25; Joel 4,20), que nunca estará vacío el trono de David (Jr 33,17.22)

---

the Sons of Darkness, 262ss; Vermes, DSSE 124-25; P. R. Davies, *IQM, the War Scroll from Qumran* (1977) 26-28.

[77] Cf. sumario en Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha* II, 91. Los principales pasajes dicen como sigue. Jub 2,33: «Esta ley y testimonio (del sábado) fue dada a los hijos de Israel como una ley perdurable para siempre durante sus generaciones». 6,14: «Y para esta ley (prohibiendo comer sangre) no hay término de días, pues es válida para siempre» (en general, 6,11-14). 13,25-26: «Y el Señor ordenó (el diezmo) como un mandato para siempre, que deberán darlo a los sacerdotes que sirven ante él, y que ellos deberán recibirlo por siempre. Y esta ley no tiene límite de días, sino que él la estableció para generaciones perdurables...». 15,25: «Esta ley (de la circuncisión) es válida para todas las generaciones por siempre... y no hay circuncisión de días... sino que es un mandato perdurable...». 15,28-29: «Pero mandad a los hijos de Israel que guarden el signo de esta alianza a lo largo de sus generaciones como un mandamiento perdurable... Porque el mandamiento se ordena con vistas a la alianza, que deberán guardarlo por siempre sobre todos los hijos de Israel». 16,29-30: (la ley de los Tabernáculos) «... una ley para siempre conforme a sus generaciones... Y no tiene limitación de días, sino que se ordena para siempre sobre Israel...». 30,10: «Y para esta ley (que prohíbe el matrimonio con gentiles) no hay limitación de días ni perdón ni remisión...». 32,10: «Y para esta ley (del segundo diezmo) no hay limitación de días por siempre». 33,16-17: «... En vuestros días ésta (la ley contra el incesto) es como una ley del tiempo y de los días, y una ley perdurable para las generaciones por siempre. Y para esta ley no hay consumación de días...». 49,8: «La ley de la Pascua es un mandamiento perdurable... y no hay aquí límite de días, pues ha sido establecida para siempre».

[78] *Šemoneh ʿEsreh*, 17.ª *berakhah* (cf. p. 593, *supra*). Cf. también la liturgia de la Pascua en Pes. 10,6.

[79] Cf. Dn 12,2; SalSl 3,16; 1 Hem 51,1-5. Cf. además p. 693s, n. 91, *infra* (literatura sobre la resurrección).

y que David será príncipe de Israel por siempre (Ez 37,25). Especialmente Daniel insiste en que el reinado de los santos del Altísimo será eterno (*mlkwt ʿlm*; Dn 7,27). De ahí que los autores tardíos atribuyan al reino mesiánico una duración eterna (OrSib 3,766; SalSl 17,4; OrSib 3,49.50; 1 Hen 62,14). La misma opinión expresan «los judíos» en el cuarto evangelio (Jn 12,34: Ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα), lo que demuestra que esta idea estaba difundida ya en el siglo I d.C.[80] La vida en el reino mesiánico, efectivamente, se representa como la máxima bienaventuranza imaginable. Las bendiciones del cielo descenderán entonces sobre la tierra y la misma tierra se convertirá en una parte del cielo[81].

Pero también es frecuente considerar que la gloria del reino mesiánico no será definitiva y suprema. Se espera una más alta bienaventuranza, con el resultado de que al reino del Mesías se atribuye únicamente una duración limitada[82], cuya extensión se discute ampliamente en el Talmud[83]. Entre los textos más antiguos que con mayor claridad expresan esta opinión se cuentan el Apocalipsis de Baruc y 4 Esdras. El primero dice claramente del Mesías (73,1) que «se sentará para siempre en el trono de su reino», pero el significado de esta expresión se aclara a través de otro pasaje (40,3): «Y su reino durará para siempre, hasta que el mundo de la corrupción llegue a su término». El dominio del Mesías, por consiguiente, durará lo mismo que este mundo transitorio. Del mismo modo, en 4 Esd (12,34) se dice que redimirá y restaurará al pueblo de Dios «quoadusque veniat finis, dies iudicii». Una explicación más detallada aparece en el texto principal (7,28-29): «Iocundabuntur (*al.* iocundabit) qui relicti sunt, annis quadringentis. Et erit post annos hos, et morietur filius meus Christus et omnes qui spiramentum habent hominis (*al.* homines)»[84]. En el pasaje talmúdico ya mencionado (bSan. 99a) se

---

80 Cf. Str.-B. II, 552.

81 En los textos de Qumrán, los miembros de la comunidad actúan asociados a los ángeles (los «hijos de la luz») en el culto y en la guerra. Cf. Black, *Scrolls and Christian Origins*, 139-40; Vermes, DSS 175-84.

82 Cf. Str.-B. III, 823-27; IV, 799-1015; Moore, *Judaism* II, 375-76; H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich* (1955); Klausner, *Messianic Idea*, 420-26; Mowinckel, *He that Cometh*, 277, 321, 324s, 367s, 403s; Bousset, *Religion*, 248s; J. Massingberd Ford, *Revelation* (Anchor Bible, 1975) 350s (incluye referencias patrísticas).

83 bSan. 99a; cf. Klausner, *Messianic Idea*, 420.

84 La traducción latina y una versión arábiga tienen el número 400

recoge el cálculo de que el reino mesiánico durará cuatrocientos años, lo que indica que esta cifra se apoya en Gn 15,13 (la esclavitud en Egipto duró también cuatrocientos años); cf. Sal 90,15: «Danos alegría por los días en que nos afligiste, por los años en que sufrimos desdichas». La alegría, por consiguiente, habrá de durar lo mismo que la desdicha. En el Apocalipsis (20,4-6) se recoge otro cálculo, ya que la duración del reino mesiánico se deduce de las palabras del salmo en que se afirma que mil años son para Dios como un día. También se recoge en el Talmud esta idea[85].

Parece, por consiguiente, que en los casos en que se supone que el reino mesiánico tendrá una duración limitada, se espera que el término de ese plazo vendrá marcado por otra renovación del mundo y por el juicio final.

9. *La renovación del mundo*[86]

La esperanza de un cielo nuevo y una tierra nueva se basa principalmente en Is 67,17 y 66,22 (cf. también Mt 19,28; Ap 21,1; 2 Pe 3,13). En consecuencia, se establecía una distinción entre el mundo presente y el futuro, *h'wlm hzh* y *h'wlm hb'*[87], en el Nuevo Testamento, frecuentemente ὁ αἰὼν οὗτος y ὁ αἰὼν ὁ μέλλων o ὁ ἐρχόμενος (por ejemplo, Mt 12,32; Mc 10,30; Lc 18,30; Ef 1,21). Pero había una concepción distinta, en cuanto que se pensaba que el mundo nuevo empezaría con el comienzo de la era mesiánica o una vez que ésta hubiera finalizado. La primera concepción se refleja, por ejemplo, en las parábolas de Henoc (45,4-5): «Aquel día haré que mi Elegido more entre ellos, y transformaré los cielos, y que haya bendición y luz para siempre.

(la segunda versión arábiga dice 1.000); la siríaca dice 30; falta en las versiones etiópica y armenia.

85 bSan. 97a. Cf. Klausner, *Messianic Idea*, 420-26.

86 Cf. Mt 19,28: Παλιγγενεσία. Cf. Dalman, *Words of Jesus*, 177-79; Str.-B. III, 840-47 (sobre Ap 21,1); Volz, *Eschatologie*, 338-40; S. Mowinckel, *He that Cometh*, 275; Black, *Scrolls*, 134ss; Bousset, *Religion*⁴, 280-82. Sobre las ideas de Qumrán *(w'šwt ḥdšh)*, cf. 1QS 4,25; cf. p. 713, *infra*.

87 Ber. 1,5; Pea 1,1; Qid. 4,14; B.M. 2,11; San. 10,1-4; Abot 2,7; 4,1.16.17; 5,9; ApBar 44,15; 48,50; 73,5; 4 Esd 6,9; 7,12-13.42-43; 8,1; Dalman, *Words of Jesus*, 147-58; Moore, *Judaism* II, 377-95; Volz, *Eschatologie*, 64-66; Klausner, *Messianic Idea*, 488-91; Mowinckel, *He that Cometh*, 263ss; Bousset, *Religion*[4], 243-46; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (1972) 180-81; TDNT s.v. αἰών; *Enc. Jud.* 6, cols. 874-80; 12, cols. 1355-57.

Y transformaré la tierra y haré de ella una bendición, y haré que mi Elegido more en ella» (cf. también 91,16). La segunda creencia se expresa en 4 Esd, donde se prevé, una vez que la era mesiánica haya concluido, un silencio mortal de siete días que se abatirá sobre la tierra y al que seguirá la aurora del mundo nuevo y la desaparición del viejo (7,30-31). De acuerdo con estas concepciones diferentes, la era mesiánica se identifica unas veces con el mundo futuro y otras se da por ya existente. Por ejemplo, el Targum sobre 1 Re 4,33 alude al «mundo futuro del Mesías» *(ʿlmʾ dʾty dmškḥʾ)* y la Misná pone en contraste el mundo presente *(hʿwlm hzh)* con los tiempos del Mesías *(ymwt hmšyḥ)* que identifica como *hʿwlm hbʾ*.

En 4 Esd, por el contrario, se supone que los tiempos del Mesías se encuadran en el mundo presente, mientras que el mundo futuro no comenzará hasta el juicio final, es decir, hasta que finalice la era mesiánica (cf. en especial 7,42-43, no fácil de conciliar con 6,9). El midraš tannaítico Sifre distingue también entre «los días del Mesías» y «el mundo futuro»[88]. El Nuevo Testamento y, al parecer, también los textos de Qumrán identifican el *ʿwlm* futuro con la era mesiánica. Hasta que no se fue consolidando la esperanza de una felicidad celeste superior para después de que finalizara el reino mesiánico no se pensó que la era mesiánica pertenecía al *ʿwlm* presente, de forma que la renovación del mundo tendría lugar una vez consumado el término de ésta. En la teología rabínica terminó por imponerse esta idea (cf. la literatura mencionada en la n. 87). Ocasionalmente se asigna a la era mesiánica una situación intermedia entre este mundo y el futuro. Así, ya en el Apocalipsis de Baruc (74,2-3): «Porque esta edad (la era mesiánica) es el fin de lo corruptible y el comienzo de lo incorruptible... Por consiguiente, queda lejos del mal y cerca de las cosas que no mueren».

Generalmente no se describe detalladamente la forma en que perecerá el mundo viejo. En el judaísmo palestinense y helenístico se suponía que habría de consistir en una aniquilación por el fuego; esta idea tiene en parte conexiones bíblicas y en parte se relaciona con la doctrina estoica de la ἐκπύρωσις[89].

---

[88] Sifre sobre Dt 11,21 (47), ed. Finkelstein, 104: «Para que tus días se multipliquen *bʾwlm hzh* y los días de tus hijos *lymwt hmšyḥ*, mientras permanezcan los cielos sobre la tierra *lʿwlm hbʿ*».

[89] Los puntos de contacto bíblicos son: 1) La idea de que Dios estará rodeado de fuego cuando venga a juzgar (Dn 7,9-10; cf. 1 Cor 3,13; 2 Tes 1,8); 2) la imagen profética de que se derretirán las potencias celestes y las criaturas terrenas ante la ira de Dios (Is 34,4:

10. *Resurrección general*[90]

Al juicio final precederá la resurrección general de los muertos. Sobre este punto, sin embargo, hay tantas opiniones en el pensamiento religioso judío que no es posible por el momento analizarlas en su totalidad[91]. En general, la creencia en una resurrec-

---

wnmqw kl sb' hšmym; 64,1-2, LXX). Pero la idea de una destrucción real del mundo por el fuego desborda las dos concepciones anteriores: Pseudo-Sófocles en Justino, *De monarchia,* 3, y Clemente de Alejandría, *Stromateis,* VI,4,121-22 = Eusebio, *Peaep. Ev.*, XII,13,48; OrSib 4,172-77; Histapes en Justino, *Apol.*, I,20; Hipólito, *Philosophoumena,* IX,30, emplea el término ἐκπύρωσις. En las fuentes cristianas: 2 Pe 3,10-12; los pasajes cristianos de OrSib, E. Fehr, *Studia in Oracula Sibyllina* (1893) 72-73. Celso considera la doctrina sobre la ἐκπύρωσις como predominante entre los cristianos, Orígenes, *C. Cels.*, IV,11. Cf. también W. Bousset, *The Anti-Christ,* 238-39; Volz, *Eschatologie,* 318ss; Bousset, *Religion*[4], 281-82, 512, 517. La doctrina judeo-cristiana sobre la ἐκπύρωσις difiere de la estoica. Sobre la historia de la segunda, cf. el texto filoniano, *De aeternitate mundi,* donde discute la doctrina estoica desde un punto de vista peripatético. Cf. La introducción de R. Arnáldez a *De aeternitate mundi* en *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie,* vol. 30 (1969). Cf. también Josefo, *Ant.*, I,2,3 (70); VidAd 49,3; 1QH 3,29-32; Vermes, *La secte juive de la Nouvelle Alliance d'après ses Hymnes récemment découverts:* «Cahiers Sioniens» *4 (1950) 192-95; R. Mayer, Die biblische Vorstellung von Weltenbrand: eine Untersuchung uber die Beziehungen zwischen Parsismus und Judentum* (1956); Black, *Scrolls and Christian Origins,* 136-37; *Scrolls and Christian Doctrine,* 19-20; M. Hengel, *Judaism and Hellenism* II (1974) 135.

[90] Según 4 Esd 7,31-34, el orden es: 1) renovación del mundo; 2) resurrección general; 3) juicio final.

[91] Moore, *Judaism* II, 378-79; Volz, *Eschatologie,* 229-56; A. T. Nikolainen, *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt* (1944); H. Riesenfeld, *The Resurrection in Ezekiel* XXXVII *and in the Dura-Europos Paintings* (1948); A. Marmorstein, *Studies in Jewish Theology* (1950) 145-78; G. Molin, *Entwicklung und Motive der Auferstehungshoffnung vom Alten Testament bis zur rabbinischen Zeit.* «Judaica» 9 (1953) 225-39; R. Martin-Achard, *De la mort à la resurrection d'après l'Ancien Testament* (1956); S. Mowinckel, *He that Cometh* (1956) especialmente 234s. 273s; H. Bardtke, *Der Erweckungsgedanke in der exilisch-nachexilischen Literatur des Alten Testaments:* BZAW 77 (1958); K. Schubert, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von den nach-exilischen bis zur fruhrabbinischen Zeit:* BZ 6 (1964) 177-214; M. Black, *Scrolls and Christian Origins,* 141s; S. Lieberman, *Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature,* en *H. A. Wolfson Jubilee Volume* (1965) 495-532; Bousset, *Religion*[4],

ción o reanimación de los muertos *(tḥyt hmtym)*[92], formulada por vez primera de manera clara y precisa, después de numerosas afirmaciones anteriores, en Daniel (12,2), estaba ya firmemente establecida en tiempos de Jesús (cf., por ejemplo, 2 Mac 7,9.14.23.36; 12,43-44; SalSl 3,16; 14,22ss; *Ant.*, XVIII,1,3 [14]; *Bello*, II,8,14 [163]; 2 ApBar 30,1-5; 50,1; 51,6; 4 Esd 7,32; 1 Hen 51,1; TestJud 25,1; TestBen 10,6-8; *Šemoneh ʿEsreh*, 2.ª *berakah;* San. 10,1; Abot 4,22; cf. también Ber. 5,2; Sot. 9,15). Esta observación es válida de todos modos en relación con las esferas dominadas por el fariseísmo, que constituían con mucho la mayoría. Unicamente los saduceos negaban la resurrección[93], mientras que el judaísmo helenístico la sustituía por la inmortalidad del alma[94].

---

especialmente 169s, 270s; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (1972); H. C. C. Cavallin, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor. 15.* Part I: *An Enquiry into the Jewish Background* (1974), con bibliografía, 217-43. Se discute acerca del carácter de las creencias de Qumrán en la vida del más allá. Algunos afirman que la visión de la inmortalidad descrita en los manuscritos es idéntica a la de Lc 20,35ss, en que hombres y mujeres se vuelven en la resurrección (¿general?) «como los ángeles». Cf. F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (1956) 149-57; R. E. Laurin, *The Question of Immortality in the Qumran Hodayot*: JSS 3 (1958) 344-55 (Laurin niega que los esenios profesaran doctrina alguna sobre la resurrección). M. Black, *Scrolls and Christian Origins*, 139ss; J. van der Ploeg, *The Belief in Immortality in the Writings of Qumran* («Bibliotheca Orientalis» XVIII, 1-2, 1961) 118-24; Vermes, DSSE 51; DSS 186-88, 196-97: cf. también *Enc. Jud.* 14, cols. 96-103.

[92] Este término figura, por ejemplo, en Ber. 5,2; Sot. 9,15; San. 10,1

[93] *Ant.*, XVIII,1,4 (16); *Bello*, II,10,14 (165); Hch 23,8.Cf. p. 534, *supra.*

[94] Sab 3,1-9; 5,15s; 6,19s. Cf. C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse*, 237s. En cuanto a Filón, cf. E. R. Goodenough, *Philo on Immortality:* HThR 39 (1946) 85, 108; H. C. C. Cavallin, *Life after Death* (1974) 135s; 4 Mac 9,8; 13,16; 15,2; 17,5.18; 18,23. Según Josefo, los esenios no enseñaban la resurrección, sino la inmortalidad del alma; cf. *Ant.*, VIII,1,5 (18); *Bello*, II,7,11 (154). Cf. Black, *Scrolls and Christian Origins*, 187-91. Cf. también Jub 23,31 («Y sus huesos reposarán en la tierra y sus espíritus tendrán mucho gozo»). Cf. 1 Hen 103,2-4: «Conozco este misterio... que toda bondad y gozo y gloria están preparados para ellos y están puestos por escrito para los espíritus de los que murieron en justicia, y que el bien multiforme se os dará en recompensa por vuestros trabajos... Y vuestros espíritus, (los espíritus) de los que morís en la justicia, vivirán y se alegrarán y esta-

En cuanto al intervalo que media entre la muerte y la resurrección[95], se suponía generalmente que los justos y los impíos estarían separados; para los primeros estaba preparado un estado de bienaventuranza preliminar, mientras que a los segundos aguardaba el comienzo de los tormentos (cf. en especial 1 Hen 22; 4 Esd 7,75-107). Según 1 Hen 22,2, el lugar en que residen las almas de los difuntos está dividido en cuatro sectores, tres de ellos tenebrosos y el cuarto luminoso (τρεῖς αὐτῶν σκοτεινοὶ καὶ εἷς φωτεινός); los tenebrosos están reservados para los pecadores, mientras que el luminoso se destina a los justos. Pero todos ellos permanecerán en aquel lugar únicamente hasta el gran día del juicio (22,11: μέχρι τῆς μεγάλης ἡμέρας τῆς κρίσεως)[96]. Resulta, pues, que en la más antigua concepción, la suerte de todos los difuntos es la misma en el šeol, pero ahora se piensa que inmediatamente después de la muerte comparecen ante un tribunal preliminar. Esta expectativa se halla en la base de la parábola del rico y Lázaro (Lc 16,22ss). En cuanto al lugar en que se encuentra Lázaro, no es el cielo, sino un ámbito del mundo inferior; tampoco se dice que Lázaro y el rico hayan de permane-

rán contentos, y sus espíritus no perecerán, sino que su recuerdo permanecerá ante la faz del Grande por todas las generaciones del mundo...» Cf. también Tob 3,6-10. Cf. R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of the Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity* (1899); N. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions: Étude d'eschatologie comparée* (1901); N. Messel, *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie:* BZAW 30 (1915); H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (1951) 183-84; J. van der Ploeg, *L'immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte:* VT 2 (1952) 171-75; 3(1953) 191-93; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead* (1958); R. E. Laurin, *op. cit.* en n. 91, *supra;* Cavallin, *op. cit.,* especialmente la sección sobre 1 Henoc, pp. 40s; SalSl, pp. 57s; Filón, pp. 135s; Jubileos, pp. 36s; primitiva tradición rabínica, pp. 171s. Cf. también G. W. E. Nickelsburg, *op. cit.* en n. 91, *supra,* 237-238.

[95] Sobre este punto, cf. Moore, *Judaism* II, 301-3; Volz, *Eschatologie,* 256ss; Bousset, *Religion*[4], 295-96; sobre las perspectivas patrísticas y neotestamentarias acerca de un estado intermedio, cf. la bibliografía citada en las nn. 97 y 102, *infra.*

[96] 1Hen 22,13 presupone evidentemente que los justos resucitarán. En este caso, como ocurre en la escatología general, el pasaje del cap. 22 no concuerda con el conjunto de los caps. 1-36. Sobre la escatología de los caps. 1-36, cf. p. 649, *supra.* Cf. Bietenhard, *Die himmlische Welt,* 70s.

cer por toda la eternidad donde dice la parábola que están. Su destino, ciertamente, ya ha sido decidido para siempre, pero ello no impide que el estado descrito por la parábola se considere temporal y preliminar, como indica también la descripción semejante de 1 Hen 22[97]. También Josefo atribuye a los fariseos la doctrina de que la suerte de los difuntos varía en el mundo inferior (*Ant.*, XVIII,1,3 [14]): ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς αἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν. En el Apocalipsis de Baruc y en 4 Esd se mencionan frecuentemente unos receptáculos *(promptuaria)* en que son acomodadas las almas de los justos después de la muerte (2 ApBar 30,2; 4 Esd 4,35.41; 7,32.80.95.101). En el segundo libro de los Macabeos se supone que los muertos participan del destino de los vivos: Jeremías y Onías interceden por su pueblo (2 Mac 15,12-16). La tendencia general es intensificar la representación de esta bienaventuranza preliminar de los piadosos difuntos de forma que la *diferencia entre ella y la bienaventuranza permanente resulta cada* vez menos marcada. En el judaísmo rabínico posterior, la concepción dominante es que las almas de los justos (no sus cuerpos) son trasladadas al «paraíso» (el *gn ʿdn*) inmediatamente después de la muerte[98], a la vez que este paraíso se vuelve cada vez más de naturaleza celeste. Las parábolas de Henoc muestran una tendencia análoga, pero sus afirmaciones parecen no concordar en ocasiones; la bienaventuranza de los justos se localiza unas veces en el cielo y otras en un «jardín» lejano situado en algún lugar de la tierra, aparte de que no siempre queda claro si se piensa en una

[97] Los primitivos Padres de la Iglesia insisten enérgicamente en esta interpretación de la parábola de Lc 16, y afirman que los piadosos difuntos *no* son llevados al cielo inmediatamente después de la muerte. Muchas veces dan el nombre de «paraíso» al lugar en que son recogidos los justos después de la muerte, pero no consideran que se trate de un lugar celeste. Los textos principales son: Justino, *Dial.*, *c. Tryph.*, 5, ed. Otto, 24; también cap. 80, ed. Otto, 24; también cap. 80, ed. Otto, 290; Ireneo *Haer.*, II,34,1; V,5,1; V,31,1-2; Tertuliano, *De anima*, 55, 58; *De resurrectione*, 43. Particularmente minucioso es Hipólito en el fragmento Περὶ τοῦ παντός, ed. K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter*, de *Sacra parallela* (1899) 137-43; J. N. Sevenster, *Leven en dood in de Evangeliën* (1952) 127; K. Hanhart, *The Intermediate State in the New Testament* (1966) 16-42, 80s, 190s; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt*, 161s.

[98] Cf. nota anterior.

felicidad preliminar o permanente (1 Hen 39,3-12; 60,8.23; 61,12; 70,3-4; 71,16-17)[99].

Para los tiempos de Jesús, los datos de que disponemos, aunque escasos, sugieren que la idea vigente entre los judíos era que sólo algunos individuos concretos y más privilegiados, como Henoc, Moisés y Elías, así como Esdras y otros semejantes a él, serían admitidos a una condición gloriosa en el cielo inmediatamente después de su muerte (4 Esd 14,9: «Tu enim recipieris ab hominibus et converteris residuum cum filio meo et cum similibus tuis, usquequo finiantur tempora»; 2 Mac 15,12-16 ha de entenderse probablemente también en este sentido). Por otra parte, la creencia de que todos los justos difuntos son admitidos a la bienaventuranza celeste inmediatamente después de la muerte es característica ante todo del judaísmo helenístico. Sustituye a la creencia en la resurrección y sólo artificialmente es compatible con ella[100]. Lo cierto es que, por excluir la creencia en la resurrección tal como originalmente era entendida, fue condenada como herética por los primeros Padres de la Iglesia[101]. La idea,

[99] Cf. P. Grelot, *La géographie mytique d'Hénoch et ses sources orientales:* RB 65 (1958) 33-69; J. T. Milik, *Hénoch au pays des aromates:* RB 65 (1958) 70-77; *The Books of Enoch* (1976) 37-41.

[100] Cf. bibliografía citada en n. 94, *supra.* Las afirmaciones de 4 Mac son de especial interés, ya que el libro está muy cerca en otros aspectos de los puntos de vista fariseos. De ahí que resulte tanto más notable el hecho de que sustituya la esperanza de la resurrección, que tanta importancia tiene en su prototipo, 2 Mac 7,9, por la expectativa de que los piadosos serán llevados junto a Dios en el cielo; los justos estarán παρὰ θεῷ (9,8); Abrahán, Isaac y Jacob los reciben (13,16); se encaminan εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ ϑεόν (15,2); permanecen junto a Dios εν οὐρανῷ (17,5); τῷ θείῳ νῦν παρεστήκασι ϑρόνῳ καὶ τόν μακάριον βιοῦσιν αἰῶνα (17,18). Cf. F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabées* (1949) 373; 18,23: son congregados en la compañía de los padres. Cf. R. B. Townsend, en Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha* II, 662 («no hay al parecer idea de la resurrección corporal»); así también M. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees* (1953) 121. Este tipo de creencia en la inmortalidad parece idéntico al que gozaba de las preferencias de los sectarios de Qumrán; cf. Black, *Scrools and Christian Origins,* 138s; cf. también p. 693s, n. 91, *supra.* Cf. además Str.-B. II, 266-67; IV, 1139-40. Bietenhard, *Die himmlische* Welt, 180ss.

[101] Justino, *Dial. c. Tryph.,* 80, ed. Otto, 290, ed. 3: οἵ καὶ λένουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἄλλα ἅμα τῷ ἀποϑνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσϑαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς χριστιανούς. Cf. también cap. 5, ed. Otto, 24. Ireneo,

expresada en una sección cristiana de la Ascensión de Isaías (9,7-8), de que todos los justos difuntos desde Adán se hallan ahora en el séptimo cielo no estaba, por consiguiente, difundida de modo general.

El Nuevo Testamento muestra una diversidad similar a la que hallamos en las fuentes judías. Parece darse la expectativa de un traslado inmediato de los justos al cielo (Lc 23,43; 2 Cor 5,8; Flp 1,23; Hch 7,59; Ap 6,9ss; 7,9ss). Pero queda abierta la cuestión de si el «paraíso» de que se habla en Lc 23,43 ha de entenderse como un lugar celeste; además habrá que preguntarse si los restantes pasajes no se referirán a un privilegio otorgado a los mártires que mueren en servicio a Cristo. Unicamente Ap 7,9s no encajaría en esta perspectiva[102]. En cualquier caso, no es correcta la afirmación de que, según el Nuevo Testamento, todos los creyentes son trasladados a un paraíso celeste inmediatamente después de morir[103]. Sobre este punto no llegaron a desarrollarse unas ideas firmemente establecidas y generalmente válidas.

La nueva condición corpórea de los resucitados se trata extensamente en el Apocalipsis de Baruc (50,1-51,6; cf. también 4 Esd 7,97).

En cuanto a la doctrina de la resurrección se daba una diferencia importante, según que se esperase únicamente la resurrección de los justos para participar en el reino mesiánico o que se creyera en una resurrección general (de justos e injustos) para comparecer a juicio, poco antes del comienzo de la era mesiánica o poco después de finalizar ésta. La primera forma es sin duda la

---

Haer., V,31,1-2 rechaza enérgicamente como herética la doctrina de quienes afirman que, al abandonar el cuerpo, el «hombre interior», *in supercoelestem ascendere locum* (V,31,2). Del mismo modo Hipólito en el exhaustivo debate contenido en el fragmento Περὶ τοῦ πάντος (K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter*, 137-43).

[102] Sobre la doctrina del Nuevo Testamento, cf. especialmente TDNT I, 146-50, s.v. ᾅδης; V, 763s, s.v. παράδεισος; O. Michel, *Der Mensch zwischen Tod und Gericht*, en *Theol. Gegenwartsfragen* (1940) 6-28; J. Jeremias, *Zwischen Karfreitag und Ostern:* ZNW 42 (1949) 194-201, especialmente 200; E. Lohmeyer, *Philipper-Kolosser-Philemon-Briefe* ([13]1964) sobre Flp 1,23 y 3,10; pp. 63s, 138s; cf. también la bibliografía citada en n. 97, *supra*, especialmente K. Hanhart, *op. cit.*, 104s, 181. Tertuliano afirma expresamente que sólo los mártires van junto a Cristo inmediatamente después de la muerte, *De Resurr.*, 43: «Nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum nisi ex martyrii praerogativa».

[103] Cf. TDNT V, 769, s.v. παράδεισος. Cf. también V. Hanhart, *op. cit.*, 205s.

más antigua de las dos. Aparece, por ejemplo, en los Salmos de Salomón (3,16; 14,2ss), pero es mencionada también por Josefo como la creencia más común entre los fariseos (*Ant.*, XVIII,1,3 [14]; *Bello,* II,8,14 [163])[104]. La creencia en una resurrección general para comparecer a juicio es un desarrollo de esta esperanza más antigua en la resurrección. Así, Daniel, Henoc, el Apocalipsis de Baruc, 4 Esdras, los Testamentos de los Doce Patriarcas y la Misná en los pasajes antes citados[105]. En este punto se da también la diferencia de que la resurrección y el juicio se esperaban para el comienzo o para después del final de la era mesiánica. La primera opinión, representada por Daniel (12,2), es sin duda la más antigua, ya que la finalidad original del juicio sería inaugurar la era mesiánica. Hasta que dejó de considerarse la bienaventuranza mesiánica como el estado final de felicidad suprema no se pospuso el juicio, como decisión sobre el destino final del hombre, para la conclusión de los tiempos mesiánicos. Así, en particular, el Apocalipsis de Baruc y 4 Esdras. Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, en el Apocalipsis se combina la expectativa de la resurrección de los justos antes de la instauración del reino

---

[104] *Ant.*, XVIII,1,3 (14) no dice nada expresamente acerca de la resurrección, sino simplemente que «las almas tienen capacidad para sobrevivir a la muerte», pero en *Bello,* II,8,14 (163) se afirma que «... toda alma... es imperecedera, pero sólo el alma del bueno pasa a otro cuerpo (mientras que las almas de los malvados sufren un castigo eterno)». Estas palabras han sido interpretadas como una referencia a la metempsícosis por Thackeray, *Selections from Josephus* (1919) 159, que las compara con *Bello,* III,8,5 (374): «... sus almas (las de los justos)... tienen reservado el lugar más santo en el cielo, de donde, con el giro de las edades, retornan para hallar en cuerpos castos una nueva morada». Sin embargo, L. H. Feldman, en la nota de la ed. Loeb a *Ant.*, XVIII,1,3 (14) interpreta este pasaje, con razón, como una forma de creencia en la resurrección, ya que no parece que la metempsícosis haya sido una doctrina farisea, pero es posible que en todos estos pasajes haya intentado Josefo acomodarse a las ideas griegas de su tiempo acerca de la inmortalidad del alma. Cf. también G. Maier, *Die jüdischen Lehrer bei Josephus*, en O. Betz y otros (eds.), *Josephus-Studien* (Hom. al profesor O. Michel, 1974) 264-65.

[105] En la Misná, cf. especialmente Abot 4,22: «Los nacidos están destinados a morir; los muertos, a ser resucitados; los resucitados, a comparecer a juicio; para que aprendan los hombres y se persuadan de que él es el Todopoderoso, etc.» También San. 10,3 presupone que la resurrección habrá de ser general, pues sólo excepcionalmente, acerca de grandes pecadores que ya recibieron su juicio en vida, afirma que no resucitarán para ser juzgados.

mesiánico con la esperanza de una resurrección general después de su conclusión.

El acontecimiento de la resurrección se inicia al sonido de las trompetas divinas (1 Cor 15,52; 1 Tes 4,16; cf. Mt 24, 31; 4 Esd 6,23)[106].

11. *El juicio final. Bienaventuranza y condenación eternas*[107]

Cabe hablar de un juicio final después de la era mesiánica tan sólo en el caso de que se atribuya a ésta una duración limitada. De las autoridades más antiguas, por consiguiente, sólo entran aquí en juego el Apocalipsis de Baruc y 4 Esdras. Las demás presentan el juicio como coincidente con la destrucción de las potencias hostiles, acontecimiento que se sitúa al comienzo de la era mesiánica (cf. n.º 5, *supra*). En el Apocalipsis de Baruc se hace únicamente una breve mención del juicio final (50,4). En 4 Esdras se le dedica mayor atención (7,33-44; 6,1-17 en la versión etiópica). Se dice en especial que será Dios mismo el que se sentará a juzgar. Por otra parte, no cabe duda de que según los dos apocalipsis se dictará sentencia no sólo sobre el pueblo de Israel, sino sobre toda la humanidad (2 ApBar 51,4-5; 4 Esd 7,37). El principio general es que todos los israelitas participarán del mundo futuro (San. 10,1: *kl yśr'l yš lhm ḥlq lʿwlm hb'*). No es preciso decir que todos los israelitas pecadores (minuciosamente clasificados en San. 1,1-4) quedarán excluidos de él. Puesto que cada individuo recibirá sentencia conforme a sus obras, es claro que éstas han sido consignadas en los libros celestes ya durante su vida (1 Hen 98,7-8; 104,7; también caps. 89-90; Jub 30,19-23; 36, 10 y otros pasajes; TestAs 7,5; CD 20,18-20 [B 2,18-20] (*spr zkrwn*); cf. 1QH 1,23-24 (*ḥrt zkrwn*); Abot 2,1; Lc 10,20; Flp 4,3; Ap 3,5; 13,8; 20,15; Hermas, vis. I,3,2)[108]. Los malvados se-

[106] Sobre este sonido «escatológico» de la trompeta, cf. Bousset, *The Anti-Christ Legend*, 247-48; Moore, *Judaism* II, 63-64; G. Friedrich, TDNT VII, 71-88; Vermes, *Scripture and Tradition*, 213-14. Cf. también comentarios a 1 Cor 15,52 y 1 Tes 4,16.

[107] C. H. Toy, *Judaism and Christianity* (1890) 372-414; R. H. Charles *Eschatology, Hebrew, Jewish and Christian* (1899) 196s; Moore, *Judaism* II, 292s; Volz, *Eschatology*, 272-331, 359-408; S. Mowinckel, *He that Cometh*, 273s; F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* 1(1956) 158s; Bousset, *Religion*[4], 202-30; S. G. F. Brandon, *The Judgment of the Dead* (1967) 67-75; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (1972) 39-43.

[108] Sobre estos libros celestes, cf. en especial la nota de A. von Har-

rán arrojados al fuego de la gehenna (2 ApBar 44,15; 51,1-2.4.6; 4 Esd 7,36-38 y 84)[109]. Se suele dar por descontado que esta condena es eterna[110], pero también se expresa a veces la opinión de que los tormentos del infierno tendrán una duración limitada, hasta que deje de existir la gehenna en el mundo futuro[111]. Los justos y piadosos serán acogidos en el paraíso y morarán en los

nack sobre Hermas, *Vis.*, I,3,2; Charles, *The Book of Enoch* (1912) 91-92; Bousset, *Religion*[4], 158.

[109] El hebreo *gyhnwm*: Qid. 4,14; Edu. 2,10; Abot 1,5; 5,19.20. Frecuentemente en los targumes y en el Talmud. En el Nuevo Testamento, γέενα: Mt 5,22.29s; 10,28; 18,9; 23,15.33; Mc 9, 43.45.47. Lc 12,5; Jds 3,6; *Gê-hinnom* (Valle de Hinnom) es un valle cercano a Jerusalén en que los israelitas sacrificaron a Moloc: Jr 32,34-55; cf. 2 Re 21,4-5; cf. G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (1973) 53. Jeremías profetizó por ello que aquel mismo lugar sería el escenario del juicio, de un terrible baño de sangre en que serían degollados los israelitas (Jr 7,31s; 19,5s). En 1 Hen (26-27) se formula en consecuencia la previsión de que todos los malvados serán reunidos en aquel valle para que sobre ellos sea consumado el juicio. No se menciona el nombre de la gehenna, pero se dice claramente que se trata del valle que hay entre Sión y el Monte de los Olivos. Se trata aún, por consiguiente, de un verdadero valle que hay cerca de Jerusalén. Cf. Milik, *The Books of Enoch*, 44-45. Pero en algún momento se pensó que la gehenna es un lugar de tormentos del mundo inferior en que serán arrojados los impíos. Sobre las descripciones rabínicas posteriores de la gehenna, cf. A. Jellinek, *Bet ha-Midrasch* I, 147-49; II, 48-51; V. 48s. Cf. además R. H. Charles, *Eschatology, Hebrew, Jewish and Christian* (1899) 156s, 188, 225, 237s, 251s, 286, 302; Moore, *Judaism* II, 301s, 339, 387, 391s; Volz, *Eschatologie*, 327s; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (1948) 171; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt*, 205s; F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, 160s; Str.-B. IV, 1016-1165; RE VI, cols. 418s; TDNT I, 655-56, s.v. γέενα; *Enc. Jud.* 12, cols. 996-98. También aparecen descripciones del Hades y sus tinieblas como el destino futuro de los impíos, por ejemplo en SalSl 14,6; 15,11; 16,2. Cf. TDNT I, 146-50, s.v. ᾅδης.

[110] Is 66,24; Dn 12,2; Mt 3,12; 25,46; Lc 3,17; TestZab 10; TestAs 7,5; TestRub 5,5; 1QS 4,12-13; Josefo, *Bello*, II,8,14 (163): ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ; *Ant.*, XVIII,1,6 (14): εἱργμὸν ἀίδιον (los dos pasajes se citan en su contexto en pp. 382s, *supra*). Str.-B. IV, 1022s; cf. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, ad Mt 25,46, p. 728; TDNT III, 817, s.v. κόλασις. Cf. también *Mart. Polycarp.*, 2,3; 2 Clem., 6,7; Diogneto, 10,7.

[111] Edu. 2,10: «R. Aqiba dijo: ...el castigo de Gog y Magog que ha de llegar durará doce meses; y el castigo de los injustos en la gehenna durará doce meses». Pero esto vale únicamente para los pecadores de Israel. Como norma, se entiende que el castigo en el infierno

lugares más elevados de aquel mundo y contemplarán la majestad de Dios y a sus santos ángeles. Sus rostros brillarán como el sol y vivirán para siempre (Dn 12,3; 2 ApBar 51,3.7.14; 4 Esd 7,36-38.95-98. Cf. también AsMo 10,9-10)[112].

El individualismo religioso no tiene vinculaciones estrechas con la antigua expectación profética, que siempre mira a la nación en cuanto tal. El destino final del individuo no está necesariamente determinado por el de la nación y a la inversa. Se da una conexión únicamente en cuanto que la esperanza individual aparece en la forma más simple de creencia en la resurrección, en que los buenos resucitarán para participar en el reino mesiánico. Pero una vez que esta expectativa asume una forma más trascendente y abarca de algún modo una vida bienaventurada en un

---

es eterno. Cf. D. Castelli, *The Future Life in Rabbinical Literature:* JQR 1 (1880) 345. Cf. tSan. 13,4 (los malvados de Israel y de las naciones son aniquilados al término de los doce meses). Según la escuela de Šammay (tSan. 13,3), aquellos en quienes el bien y el mal están equilibrados descenderán a la gehenna y luego serán sanados (cf. también bB.M. 58b). Otros afirman que la condenación es temporal: «No hay gehenna en el mundo futuro» (bNed. 8b). Las ideas de Qumrán al respecto no están claras, ya que se habla a la vez de que el castigo de los malvados consistirá en la destrucción total o en un sufrimiento eterno. Cf. en especial 1QS 4,11-14.

[112] En el hebreo rabínico, el paraíso suele designarse por *gn ʿdn* (por ejemplo, Abot 5,20) o por *prds,* más raro lo segundo (en la Misná significa únicamente un «jardín» en sentido natural; cf. San. 10,6; Hull. 12,1; Arak. 13,2). En los Testamentos de los Doce Patriarcas aparecen ambos términos (Ἐδεμ: Test-Dan 5; παράδεισος: TestLev 18). En el Nuevo Testamento, παράδεισος: Lc 24,43; 2 Cor 12,4; Ap 2,7). Las versiones siríacas del Nuevo Testamento traducen a veces παράδεισος por «jardín de Edén» y en ocasiones por el mismo término griego. El paraíso como lugar de felicidad permanente ha de entenderse que está en el cielo; según 1 Hen 32, se halla situado en una región remota de la tierra. Cf. descripciones rabínicas tardías en Jellinek, *Bet ha-Midrasch* II, 48-51, 52s; III, 131-40; 194-98; V, 42-48; VI, 151-52. Cf. en general los comentarios al Nuevo Testamento sobre Lc 23,43; 2 Cor 12,4; Ap 2,7. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium* (1919) 530-31 (ad Lc 16,22), 597 (ad Lc 23,43); H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief* (1924); C. K. Barret, *The Second Epistle to the Corinthians* (1973) ad 2 Cor 12,4; G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation* (1974) 79s; J. Massyngberde Ford, *Revelation* (1975) 358; Str.-B. al Lc 23,43, II, 264-69; Moore, *Judaism* II, 303s, 390s; Bietenhard, *Die himmlische Welt,* 170ss; J. Jeremias, en TDNT V, 763-71; P. Grelot, *op. cit.,* y J. T. Milik, *op. cit.* en n. 99, *supra; Enc. Jud.* 13, cols. 77-85.

mundo sobrenatural, se desarrolla una tensión entre las dos esferas de la creencia, que no pueden combinarse sino artificialmente. La diversidad de formas en que ello se llevó a cabo condujo a una gran variedad y hasta a una cierta inconsecuencia de conceptos acerca del futuro. Así se advierte con toda claridad en la versión helenizada de esta expectativa, en que el alma pasará después de la muerte a una existencia sobrenatural y celeste. Aquí no queda ya lugar para la vida en el reino mesiánico. Pero también la escatología palestinense evolucionó en el mismo sentido. Lo que antes se consideró privilegio de algunos hombres de Dios —la elevación a una existencia celeste— pasó a ser objeto de esperanza de todos los buenos en general. En consecuencia, la antigua expectativa nacional o se anuló o se combinó con aquélla, pero sólo en apariencia. En los apocalipsis de Baruc y Esdras, lo mismo que en la literatura de Qumrán, se adopta la segunda orientación. Pero este método acumulativo indica claramente que se mezclan dos elementos heterogéneos. De hecho, se impuso la tendencia a sustituir el reinado nacional del Mesías por un «reino de los cielos» en que se suprimiría la diferencia entre el cielo y la tierra.

De ahí resultó que el individualismo religioso, cada vez más disociado de la expectativa nacional, se encontró en armonía completa con el universalismo religioso. Es cierto que junto con la esperanza nacional se daba ya una de sus formas. El juicio recaería sobre todos los enemigos de los judíos y el reino mesiánico habría de abarcar a todo el mundo en cuanto que los gentiles serían sometidos a la nación judía o se unirían a ella voluntariamente. Pero al distanciarse de los límites de este mundo terreno para elevarse a la esfera de lo sobrenatural, esta expectativa universalista rompió con la nacional. Si el gran juicio final iba a recaer sobre el mundo entero y en él habrían de comparecer todos los hombres ante el trono de Dios para que su destino fuera decidido conforme a sus obras en la tierra, las diferencias nacionales perdían toda importancia. Ya no sería cuestión de decidir entre judíos y gentiles, sino entre buenos y malos. El factor ético pasa a primer plano —los judíos malvados van a parar junto a los gentiles impíos— y retrocede en cierto modo el factor nacional.

La aparición de una mentalidad individual y a la vez universal, junto con su elevación a la esfera de lo trascendente, dio por resultado una aspiración a reemplazar la esperanza político-nacional por otras expectativas esencialmente religiosas. Pero a lo más que se llegó fue a un fuerte arranque en esa dirección. Todavía pesaba mucho la expectativa nacional. Fue modificada de di-

versos modos; fue enriquecida con elementos esencialmente diferentes, pero se mantuvo firme a través de los cambios que los años trajeron consigo. En el cristianismo, con su dimensión cosmopolita, se sobrepuso a ella una visión sobrenatural. Pero aún aquí, el quiliasmo, heredero del mesianismo político judío, rigió el pensamiento durante otros doscientos años.

APENDICE I AL § 29

EL MESIAS DOLIENTE[113]

Se ha discutido hasta la saciedad la cuestión de si en el judaísmo rabínico y precristiano aparece ya la idea de un Mesías doliente y en particular la de si sus dolores y muerte tienen valor expiatorio. En el judaísmo posterior hay ciertamente pasajes que aparecen familiarizados con la idea de los dolores y aflicciones del Mesías; del término *whryḥw*, empleado en Is 11,3, se concluye que Dios cargó al Mesías de mandatos y dolores como piedras de molino *(bmṣwt wyswryn krḥym)*[114]. En otro texto aparece el Mesías sentado a las puertas de Roma poniéndose y quitándose las vendas de sus heridas[115]. En 4 Esdras se predice que el Mesías morirá después de reinar cuatrocientos años. Pero estas ideas nada tienen que ver con las de expiación y muerte, y en cualquier caso se trata de testimonios tardíos y poscristianos. El meollo de la cues-

---

[113] Cf. A. Wünsche, *yswry hmšyḥ* o *Die Leiden des Messias* (1870); también las obras de Neubauer y Driver mencionadas en n. 124; G. Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend* (1888); C. H. H. Wright, *The Pre-Christian Jewish Interpretation of Is. LII, LIII:* «The Expositor» 7 (1888) 364-77, 401-20. Consúltense también Str.-B. I, 481-85; II, 273-99; Moore, *Judaism* I 551-52; III, 63, 166; J. Jeremias, 'Αμνὸς τοῦ θεοῦ-παῖς θεοῦ: ZNW 34 (1935) P. Seidelin, *Der Ebed Jahwe und die Messiasgestalt in Jesajatargum:* ZNW 35 (1936) 194-231; J. J. Brierre-Narbonne, *Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique* (1940); E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn* (1945); C. C. Torrey, *The Messiah Son of Ephraim:* JBL 66 (1947) 253-77; I. Engnell, *The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in «Deutero-Isaiah»:* BJRL 31 (1948) 54-93; C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (1948); H. H. Rowley, *The Suffering Servant and the Davidic Messiah* (1950); W. H. Wolff, *Jesaia 53 im Urchristentum* (1950); J. Jeremias, *Zum Problem der Deutung von Jes. 53 im palästinischen Spätjudentum,* en *Aux Sources de la Tradition Chrétienne* (Mélanges offerts à M. Goguel, 1950) 113-19; M. Black, *Servant of the Lord and Son of Man:* «Scot. Journ. Theol.» (1953) 1-11; H. Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta* (1954); TDNT V, 653ss, s.v. Παῖς θεοῦ; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (1955); M. D. Hooker, *Jesus and the Servant* (1955); Klausner, *Messianic Idea,* 407; Mowinckel, *He that Cometh,* 300, 325s, 410s; E. E. Urbach, *The Sages,* 687-88.

[114] bSan. 93b. Cf. Dalman, *op. cit.,* 38-39.

[115] bSan. 98b. Cf. Wünsche, 57s; Dalman, 39s.

tión está en saber si el isaiano Siervo del Señor, y en particular sus dolores expiatorios, tal como se predicen en Is 53, admitían una interpretación mesiánica en el judaísmo precristiano y rabínico.

A pesar de las confiadas afirmaciones de algunos teólogos[116], las pruebas aducidas a favor de una interpretación mesiánica judía de Is 53 y demás pasajes conexos sobre el Siervo distan mucho de resultar convincentes; el pasaje de TestBen 3,8 (armenio) podría ser una interpolación cristiana; también habría que excluir del debate las parábolas de Henoc. Es dudoso así mismo que exista el menor eco de tal interpretación en los LXX, Aquila, Símmaco y el Targum (que rechaza expresamente el dolor y la humillación, a la vez que interpreta en sentido mesiánico los aspectos de exaltación contenidos en Is 53)[117]. También han sido rechazados, y con razón, los intentos de dar un sentido soteriológico a los dolores del Maestro de Justicia de Qumrán[118]. Es cierto que Trifón, en el *Diálogo* (68, 89) de Justino Mártir, aparece concediendo más de una vez que el Mesías es παθητός según la Escritura (con referencia explícita a Is 53), pero es preciso ir con cuidado y no dar excesivo peso al testimonio de una apologeta cristiano.

Por otra parte, no faltan pasajes rabínicos que, de acuerdo con Is 53,4ss, relacionen esos dolores con los pecados de los hombres. Así, al Mesías se da en cierto momento el nombre de *ḥwly'*, «doliente» (o, según otra lectura, *ḥywr'*, «leproso»), justificándolo por recurso a Is 53,4: «El soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores; nosotros lo estimamos leproso, herido de Dios y humillado»[119]. Según un pasaje citado por Raimundo Martini en Sifre, R. Yosé el Galileo dice: «El Rey Mesías ha sido humillado y empequeñecido por culpa de los infieles; como está escrito: "Fue herido por nuestras transgresiones, etc." (Is 53,5). Cuánto más, por consiguiente, dará satisfacción por todas las generaciones; como está escrito: "Y el Señor le hizo cargar la culpa de todos nosotros" (Is 53,6)»[120]. Dado que

---

116 Por ejemplo, J. Jeremias, Παῖς θεοῦ en TDNT.

117 Cf. Lohse, *op. cit.* (en n. 113) 108, n. 4, sobre Hegermann, *op. cit.* (en n. 113).

118 Cf. J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (1959) 80; cf., sin embargo, M. Black, *The Dead Sea Scrolls and Christian Doctrine* (1966) 14s (el autor de las Hodayot aplica realmente Is 53 a sus dolores).

119 bSan. 98b. Cf. Wünsche, 62-63; Dalman, 36-37.

120 *Mlk hmšyḥ hmt'nh whmṣṭ'r b'd hpwš'ym šn' whw' mḥwll*

este pasaje no aparece en el texto tradicional de Sifre, queda abierta la cuestión de si habrá sido suprimido o si Raimundo Martini utilizó una copia interpolada[121]. Es dudoso también que esta sentencia provenga de R. Yosé el Galileo, que fue contemporáneo de Aqiba (cf. p. 495s, *supra*). No es improbable, sin embargo, que por aquella época hubiera estudiosos aislados que interpretaran Is 53,4ss como referente al Mesías. Lo apoyan en particular las palabras de Trifón en el *Diálogo* de Justino Mártir (cap. 90)[122]: Παθεῖν μὲν γὰρ καὶ ὡς πρόβατον ἀχθήσεσθαι οἴδαμεν· εἰ δὲ καὶ σταυρωθῆναι κ.τ.λ. El judaísmo rabínico estaba muy familiarizado con la idea, en relación con el Mesías, de que el hombre perfectamente justo no sólo cumple todos los mandamientos, sino que expía mediante el dolor sus pecados pasados, y que el exceso de dolor del justo beneficia a los demás[123]. Sin embargo, por mucho que concuerde con estas premisas la idea de un mesías doliente dentro del judaísmo, lo cierto es que no llegó a ser un tema dominante. El Targum «oficial» de Jonatán deja ciertamente intacta la relación de Is 53 con el Mesías, pero interpreta los versículos en que se habla de los dolores del Siervo de Dios como *no* referentes al Mesías[124]. En ninguno de los numerosos textos que hemos analizado aparece la menor alusión a unos sufrimientos expiatorios del Mesías. Hasta qué punto resultan extrañas estas ideas al judaísmo queda además atestiguado por el comportamiento tanto de los discípulos como de los adversarios de Jesús (Mt 16,22; Lc 18,34; 24,21; Jn 12,34)[125].

---

mpšʿynw wgwʾ ʿl ʾḥt kmh wkmh šyzkh lkl hdwrwt kln hh"d wyhwh hpgyʿ bw ʾt ʿwn klnw. Cf. Raymundi Martini... *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos* (reimpr. 1967) 175.

121 Cf. Dalman, 43s.

122 Sobre las relaciones entre Trifón y R. Tarfón, cf. p. 494s, *supra.*

123 Cf. Moore, *Judaism* I, 546-52; Lohse, *op. cit.*, 9-10; Vermes, *Scripture and Tradition*, 202-4.

124 Sobre la historia de la interpretación de Is 53 por los judíos, cf. Orígenes, *C. Cels.*, I,55, y en especial A. Neubauer y S. R. Driver, *The fifty-third chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters* I: *Texts;* II: *Translations* (1876-77); J. Jeremias, ʾΑμνὸς θεοῦ-Παῖς θεοῦ: ZNW 34 (1935) 115-23; Παῖς θεοῦ, en TDNT V, 616-713.

125 Cf. pasajes de midrašim posteriores y otros textos judíos en Wunsche, *op. cit.*, 66-108.

EL MESIAS Y EL MESIANISMO DE QUMRAN

Aparte de compartir el clásico concepto del Rey Mesías davídico, la secta de Qumrán introdujo en el mesianismo judío tradicional una idea peculiar con su expectativa de un Mesías sacerdotal. También profesaba la creencia heredada del período macabeo en relación con un (el) Profeta que había de venir y que también puede ser considerado como una figura mesiánica. (Los profetas y los dirigentes carismáticos en general, igual que los reyes y sacerdotes, eran designados con el título de «ungidos».) Precisamente este mesianismo sacerdotal constituye el rasgo más característico de las esperanzas mesiánicas de Qumrán, cosa nada extraña en una secta cuyos ideales tenían un origen sacerdotal, que estaba dirigida por sacerdotes y se regía por una organización sacerdotal (cf. pp. 740-746, *infra*).

La referencia más antigua a los dos Mesías es probablemente la de 1QS 9,11, donde el autor urge el cumplimiento de las normas de la secta «hasta la venida de un (el) Profeta y los Mesías de Aarón e Israel»[126]. Dejando aparte la cuestión del Profeta, este texto implica un mesianismo doble, la venida de un futuro Mesías sacerdotal de Aarón y de otro Mesías secular de Israel[127]. Este duunvirato mesiánico es confirmado y elaborado en otros textos mesiánicos clave; en 1QSa 2,11-22 se describe un banquete mesiánico que tendrá lugar cuando se produzca el acontecimiento de «engendrar (?) Dios al Mesías para que esté con ellos»[128]; en este banquete presiden el Sacerdote y el Mesías de Israel; éste es un jefe militar que se sentará con sus oficiales,

---

[126] Cf. también p. 710, n. 133, *infra*.

[127] Consúltense en especial las obras de A. Dupont-Sommer, K. G. Kuhn, J. Liver, R. E. Brown, A. S. van der Woude recogidas en la bibliografía de pp. 633-635, *supra;* cf. también Black, *Scrolls and Christian Origins*, 145-63; Vermes, DSSE 47-51; *Jesus the Jew*, 132-37; DSS 184-88, 194-96. Para una bibliografía detallada sobre el mesianismo de Qumrán, cf. J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study* (1975) 114-18.

[128] Cf. Black, *Scrolls and Christian Origins*, 148s. Para el debate textual referente a la «generación» del Mesías, cf. Y. Yadin, *A Crucial Passage in the Dead Sea Scrolls:* JBL 78 (1959) 240-41; O. Michel-O. Betz, *Von Gott gezeugt*, en W. Eltester (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Hom. J. Jeremias, 1960) 11-12; cf. Vermes, *Jesus the Jew*, 199, 262-63.

mientras que el Sacerdote estará acompañado de sus hermanos, los hijos de Aarón. El Sacerdote precede al Mesías guerrero en cuestiones relacionadas con el ritual y la doctrina. Dos personajes semejantes aparecen en otros textos; 1QSb 5,20-28 contiene las bendiciones para el (Mesías) Sacerdote y una bendición para el Príncipe de la concregación, que es el Mesías guerrero davídico (1QSb 5,27: «...hollarás a los gentiles como el barro de las calles»). El título de Príncipe (*nšy'*) es el término con que designa Ezequiel al Mesías davídico[129], al que también se alude mediante la expresióm «rama de David» (*ṣmḥ dwyd;* cf. Jr 23,5; 33,15; Zac 3,8; 6,12) y aparece acompañado de su colega sacerdotal, designado como *dwrš htwrh*, «el Intérprete de la Ley» (1QFlor 1,11; cf. CD 7,18, donde la «Estrella» es el «Intérprete de la Ley» y el «Centro», el «Príncipe de [toda] la congregación»). El mismo título sugiere que el Mesías sacerdotal, al igual que el fundador de la secta, que también era sacerdote (cf. *infra*), habría de ser la autoridad suprema en cuestiones relacionadas con la interpretación de la Torá y también guía e instructor de su colega laico en lo tocante a la Torá[130].

Este mesianismo de tipo singular está calcado a todas luces sobre el modelo de las parejas Moisés—Aarón, Josué—Zorobabel, que se repite en el duunvirato Eleazar— Bar Kokba de la segunda sublevación[131]. Hay paralelos sorprendentes de la misma expectativa en los Testamentos de los Doce Patriarcas, por ejemplo, en Leví 18 (el Mesías sacerdotal; cf. Rubén 6,8: ἀρχιερεὺς Χριστός); Judá 24 (el Mesías real); cf. también Simeón 7,2; Leví 2,11; 8,11s; Dan 5,10; Gad 8,1. Judá 21,2-5 resume: «Dios me ha dado la realeza; a él (Leví), el sacerdocio; y ha subordinado la realeza al sacerdocio»[132].

---

[129] 1QSb 5,20; CD 7,20. El libro de Ezequiel era una importante autoridad para la secta sacerdotal de Qumrán; cf. CD 3, 18-4,2.

[130] Cf. Vermes, DSSE 49; DSS 185.

[131] Cf. R. E. Brown, *The Teacher of Righteousness and the Messiahs*, en M. Black (ed.), *The Scrolls and Christianity* (1969) 43. Sobre Eleazar y Bar Kokba, cf. vol. I, p. 693.

[132] Cf. K. G. Kuhn, *The Two Messiahs of Aaron and Israel*, en *The Scrolls and the New Testament*, 57s; K. Schubert, *Die Messiaslehre in den Testamenten der 12 Patriarchen im Lichte der Texte von Chirbet Qumran*, en *Akten des 24 internat. Orientalisten-Kongress, München, 1957* (1959) 197-98; P. Grelot, *Le Messie dans les apocryphes de l'Ancient Testament*, en *La venue du Messie* (1962) 19-50; A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning* (1966) 226-27.

Este esquema mesiánico está bien atestiguado en Qumrán, pero hay indicios de que no surgió de golpe, sino que la forma final en que cristalizó como mesianismo dual fue precedida por varias etapas en su evolución[133]. La forma más antigua de las aspiraciones mesiánicas de Qumrán parece haber sido la expectativa de un Mesías sacerdotal (precedida quizá o acompañada de la expectativa del Profeta). El fundador de la secta, el llamado «Maestro de Justicia», era sacerdote; en 4QpSal 37 III 15 se da su título completo como «el Sacerdote (*hkwhn*), el Maestro [justo] (*mwrh h[ṣdq]*)»[134]. Su adversario, el Sacerdote malvado (*hkwhn hrš'*), era un sumo sacerdote en ejercicio de Jerusalén, pero cuya familia no podía aspirar legítimamente al sumo pontificado, posiblemente uno de los usurpadores asmoneos del sumo sacerdocio[135]. El mesianismo sacerdotal de la secta tienen sus orígenes en

[133] Cf. J. Starcky, *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân:* RB 70 (1963) 481ss; cf. R. E. Brown, *J. Starcky's Theory of Qumran Messianic Development:* CBQ 28 (1966) 51-57; Black, *The Scrolls and Christian Doctrine*, 5s. Sobre la base de un segundo manuscrito de 1QS que omite el v. 11 (la predicción mesiánica) argumenta Starcky que a comienzos del período helenístico *(ca.* 200-150 a.C.), cuando 1QS circulaba en esta forma no mesiánica, se produjo un eclipse total del mesianismo en Qumrán. Fue reavivado durante el período asmoneo (ca. 160-50 a.C.) con la doctrina de los Mesías sacerdotal y secular.

[134] El título de «Maestro de Justicia», si bien está establecido en la terminología de los manuscritos del Mar Muerto, es una dudosa traducción de la forma hebrea. Cf. A. M. Honeyman, *Notes on a Teacher and a Book:* JJS 4 (1953) 131: «El término *ṣedeq* se refiere no al contenido de su (del Maestro) instrucción, sino a la legitimidad de su rango...» Cf. también J. Weingreen, *The Title Moreh Ṣedeḳ:* JJS 6 (1961) 162-74. Por el contrario, y en favor de la expresión «Maestro de Justicia», nótese el título de δικαιοσύνης κῆρυξ dado a Noé, predicador de la penitencia antes del diluvio, en 2 Pe 2,5; cf. Vermes, «Cahiers Sioniens» 4 (1950) 194. El rango que reivindicaba el Maestro sólo pudo ser el que correspondía, por lo que se refiere a la legitimidad, a un sumo sacerdote depuesto, exiliado y perseguido o a un aspirante de la familia de Ṣadoq al oficio de sumo sacerdote. Cf. en especial Black, *The Scrolls and Christian Doctrine* (1966) 6s; en cuanto a la identificación del Maestro y su oponente, el Sacerdote malvado, cf. n. 135, *infra.*

[135] Para la identificación de las *dramatis personae* de los manuscritos del Mar Muerto, cf. Vermes, DSSE cap. 3 y en especial pp. 57s; DSS 150-55, 160. Varios autores sugieren que «sacerdote malvado» *(hkwhn hrš')* es un juego de palabras con «sumo sacerdote» *(kwhn hr'š)*; cf. Black, *Scrolls and Christian Doctrine,* 7, n.6.

su expectativa, una vez muerto el fundador, el primero en ser llamado *mwrh hṣdq*, de otro sumo sacerdote legítimo «al final de los días». CD 6,10-11 establece que los miembros de la secta no serán instruidos en otras doctrinas legales o normas que las enseñadas y practicadas por su fundador «hasta que surja *ywrh hṣdq*[136] al final de los días». CD 19,35-20,1 contiene estipulaciones acerca de la exclusión de los apóstatas, cuyos nombres se borrarán de los registros de la secta «desde el día de la reunión del Maestro de la comunidad hasta la venida del Mesías de Aarón e Israel»[137]. La expectativa original se refería probablemente a la aparición del Mesías sacerdotal al término del período de cuarenta años que durarían el destierro en el desierto, correspondiente a las peregrinaciones en Sinaí (CD 20,15)[138].

No sabemos en qué momento surgió el mesianismo doble, pero es probable que durante el período asmoneo se combinara el mesianismo sacerdotal con la promesa davídica tradicional[139]. El Documento de Damasco se refiere costantemente a la aparición del «Mesías de Aarón e Israel» (12,23-13,1; 14,19; 20,1) designación que sugeriría la absorción en el concepto de Mesías sacerdotal de las prerrogativas propias de su colega secular. Este doble título, que ha sido diversamente explicado, representa probablemente una evolución que se situaría en el período romano[140] o, posiblemente, un ideal sacerdotal inspirado por cierta desconfianza hacia los ideales mesiánicos seculares. Al mismo tiempo y por encima de la singularidad que presenta la forma de este título, el Documento de Damasco atestigua también la doctrina de los *dos* Mesías[141].

La tercera figura mesiánica de la secta instalada en Qumrán es «el Profeta», mencionado explícitamente una sola vez en 1QS 9,11: «... (los miembros de la comunidad) no se apartarán de ninguno de los consejos de la Ley... hasta la venida del Profeta y de los Mesías de Aarón e Israel *ʿd bwʾ nbyʾ wmšyḥy ʾhrwn wyśrʾl)»*. Estas expresiones recuerdan la misión de precursor propia de Elías, así como el acuerdo consignado en 1 Mac 4,46 sobre las piedras profanadas del templo, que deberían ser guardadas en lugar aparte «hasta que surja un profeta al que consultar acerca de ellas». Parece, sin embargo, más verosímil que se haga referen-

[136] *Ywrh* es una variante de *mwrh*.
[137] Sobre esta expresión, cf., *infra*.
[138] Cf. J. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (1963) 284s.
[139] Cf. J. Starcky, *op. cit.*
[140] Starcky, *ibid.* Cf. Vermes, *Jesus the Jew*, 136-37 y notas.
[141] Cf. p. 708, *supra*.

cia más en concreto a la predicción de que surgirá un profeta semejante a Moisés (Dt 18,18-19), según se desprende con claridad de 4QTest, donde se citan primero Dt 5,28-29; 18, 18-19, con la predicción de que surgirá el profeta escatológico, y luego Nm 24,15-17, sobre la Estrella y el Cetro, y Dt 33,8-11, con la bendición de Leví por Jacob. Los dos últimos pasajes bíblicos hacen referencia a los Mesías Rey y Sacerdote, mientras que el otro sugiere, igual que 1QS 9,11, que el Profeta semejante a Moisés precederá a la venida de los Mesías. La figura del Profeta era una de las más vivas entre los libertadores esperados en el período del Nuevo Testamento, lo mismo entre los samaritanos que entre los judíos y los cristianos, según se desprende de los testimonios que aportan tanto los Padres de la Iglesia como el Nuevo Testamento mismo (Jn 1,31; 6,14; cf. 7,40; Hch 3,22-23; 7,37)[142]. Se ha afirmado que la secta de Qumrán consideró en algún momento a su fundador como el Profeta[143].

La secta de Qumrán conoce otro libertador que es sumo sacerdote, pero a la vez de condición angélica, el Melquisedec celeste, una figura que pudo significar una aportación sustancial a las ideas cristológicas del Nuevo Testamento. El documento en cuestión[144] es un fragmento midrášico de contenido escatológico. El Melquisedec celeste, identificado con el arcángel Miguel, es el jefe de los «hijos del cielo» y se alude a él como *'lwhym* y *'l*. El primer término puede aplicarse a los «jueces», lo que encajaría en el contexto del juicio, pero *'l* y probablemente también *'lwhym* implican la idea de seres celestes (*'lym:* 1 QM 1,10-11; 17,7; etc.). El juez y el salvador celeste es descrito como presidente del juicio final, en que condenará a su adversario Belial o Satán, designado en otros pasajes como Milkireša'[145]. El juicio final se

[142] Cf. H. M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet* (1957) especialmente 49-73.

[143] Cf. Vermes, *Discovery in the Judean Desert* 221; DSSE 49-50; *Jesus the Jew*, 94-96; DSS 185-86, 195; Teeple, *op. cit.*, 51s; J. Jeremias, TDNT IV, 863,6. En TestLev 8,15 se asigna a Juan Hircano la función de «un profeta del Altísimo»; cf. Josefo, *Bello*, I,2,8 (68).

[144] Sobre el texto, cf. A. S. van der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlosergestalt:* «Oudtestamentische Studien» 14 (1965) 354-73; M. de Jonge, A. S. van der Woude, *11Q Melchizedek and the New Testament:* NTSt 12 (1966) 301-26; J. T. Milik, *Milkî-sedeq et Milkî-rešha' dans les anciens écrits juifs et chrétiens:* JJS (1972) 96-109. Cf. también J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (1971) 221-67; Vermes, DSEE^2 265-68; DSS 82-83; F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition* (1976) 64-82.

[145] Cf. p. 677, *supra*.

presenta como un gran acto de liberación que tendrá lugar el día de la Expiación al final del décimo ciclo jubilar. Este fragmento aporta un valioso esclarecimiento a la figura del Melquisedec en la Epístola a los Hebreos[146].

Si el mesianismo de Qumrán se inició como un movimiento político cuyo objeto era restaurar un sumo sacerdote legítimo en el trono pontificio, con el tiempo evolucionó hasta convertirse en un cuerpo doctrinal mesiánico dentro del contexto de una escatología apocalíptica dotada de una dimensión trascendente y a la vez histórica. La venida del Mesías iría acompañada y precedida de tribulaciones y guerras en que Satán haría todo lo posible por descarriar al pueblo elegido de Dios[147]. El tema del éxodo durante cuarenta años en el desierto fue reelaborado hasta convertirse en un período de cuarenta años bajo el signo de Armagedón, con una prolongada serie de combates entre los «hijos de la luz», las huestes angélicas guiadas por Miguel y aliadas del pueblo elegido (es decir, la comunidad de Qumrán) y los «hijos de las tinieblas», Belial y sus huestes de malos espíritus y hombres impíos, representados en última instancia por los romanos-kittim. Llegaría finalmente el término de este período de maldad y se produciría la purificación de la humanidad por obra de Dios y aparecería una «nueva creación» *wʿšwt ḥdšh:* 1QS 4,25), cuando los elegidos recuperarían toda la «gloria de Adán» *(kbwd ʾdm:* 1QS 4,23)[148]. El banquete mesiánico en que los dos Mesías ocuparán la presidencia y compartirán el pan y el vino podría interpretarse a la luz de Ez 44,3-4 como la inauguración del nuevo culto en el templo escatológico[149].

---

[146] F. L. Horton, *op. cit.*, sin embargo, niega que haya influencia alguna del Melquisedec de Qumrán en el Nuevo Testamento.

[147] Cf. Vermes, DSSE 49.

[148] Cf. Black, *Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, 135; A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning* (1966) 160s.

[149] Black, *op. cit.*, 109s. No es seguro que el llamado texto del «Hijo de Dios» de la colección pseudodaniélica procedente de la cueva 4 (4QpsDan A^{a} = 4Q243) tenga algo que ver con este tema. En una publicación preliminar no oficial, J. A. Fitzmyer sugiere que el documento es propiamente apocalíptico, pero no mesiánico. Sobre el original arameo y la traducción de Fitzmyer, cf. *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament:* NTSt 20 (1974) 393. Cf. Vermes, DSS 73-74.

§ 30. *LOS ESENIOS*

Fuentes

Filón, *Quod omnis probus*, 12 (75)-13 (91); *Hypothetica*, en Eusebio, *Praeparatio evangelica* (ed. K. Mras, GCS 43) VIII, 11,1-18; *De vita contemplativa.*

Josefo, *Bello*, II,8,2-13 (119-61); *Ant.*, XIII,5,9 (171-72); *Ant.*, XVIII,1,2 (11, 18-22).

Plinio el Viejo, *Naturalis Historia*, V,15/73.

Una edición manejable de todos los textos clásicos: Filón, Josefo, Plinio, Sinesio, Hegesipo, Hipólito, Epifanio, *Constitutiones apostolorum*, Jerónimo, Filastrio, Nilo, Isidoro de Sevilla, Miguel de Antioquía, Solino, Josipón, Alberto Magno, etc., en A. Adam y C. Burchard, *Antike Berichte über die Essener* (^{2}1972).

Panorama de la investigación sobre el esenismo desde finales del siglo XVIII hasta comienzos del XX en S. Wagner, *Die Essener in der wissenschaftlichen Discussion* (1960).

Sobre los manuscritos de Qumrán, cf. vol. I, pp. 163-167.

Bibliografía

a) Repertorios bibliográficos:

A. Adam, C. Burchard, *Antike Berichte über die Essener* (^{2}1972) 66-88.

C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* I-II (1957-65).

W. S. LaSor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls 1948-1957* (1958).

B. Jongeling, *A Classified Bibliography of the Finds of the Desert of Judah* 1958-1969 (1971).

J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls, Major Publications and Tools for Study* (1975).

b) Estudios anteriores a los descubrimientos de Qumrán:

Z. Frankel, *Die Essäer nach talmudischen Quellen:* MGWJ 2 (1853) 30-40, 61-73.

A. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1857) 243-86.

A. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristenthums* (1884) 87-149; *Noch einmal die Essäer:* ZWTh 43 (1900) 180-211.

C. D. Ginsburg, *The Essenes. Their History and Doctrines* (1864).

P. E. Lucius, *Der Essenismus in seinem Verhaltniss zum Judenthum* (1881).
M. Friedlander, *Les Esséniens:* REJ 14 (1887) 186-216; *Entstehungsgeschichte des Christenthums* (1894) 98-142.
M Friedlander, *Die religiosen Bewegungen innerhalb des Judenthums im Zeitalter Jesu* (1905) 114-68.
F. C. Conybeare, *Philo about the Contemplative Life or the Fourth Book of the Treatise concerning Virtues* (1895).
P. Wendland, *Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben* «Jahr. f. class. Philol. Suppl.» *22 (1896) 695-772.*
J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* ([3]1897) 80-96, 347-417.
E. Zeller, *Zur Vorgeschichte des Christenthums Essener und Orphiker:* ZWTh 42 (1899) 195-269.
E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III,2 ([4]1903) 307-84.
K. Kohler, *Essenes,* en JE V, 224-32.
H. Graetz, *Geschichte der Juden* III,1 ([5]1905) 90-98; III,2 ([5]1906) 698-705, 800-5.
W. Brandt, *Die judischen Baptismen oder das religiose Baden im Judentum mit Einschluss des Judenchristentums* (1910) 64-69, 143-44.
W. Bauer, *Essener,* en RE *Suppl* IV (1924) cols. 386-430.
J. W. Lightley, *Jewish Sects and Parties in the Time of Jesus* (1925) 267-322.
W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter* ([3]1926, [4]1966) 456-68.
I. Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine* (1927) 231-34, 264-93.
L. Cerfaux, *Le baptême des Esséniens·* RScR 19 (1929) 248-65 = *Recueil L. Cerfaux* I (1954) 321-36.
F. Cumont, *Esséniens et Pythagoriciens d'après un passage de Josèphe:* CRAIBL (1930) 99-112.
M. J. Lagrange, *Le judaisme avant Jésus-Christ* (1931) 307-30, 581-86.
L. Marchal, *Esséniens,* en DB *Suppl.* II (1934) cols. 1190-232.
I. Heinemann, *Therapeutai,* en RE V[a] (1934) 2321-46.
J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.C -300 ap. J C)* (1935) 4-32.

c) Estudios que utilizan los hallazgos de Qumrán:

A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (1950).
W. H. Brownlee, *A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with pre-Christian Jewish Sects:* BA 13 (1950) 50-72.
J. M. Baumgarten, *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumrân) Scrolls·* HThR 46 (1953) 141-59.
G. Vermes, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953, [2]1954) 57-66.
M. Delcor, *Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumrân:* RB 61 (1954) 533-53; 62 (1955) 60-75.
F. M. Braun, *Essénisme et Hermétisme.* RThom 54 (1954) 523-58.
R. Marcus, *Pharisees, Essenes and Gnostics:* JBL 73 (1954) 157-61.

G. Molin, *Qumrân-Apokalyptik-Essenismus:* «Saeculum» 6 (1955) 244-81.
M. Black, *The Account of the Essenes in Hippolytus and Josephus*, en *The Background of the N.T. and its Eschatology in Honour of C. H. Dodd* (1956) 172-75.
O. Michel, *Der Schwur der Essener:* ThLZ 81 (1956) cols. 189-90.
M. Philonenko, *La notice de Josèphe slave sur les Esséniens:* «Semitica» 6 (1956) 69-73.
B. J. Roberts, *The Qumran Scrolls and the Essenes:* NTSt 3 (1956) 58-65.
A. Rubinstein, *The Essenes according to the Slavonic Version of Josephus' Wars:* VT 6 (1956) 307-8.
G. Vermes, *Discovery in the Judean Desert* (1956) 52-61.
J. van der Ploeg, *The Meals of the Essenes*· JSSt 2 (1957) 163-75.
C. Rabin, *Yaḥad, Ḥaburah y esenios*, en *Sukenik Memorial* (1957) 104-22 (en hebreo).
C. Rabin, *Qumran Studies* (1957).
A. Rubinstein, *Observations on the Old Russian Version of Josephus' Wars:* JSSt 2 (1957) 329-48.
J. Carmignac, *Conjecture sur un passage de Flavius Josèphe relatif aux Esséniens:* VT 7 (1957) 318-19.
F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (1958, [2]1961) 52-79.
K. G. Kuhn, *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran*, en K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the N. T.* (1958) 65-93.
K. G. Kuhn, *Essener*, en RGG II ([3]1958) cols. 701-3.
M. Smith, *The Description of the Essenes in Josephus and the Philosophoumena:* HUCA 29 (1958) 273-313.
P. Grelot, *L'eschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch:* RQ 1 (1958) 113-31.
A. Vaillant, *Le Josèphe slave et les Esséniens:* «Semitica» 8 (1958) 39-40.
H. del Medico, *Le mythe des Esséniens des origines à la fin du moyen âge* (1958).
M. Philonenko, *Le Testament de Job et les Thérapeutes:* «Semitica» 8 (1958) 41-53.
C. Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (1958).
J. Strugnell, *Flavius Josephus and the Essenes: Ant. XVIII 18-22:* JBL 77 (1958) 106-15.
M. Black, *The Patristic Accounts of Jewish Sectarianism:* BJRL 41 (1959) 285-303.
C. Roth, *Why the Qumran Sect cannot have been Essenes:* RQ 1 (1959) 417-22.
C. Roth, *Were the Qumran Sectaries Essenes?:* JThSt 10 (1959) 87-93.
H. Kosmala, *Hebraer-Essener-Christen* (1959).
J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (1959).
R. de Vaux, *Une hachette essénienne?:* VT 9 (1959) 399-407.
S. Zeitlin, *The Account of the Essenes in Josephus and the Philosophoumena:* JQR 49 (1959) 292-99.
P. Geoltrain, *La contemplation à Qumrân et chez les Therapeutes:* «Semitica» 9 (1959) 49-57.

P. Geoltrain, *Esséniens et Hellénistes:* ThZ 15 (1959) 241-54.
P. Geoltrain, *Le Traité de la Vie Contemplative de Philon d'Alexandrie:* «Semitica» 10 (1960) 5-67.
M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus* (1960) 42-73, 105-13.
G. Vermes, *Essenes-Therapeutai-Qumran:* «Durham Univ. Journ.» 21 (1960) 97-115.
G. Vermes, *The Etymology of «Essenes»:* RQ 2 (1960) 427-43 = PBJS 8-29.
J.-P. Audet, *Qumrân et la notice de Pline sur les Esséniens:* RB 68 (1961) 346-87.
J. Gnilka, *Das Gemeinschaftmahl der Essener:* BZ 5 (1961) 39-55.
J. Gnilka, *Die essenischen Tauchbader und die Johannestaufe:* RQ 3 (1961) 185-207.
H. R. Moehring, *Josephus on the Marriage Customs of the Essenes,* en A. Wikgren (ed.), *Early Christian Origins, in honour of H. R. Willoughby* (1961) 120-27.
A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961).
M. Black, *The Essene Problem* (1961).
M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (1961).
E. M. Laperrousaz, *Infra hos Engadda:* RB 69 (1962) 369-80.
C. Burchard, *Pline et les Esséniens:* RB 69 (1962) 533-69.
G. Vermes, *Essenes and Therapeutai:* RQ 3 (1962) 495-504 = PBJS 30-36.
M. Delcor, *Un roman d'amour d'origine thérapeute: le livre de Joseph et Asénath:* «Bull. Litt. Eccl.» 63 (1962) 3-27.
S. Talmon, *A further Link between the Judaean Covenanters and the Essenes:* HThR 56 (1963) 313-19.
F. Daumas, P. Miquel, *De vita contemplativa, Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 29 (1963).
A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaisme aux abords de l'ère chrétienne* (1963) 477-82.
V. Nikiprowetzky, *Les suppliants chez Philon d'Alexandrie:* REJ 2 (1963) 241-78.
G. R. Driver, *The Judaean Scrolls* (1965).
M. Black, *The Tradition of the Hasidaean-Essene Ascetism,* en *Colloque de Strasbourg* (1965) 19-32.
H. H. Rowley, *The History of the Qumran Sect:* BJRL 49 (1966) 203-32.
F. Daumas, *La «solitude» des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien,* en *Philon d'Alexandrie. Lyon 11-15 septembre 1966* (1967) 347-58.
C. Burchard, *Solin et les Esséniens,* en *ibid* 74 (1967) 392-407.
J. M. Baumgarten, *The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity:* RQ 6 (1967) 183-92.
M. Philonenko, *Joseph et Aséneth* (1968) 99-109.
M. Black, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins,* en M. Black (ed.), *The Scrolls and Christianity* (1969) 97-106.
A. Negoitsa, *Did the Essenes survive the 66-71 War?:* RQ 6 (1969) 517-30.
H. Braun, *Spatjudisch-haretischer und fruhchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte* ([2]1969) 67-89.

W. F. Albright, C. S. Mann, *Qumran and the Essenes,* en M. Black (ed.), *The Scrolls and Christianity* (1969) 11-25.
A. Guillaumont, *A propos du célibat des Esséniens,* en *Hommages à A Dupont-Sommer* (1971) 395-404.
A. Marx, *Les racines du célibat essénien:* RQ 7 (1971) 323-42.
J. Murphy-O'Connor, *The Essenes and their History:* RB 81 (1974) 215-44.
M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I (1974) 218-47.
S. Isser, *The Conservative Essenes: A New Emendation of Antiquities XVIII 22:* JSJ 7 (1976) 177-80.
J. M. Baumgarten, *4Q Halakah^{a}5, the Law of Hadash and the Pentecontad Calendar:* JJS 27 (1976) 36-46.
G. Vermes, *The Impact of the Dead Sea Scrolls on the Study of the New Testament.* JJS 27 (1976) 107-16.
G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective* (1977) 125-62.
J. Murphy-O'Connor, *The Essenes in Palestine:* BA 40 (1977) 106-24.
M. Delcor (ed.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (1978).
N. Delcor-F. García, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).

Segregada de la corriente principal de la vida judía en la Palestina de tiempos de Jesús, había una comunidad religiosa que, si bien se hallaba afincada en suelo judío, se diferenciaba en grado notable del judaísmo tradicional en numerosos puntos; no ejerció un influjo determinante en el desarrollo de la vida nacional, pero no dejó de llamar la atención como un problema especial en la historia del pueblo judío durante el período intertestamentario. Siguiendo el ejemplo de Josefo, se acostumbra a colocar esta comunidad de esenios o eseanos junto a los fariseos y los saduceos como una tercera secta judía. Pero ni que decir tiene que se trata de un fenómeno completamente distinto. Mientras que fariseos y saduceos formaban dos grandes partidos políticos, los esenios, a pesar de sus orígenes en parte al menos políticos, cuando se constituyeron como un grupo plenamente desarrollado se parecían más bien a una orden monástica. Muchos de los datos que sobre ellos poseemos resultan desconcertantes. Para empezar, su mismo nombre es oscuro. Josefo suele designarlos como Ἐσσηνοί[1], pero también como Ἐσσαῖοι[2]. Para Plinio se trata de los *esseni,* mientras que en Filón aparecen siempre como Ἐσσαῖοι. Si bien Filón sostiene que su nombre ha de relacionarse con

[1] Así, 14 veces en total: *Ant.,* XIII,5,9 (171, 172, dos veces); XIII,10,6 (298); XIII,11,2 (311); XV,10,4 (372); XV,10,5 (373, 378, dos veces); XVIII,1,2 (11); XVIII,1,5 (18); *Vita,* 2 (10); *Bello,* II,8,2 (119); II,8,11 (158); II,8,13 (160); V,4,2 (145).

[2] Así, *Ant.,* XV,10,4 (371); XVII,13,3 (346); *Bello,* I,3,5 (78); II,7,3 (113); II,20,4 (567); III,2,1 (11).

ὅσιοι, en realidad se trata únicamente de un juego de palabras[3]. Se afirma comúnmente que el término es de origen semítico, pero apenas hay acuerdo acerca de su significado[4]. Parece que la etimología más verosímil entre las propuestas es a partir del siríaco *ḥaseʿ*, «piadoso» (equivalente del hebreo *ḥsyd*)[5]. Según esto, se piensa que Ἐσσηνοί depende del plural absoluto *ḥsyn*, mientras que Ἐσσαῖοι derivaría del plural enfático *ḥsy'*[6], pero esta teoría adolece de una debilidad, concretamente que *ḥsy* nunca aparece con tal significado en el arameo judío.

Después de los descubrimientos de Qumrán se ha reactualizado otra etimología, *'sy'* = sanadores[7]. Se relaciona 1) con la afirmación explícita de Josefo acerca del interés que mostraban los esenios por las sustancias medicinales «con vistas al tratamiento de las enfermedades»[8]; 2) con la exégesis que hace Filón

[3] *Quod omnis probus,* 12 (75): διαλέκτου Ἑλληνικῆς παρώνυμοι ὁσιότητος. *Ibid.*, 13 (91): τὸν λεχθέντα τῶν Ἐσσαίων ἢ ὁσίων ὅμιλον. Eusebio, *Praep. ev.*, VIII,11,1 (ed. Mras): καλοῦνται μὲν Ἐσσαῖοι, παρὰ τὴν ὁσιότητα, μοὶ δοκῶ, τῆς προσηγορίας ἀξιωθέντες. No parece verosímil que en estas explicaciones se refiera Filón al semítico *ḥase*. Como demuestra el primer pasaje, realmente deriva este nombre del griego ὁσιότης. Cf. M. Black, *The Essene Problem* (1961) 4, n. 2.

[4] Cf. el detallado análisis de G. Vermes, *The Etymology of «Essenes»*, en PBJS (1975) 9-19.

[5] Cf., por ejemplo, F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (1958) 37, n. 1; J. T. Milik, *Ten Years of Discovery* (1959) 80, n. 1; M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I (1974) 175; II, 116, n. 445. Cf. también Milik, DJD II, 164, donde interpreta el término geográfico *mṣd ḥsydyn*, «Fortaleza de los Piadosos», en Mur. n.° 45, como designación del establecimiento esenio de Qumrán.

[6] La inicial *n* con la sibilante subsiguiente doblada puede transcribirse en griego por ἐσσ o ἀσσ; por ejemplo, ἐσσήνης = *ḥšn: Ant.*, III,7,5 (163); III,8,9 (218); Ἀσσούρ = *ḥsr:* 1 Re 10,23 (LXX); Ἐσσεβών = *ḥšbwn.* Nótese que *ḥsydym* se transcribe Ἀσιδαῖοι, con una sola σ. El griego helenístico utiliza los finales -ηνός y -αῖος indistintamente, por lo que no es necesario recurrir a una construcción aramea absoluta o enfática para explicar Ἐσσηνός/Ἐσσαῖος. Sin embargo, es posible que las dos formas semíticas ejercieran cierta influencia en la estructura griega.

[7] Vermes, PBJS 19-29. Publicado por vez primera en RQ2 (1960) 427-43.

[8] *Bello,* II,8,6 (136): σπουδάζουσι δ' ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συντάγματα μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες· ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξητήριον, καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.

del término θεραπευταί no simplemente en el sentido de «adoradores», sino además en el de «sanadores» espirituales que curaban los males del cuerpo y del espíritu[9]; 3) con ciertas ideas referentes a la medicina en el judaísmo intertestamentario, además de los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento[10].

Más oscuro aún que su nombre es su origen. Josefo menciona por primera vez a los esenios en tiempos de Jonatán Macabeo, hacia el año 150 a.C.[11]. Se refiere explícitamente a un esenio llamado Judas en tiempos de Aristóbulo I (105-104 a.C.)[12]. Los comienzos de la orden, en consecuencia, habrían de situarse en el siglo II a.C. Pero aún se discute si esta secta constituye un movimiento absolutamente judío o si dependía de influjos externos. Las fuentes clásicas sobre el esenismo, concretamente Filón[13], Josefo[14] y Plinio, aportan unas noticias básicas sobre los co-

---

[9] *Quod omnis probus*, 12 (75): λέγονταί τινες παρ' αὐτοῖς ὄνομα Ἐσσαῖοι... κατ' ἐμὴν δόξαν, οὐκ ἀκριβεῖ διαλέκτου Ἑλληνικῆς, παρώνυμοι ὁσιότητος, ἐπειδὴ κἀν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν, οὐ ζῷα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες. *De vita contemplativa*, 1 (2): θεραπευταὶ... ἐτύμως καλοῦνται, ἤτοι παρόσον ἰατρικὴν ἐπαγγέλονται κρείσσονα τῆς κατὰ πόλεις, ἡ μὲν γὰρ σώματα θεραπεύει μόνον, ἐκείνη δὲ καὶ ψυχὰς νόσοις κεκρατημένας χαλεπαῖς τε καὶ δυσιάτοις, ἃς ἐγκατὲσκηψαν ἡδοναὶ καὶ ἐπιθυμίαι καὶ λῦπαι καὶ φόβοι πλεονεξίαι τε καὶ ἀφροσύναι καὶ ἀδικίαι καὶ τό τῶν ἄλλων παθὼν καὶ κακιῶν ἀνήνυτων πλῆθος, ἢ παρόσον ἐκ φύσεως καὶ τῶν ἱερῶν νόμων ἐπαιδεὺθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν, ὃ καί ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινὲστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.

[10] Vermes, PBJS 24-28; *Jesus the Jew*, 59-63.

[11] *Ant.*, XIII,5,9 (171).

[12] *Ant.*, XIII,11,2 (311); *Bello*, I,3,5 (78-80).

[13] *Quod omnis probus*, 12 (75)-13 (91), y el fragmento de *Pro Iudaeis defensio* o *Hypothetica*, en Eusebio, *Praep. ev.*, VII,11,1-18 (ed. Mras) = GCS 43,1, pp. 455-57; Adam-Burchard, *Antike Berichte über die Essener* (Kleine Texte 182 [1972]). La autenticidad de estas dos noticias, así como la de Filón, *De vita contemplativa*, no se pone ya en duda. Cf. la bibliografía citada en Adam-Burchard, 7, 13, 75s, así como en p. 760-767, *infra*. Cf. también la bibliografía sobre esenios y terapeutas recogida en H. L. Goodhart y E. R. Goodenough, *Politics of Philo Judaeus* (1938); S. Wagner, *Die Essener, Die Therapeutenfrage*, 194-202; L. H. Feldman, *Scholarship on Philo and Josephus* (1937-62) en *Studies in Judaica*, 3; M. Petit, *Quod omnis probus liber sit (Les oeuvres de Philon*, 28; 1974) 20-25; F. Daumas, *De vita contemplativa* (*ibid.*, 29; 1963) 11-25.

[14] *Bello*, II,8,2-13 (119-61); *Ant.*, XIII,5,9 (171-73); XV,10,4-5

mienzos y la naturaleza de este grupo[15]. Sin embargo, tal como podemos avanzar desde ahora, si los manuscritos de Qumrán representan a la misma comunidad religiosa, a los materiales aportados por las fuentes clásicas será preciso añadir ahora un considerable volumen de datos hebreos y arameos de primera mano como base para la investigación del esenismo[16].

Teniendo en cuenta, sin embargo, que la identificación de los esenios con los sectarios de Qumrán no pasa de ser una hipótesis, aunque probable, el tratamiento del tema habrá de desarrollarse en dos etapas. En primer lugar se evaluarán los datos aportados por las fuentes grecolatinas, a la vez que se indicarán en notas a pie de página los paralelos de Qumrán. En segundo lugar, se analizarán sistemáticamente los manuscritos del Mar Muerto y sus datos serán objeto de un cotejo con los obtenidos de Filón, Josefo y Plinio.

(371-79); XVIII,1,5 (18-22). Sobre referencias de Josefo a esenios concretos y otras noticias incidentales, cf. Adam-Burchard, 22-25.

[15] NH V, 15/73. Las restantes fuentes (Filostrato, Nilo, Hipólito, Sinesio de Cirene, Hegesipo, Epifanio, Jerónimo, Solino, etc.) dependen en gran parte de Filón, Josefo y Plinio. Cf., en general, las observaciones introductorias de Adam-Burchard, *op. cit.* Cf. también Black, *The Scrolls and Christian Origins* (los esenios en Hipólito y Josefo) 187-91; C. Burchard, *Zur Nebenüberlieferung von Josephus' Bericht über die Essener Bell 2, 119-61 bei Hippolyt, Porphyrius, Josippus. Niketas Choniates und anderen*, en *Josephus-Studien* (Hom. O. Michel; 1974) 77-96. Hipólito y Porfirio reproducen el relato de Josefo en *Bello*, II. Solino (siglo III o primera mitad del IV d.C.) depende de Plinio en una versión notoriamente mutilada (cf. Adam-Burchard, 68); su noticia «adicional» de que la zona del Mar Muerto era especialmente adecuada para el cultivo de la castidad parece ser invención suya. El abad Nilo (muerto *ca.* 430 d.C.) menciona unos filósofos y ascetas judíos que quizá tengan alguna relación con los esenios y a los que considera descendientes a los recabitas fundados por Jonadab (cf. 2 Re 10,15-18; Jr 35); cf. Adam-Burchard, 70; cf. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (1949) 252s. Cf. también M. Simon, *Les sectes juives d'après les témoignages patristiques*, en *Studia Patristica* I: TU 63 (1957) 526s; Black, *The Scrolls and Christian Origins*, 48-74 (noticias patrísticas sobre las sectas judías). Cf. también A. Schmidtke, *Judenchristliche Evangelien*: TU III, 7 (1911) 206.

En la literatura rabínica nunca se hace referencia a los esenios, al menos no por este nombre. Sobre intentos de identificar alusiones rabínicas, cf. Wagner, *Die Essener*, 114-27; Vermes, *Discovery*, 48-52.

[16] Cf. pp. 750-753, *infra*.

I. LOS ESENIOS SEGUN FILON, JOSEFO Y PLINIO

1. *Organización de la comunidad*

Filón y Josefo coinciden en estimar el número de los esenios para su época en más de cuatro mil[1]. Por lo que nosotros sabemos, vivían únicamente en Palestina; no hay al menos pruebas claras de su presencia fuera de allí, a menos que se acepte una identidad total o parcial de los terapeutas con los esenios[2]. Según Filón, vi-

---

[1] Filón, *Quod omnis probus*, 12 (75); Josefo, *Ant.*, XVIII,1,5 (21). Se ha afirmado que en este pasaje se sirve Josefo de Filón. En el relato detallado que el mismo Josefo ofrece en *Bello*, II,8 (119-61) se omiten los siguientes puntos: 1) el número de 4.000; 2) el rechazo de los sacrificios de animales; 3) la agricultura como ocupación predominante; 4) la repulsa de la esclavitud. Todo ello es mencionado por Filón y por el mismo Josefo en otra presentación posterior, *Ant.*, XVIII,1,5 (18-22), posiblemente a causa de que se incluyó en las exposiciones filonianas. G. Hölscher, *Josephus*, en RE IX, col. 1991, refuta la teoría de que Josefo dependa de Filón. Cf. también Farmer, *Essenes*, en IDB II (1962) 144, que sugiere una fuente común. Sobre la estimación que hace J. Jeremias acerca de la población de Palestina en tiempos de Jesús, cifrándola en 500.000-600.000 habitantes, cuestión relacionada con la anterior, cf. su obra *Jerusalén* (^{2}1980), 222-223. Cf. también A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* I (^{4}1924) 12.

[2] Es muy dudoso que los ascetas cristianos de Roma (Rom 14-15) y Colosas (Col 2) fueran esenios cristianizados. Si fuera correcta la lectura ἡ Παλαιστίνη καί Συρία de Filón, *Quod omnis probus*, 12 (75), la aparición de los esenios estaría atestiguada únicamente en Siria. Pero es seguro que ha de leerse ἡ Παλαιστίνη Συρία. En efecto, 1) así aparece en los mejores manuscritos de Filón; cf. P. Wendland, *Archiv f. Gesch. der Philos.* V. 230; 2) Eusebio, que también cita este pasaje en *Praep. ev.*, VIII,12,1, lee ἡ ἐν Παλαιστίνῃ Συρίᾳ; 3) la expresión ἡ Παλαιστίνη Συρία es utilizada por Filón en otros pasajes: *Virt.*, 40 (221), Θάμαρ ἦν ἀπὸ τῆς Παλαιστίνης Συρίας; esta misma expresión se había hecho muy común a partir de Heródoto, y fue aceptada además en el lenguaje oficial romano desde los tiempos de Antonino Pío. Cf. Herod., I,105,1: ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Συρίῃ; II,106,1: los mismos; III,5,2: Συρίων τῶν Παλαιστίνων καλεομένων; III,91,1: Συρίη ἡ Παλαιστίνη καλεομένη. Cf. Avi-Yonah, RE *Supp.* XIII, cols. 322-23, s.v. *Palästina*. Josefo, *Ant.*, VIII,10,3 (260): τὴν Παλαιστίνην Συρίαν (de Heródoto). Polemón en Eusebio, *Praep. ev.*, X,10,15: ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καλουμένῃ Συρίᾳ. Para el uso oficial romano, el ejemplo más antiguo es un diploma militar del año 139

vían principalmente en aldeas y evitaban las ciudades a causa de la inmoralidad de sus moradores[3]. Pero en otros pasajes afirma que vivían en numerosas ciudades de Judea[4]. Según Josefo, se les veía incluso en todas las ciudades (de Palestina)[5]. En consecuencia, sería erróneo aceptar, conforme a la descripción de Plinio, que se encontraban únicamente en un lugar del desierto situado entre Jericó y Engadí, junto al Mar Muerto[6]. Lo cierto sería que

d.C., CIL XVI, 87. Las monedas de Flavia Neápolis ostentan frecuentemente la leyenda ΦΛ. ΝΕΑΠ. ΣΥΡΙΑΣ ΠΑΛΑΙΣΤΙΝΗΣ; cf. De Saulcy, *Numismatique*, 248s; BMC *Palestine*, *XXV-VI*. Cf. también Pape-Benseler, *Wörterb. der griech. Eigennamen*, s.v. Παλαιστίνη. Cf. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* III (1931) y *Supp*. (1969-71) s. v. Παλαιστίνη.

3 Filón, *Quod omnis probus*, 12 (75-76): λέγονταί τινες παρ' αὐτοῖς ὄνομα Ἐσσαῖοι... Οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον κωμηδόν οἰκοῦσι, τὰς πολεῖς ἐκτρεπόμενοι, διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας.

4 Filón, *Hypothetica*, II,1: οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πολεῖς τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας, καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους.

5 *Bello*, II,8,4 (124): μία δ'οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ μετοικοῦσι πολλοί. «Cada ciudad» sólo puede referirse a las ciudades de Palestina, no a todas las ciudades de la secta, como pretendía Hilgenfeld, *Judenthum u. Judenchristenthum*, 25. Había ciertamente esenios también en Jerusalén, donde aparecen en numerosas ocasiones a lo largo de la historia; cf. *Ant.*, XIII,11,2 (311-12); XV,10,5 (373-78); XVII,13,3 (346); *Bello*, II,20,4 (567); V,4,2 (745); ἐπὶ τὴν Ἐσσηνῶν πύλην, posiblemente porque la casa de la secta esenia estuviera cerca. Para una hipótesis diferente, cf. Y. Yadin, *The Gate of the Essenes and the Temple Scroll*, en *Jerusalem Revealed* (1975) 90-91. Para Qumrán, cf. CD 10,21; 12,19, que implican la existencia de comunidades en ambiente urbano.

6 NH V,15/73: «Ab occidente litora Esseni fugiunt usque qua nocent, gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. In diem ex aequo convenarum turba renascitur, large frequentantibus quos vita fessos ad mores eorum fortuna fluctibus agit. Ita per saeculorum milia (incredibile dictu) gens aeterna est, in qua nemo nascitur. Tam fecunda illis aliorum vitae paenitentia est. Infra hos Engada oppidum fuit...» Para las ediciones, cf. Adam-Burchard, 67. Sobre la identificación de la comunidad de Qumrán con los esenios, que Plinio sitúa aquí «más arriba», es decir, al norte de Engadí, cf. en especial A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (1950) 166, n. 3, y *The Dead Sea Scrolls* (1952) 85s. Cf. también M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (1955) 280; G. Vermes, *Discovery*, 17s; J. T. Milik, *Ten Years of Discovery* (1959) 44s; J. Hubaux, *Les Esséniens de Pline* (1959); M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (1961) 9s; R. de

aquel establecimiento esenio se distinguía entre todos los demás por ser el más grande. Para su vida en común disponían de casas en que moraban juntos[7]. Toda su comunidad estaba estricta y uniformemente organizada. Al frente tenían unos superiores (ἐπιμεληταί) a los que debían los miembros de la secta una obediencia incondicional[8]. Todos los que deseaban ingresar en la or-

Vaux, *Archaeology*, 133-7; Vermes, DSS, 127, 135. Cf. también J.-P. Audet, *Qumrân et la notice de Pline sur les Esséniens:* RB 68 (1961) 346-87; G. R. Driver, *The Judaean Scrolls* (1965) 400s. La interpretación de Plinio propuesta por Audet y Driver, situando el asentamiento de los esenios más arriba de Engadí, no en Qumrán, no ha sido confirmada por las excavaciones realizadas en la zona de Engadí bajo la dirección de B. Mazar entre 1961 y 1965; cf. B. Mazar, T. Dothan, I. Dunayevsky, *En-Gedi. The First and Second Seasons of Excavations*, 1961-1962 ('Atiqot, ser. inglesa 5; 1966); B. Mazar, I. Dunayevsky: IEJ 14 (1964) 121-30; B. Mazar, en D. Winton Thomas (ed.), *Archaeology and the Old Testament* (1967) 223-30. Cf. también Chr. Burchard, *Pline et les Esséniens:* RB 69 (1962) 533-69, y E. M. Laperrousaz, *Infra hos Engadda:* RB 69 (1962) 369-80 (ambos contra la opinión de Audet). La exégesis de *infra hos* en el sentido de más al sur encaja bien en la descripción general que ofrece Plinio de este extremo de Judea. Los lugares mencionados son: Jericó, el asentamiento esenio, Engadí y Masada, lo que significa que los tres lugares conocidos se enumeran de norte a sur. El asentamiento esenio, por consiguiente, se halla al sur de Jericó y al norte de Engadí, y el único lugar que responde a esta situación es Qumrán. Dión Crisóstomo (finales del siglo I d.C.), según el testimonio de su biógrafo Sinesio, también mencionaba la comunidad de los esenios como situada junto al Mar Muerto. Cf. K. Treu, *Synesius von Kyrene. Dion Chrysostomos oder vom Leben nach seinem Vorbild* (1959) 14 [= Adam-Burchard, 39]: ἔτι καὶ τοὺς Ἐσσηνοὺς ἐπαινεῖ που, πόλιν ὅλην εὐδαίμονα τὴν παρὰ τό Νεκρόν Ὕδωρ ἐν τῇ μεσογείᾳ τῆς Παλαιστίνης κειμένην παρ' αὐτά που τὰ Σόδομα. Quizá visitara Dión Palestina, pero difícilmente cuando Qumrán aún existía. Lo más probable es que utilizara una fuente, Plinio según muchos. Así, Adam-Burchard, 39; cf., sin embargo, Chr. Burchard, *Pline et les Esséniens:* RB 69 (1962) 558, n. 113.

[7] Filón, *Hypothetica*, 11,5: Οἰκοῦσι δ'ἐν ταὐτῷ, κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι, καὶ πάνθ' ὑπὲρ τοῦ κοινωφελοῦς πραγματευόμενοι διατελοῦσιν. Josefo, *Bello*, II,8,5 (129) consigna la noticia de que las comidas εἰς ἴδιον οἴκημα συνίασιν, ἔνθα μηδενὶ τῶν ἑτεροδόξων ἐπιτέτραπται παρελθεῖν. Cf. también Filón, *Quod omnis probus*, 12 (85): Οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκε. Πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν, ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων.

[8] *Bello*, II,8,6 (134). Sobre los ἐπιμεληταί y los *mbqr* o *pqyd* de Qumrán, cf. p. 741, n. 7, *infra*.

den recibían tres insignias: una azuela (ἀξινάριον)[9], un mandil (περίζωμα) y una túnica blanca (λευκὴ ἐσθώς)[10]. No ingresaba el candidato inmediatamente en la comunidad, sino que había de pasar antes un año entero de probación y al cabo era admitido a la abluciones rituales. Seguía después otro período de prueba que duraba dos años[11]. Sólo pasado este tiempo y después de pro-

[9] Sobre el ἀξινάρ(ιδ)ιον, cf. *Bello*, II,8,7 (137); 9 (148); cf. Dt 23,13 y 1QM 7,6s. Este instrumento, una pequeña ἀξίνη, era probablemente una *securis dolabrata*. Para una descripción de estos instrumentos, cf. K. D. White, *Agricultural Implements of the Roman World* (1967) 60-66. Sobre el trasfondo de estas costumbres (paralelos pitagóricos, zoroastristas e hinduistas), cf. J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés* II, 297ss. Cf. también J. Carcopino, *Le mystère d'un symbole chrétien. L'ascia* (1955) 53-56; R. de Vaux, *Une hachette essénienne?*: VT 9 (1959) 399-407: Black, *The Scrolls and Christian Origins*, 30,6; Vermes, PBJS 11.

[10] Cf. *Bello*, II,8,4 (123); 5 (129-31); 7 (137); Filón, *De Vita cont.*, 8 (66). La «vestidura blanca», descrita en *Bello*, II, 8,5 (131) como semejante a los «sagrados ornamentos» (ὡς ἱερὰς... τὰς ἐσθῆτας) delata el origen y carácter sacerdotales de la secta. Cf. Ex 28,39-43; Ez 44,17-19 y 1 QM 7,10s (los «vestidos de lino blanco» ceremoniales, *bgdy šš lbn*, de los «hijos de Aarón»). Aunque diga Josefo que siempre iban vestidos de blanco (λευχειμονεῖν, 123), es probable que las «vestiduras blancas» se usaran únicamente en situaciones ceremoniales (cf. Filón, *loc. cit.*). Han de distinguirse también de los calzones blancos que se usaban antes del baño ritual; cf. *Bello*, II,8,5 (219) y p. 733, n. 48, *infra*. Sobre los orígenes sacerdotales de la secta de Qumrán, cf. pp. 740-742, *infra*.

[11] Cf. *Bello*, II,8,3 (122) y 1QS 5,7-13; 6,13-23; 7,18-21; CD 13,11-13; 15,5s. Los ritos de iniciación descritos en 1QS fueron comparados por vez primera con el relato de Josefo en Millar Burrows, *The Discipline Manual of the Judaean Covenanters*: «Oudtest. Stud.» 8 (1950) 158ss. Una de las principales diferencias consiste en que, según Josefo, el período de iniciación duraba tres años, mientras que en 1QS se dice que era de dos. Cf. Driver, *The Judaean Scrolls*, 110ss. Sin embargo, los dos años pasados en Qumrán iban precedidos de una etapa de instrucción cuya duración no se especifica (1QS 6,13-15); cf. A. Dupont-Sommer, *Culpabilité et rites de purification dans la secte juive de Qumrân*: «Semitica» 15 (1965) 61-70. Cf. también C. Rabin, *Qumran Studies* (1957) 1-21; A. Penna, *Il reclutamento nell' Essenismo e nell' antico monachesimo cristiano*: RQ 1 (1959) 345-64 [*Bello*, II,88 (137-42)]; Vermes, *Essenes-Therapeutai-Qumran*: «Durham University Journal» (1960) 107-8; O. Betz, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament*: RQ 1 (1958) 213-34; J. Gnilka, *Die essenischen Tauchbader und die Johannestaufe*: RQ 3 (1960) 185-207; Black, *The Scrolls and Christian Origins*, 92s.

nunciar un terrible juramento se le permitía sentarse a la mesa común y era considerado miembro pleno de la orden. En virtud de aquel juramento se comprometía a una franqueza total con los hermanos y a guardar secreto ante los extraños acerca de las doctrinas de la orden[12]. Sólo eran admitidos los adultos[13]. Pero guardaban consigo a sus hijos para educarlos en sus principios[14]. Cuando Josefo dice que los esenios estaban divididos en cuatro grados conforme a «la duración de su disciplina»[15], ha de entenderse que se refiere a la admisión en la orden: los tres grados inferiores son los novicios que se hallan en el primero, segundo y tercer año de prueba; la etapa final corresponde a la admisión como miembro pleno de la comunidad[16]. Las faltas eran juzgadas por un tribunal compuesto al menos por un centenar de miem-

---

[12] *Bello*, II,8,7 (141). Sobre el «terrible juramento», cf. 1QS 5,7s; CD 15,5s; 1QH 14,17s. Cf. Black, *Scrolls*, 94s; Driver, *Judaean Scrolls*, especialmente 68ss; C. Rabin, *The Zadokite Documents* XIX, 1-5, y *Qumran Studies* (1957) 5, 10, 17. Cf. O. Michel, *Der Schwur der Essener:* ThLZ 81 (1956) cols. 189-90; E. Kutsch, *Der Eid der Essener*, en *ibíd.*, cols. 195-98.

[13] Filón, *Hypothetica*, 11,3; cf. Vermes, PBJS 32; Black, *The Scrolls and Christian Origins*, 47.

[14] Josefo, *Bello*, II,8,2 (120). Cf. 1QSa 1,4ss; CD 15,5-6.

[15] *Bello*, II,8,10: διῄρηνται δὲ κατὰ χρὸνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τὲσσαρας. Cf. A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961) 32, n. 5. Sobre la organización de la comunidad de Qumrán, cf. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (1955) 234-35; *More Light on the Dead Sea Scrolls* (1958) 355-62, especialmente 359; *The Judaean Scrolls*, 521-22; Rabin, *Qumran Studies*, 1-21 (el noviciado); Milik, *Ten Years of Discovery*, 99-101; S. H. Siedl, *Qumran: eine Mönchsgemeinde im alten Bund* (1963) 221-317; Vermes, DSSE 25-29; DSS 87-115. Cf. p. 742, *infra*.

[16] El relato de Josefo se refiere explícitamente a un año de formación en el «estilo de vida» de la secta que había de seguir el candidato fuera de la comunidad; cf. *Bello*, II,8,7 (137), al que seguía otra etapa en que entraba en contacto más estrecho con la secta, participando, por ejemplo, en los baños rituales; cf. *Bello*, II,8,7 (138); seguían luego dos años antes de la admisión como miembro pleno. Cf. 1QS 2,19-23; 5,2s.23s; 6,8s; 1QSa 2,11s; CD 14,3-6. Los manuscritos no mencionan ningún período de prueba para el novicio fuera de la comunidad, pero señalan claramente las tres etapas de noviciado dentro de ella: por un lado los dos años de preparación y por otro la admisión final (1QS 6,16-23). Cf. A. Dupont-Sommer, *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes*, 89-92; M. Burrows, *The Discipline Manual of the Judaean Covenanters:* «Oudtestamentische Studien» 8, 163; Black, *The Scrolls and Christian Origins*, 92s; Vermes, DSS 95-96.

bros[17]. Las transgresiones graves se castigaban con la expulsión de la comunidad[18].

El vínculo más firme que mantenía unidos a los miembros de la orden era la propiedad común de todas sus pertenencias. «Su comunidad de bienes es realmente admirable; nadie entre ellos posee más que otro. Hay, en efecto, una norma en virtud de la cual todos los que ingresan en la orden le entregan sus propiedades, de forma que entre ellos no se ven ni la pobreza degradante ni la riqueza desordenada; las propiedades de cada individuo van a un fondo común y todos ellos disfrutan de un mismo patrimonio, como hermanos»[19]. «Nada compran ni venden entre sí, sino que cada cual da lo que tiene al que lo necesita y a cambio de ello recibe del otro algo que le sea útil. Y aún sin dar nada a cambio les está permitido tomar libremente de lo que tienen los demás hermanos»[20]. «Los superintendentes (ἐπιμεληταί) de la propiedad común son elegidos y todos sin distinción son designados del mismo modo para desempeñar los distintos oficios»[21]. «Para recoger las rentas (ἀποδέκτας τῶν προσόδων) y el producto de la tierra eligen hombres excelentes, así como sacerdotes para preparar el pan y el alimento»[22]. Así se expresa Josefo. Filón viene a decir lo mismo: «Nadie se permite poseer nada como

---

17 *Bello*, II,8,9 (145). Cf. 1QS 6,24s; 1QSa 1,25s; CD 14,3s. No se dan cifras en relación con este tribunal en 1QS, 1QSa. Cf. p. 741, *infra*.

18 *Bello*, II,8,8 (143). Cf. 1QS 7,1s; 16s.22-25; 8,21-9,2. Cf. C.-H. Hunziger, *Beobachtungen zur Entwicklung der Disziplinanordnung der Gemeinde von Qumran*, en H. Bardtke (ed.), *Qumran-Probleme*, 231-47. Cf. también p. 743, *infra*.

19 *Bello*, II,8,3 (122); cf. *Quod omnis probus*, 12 (85-87); 1QS 1,11-13; 6,17.19s; 24s; 1QpHab 12,9s. Cf. también p. 743, *infra*.

20 *Bello*, II,8,4 (127). Cf. también p. 743, *infra*.

21 *Bello*, II,8,3 (123): χειροτονητοὶ δ' οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμεληταὶ, καὶ αἵρετοι πρὸς ἁπάντων εἰς τὰς χρείας ἕκαστοι. Si se adopta la lectura ἀδιαίρετοι, habrá que traducir así la sección principal: «Cada uno de ellos prestará servicio sin excepción a todos ellos»; *Bello*, II,8,6 (134). Los superintendentes (ἐπιμεληταί), *Bello*, II,8,3; ἀποδέκται τῶν προσόδων, *Ant.*, XVIII,1,5 (22); ταμίαι. Filón, *Hypothetica*, 11,10; ἐπίτροποι, *Bello*, II,8,6 (134) parecen haber sido al mismo tiempo encargados del orden, ya que se les llamaba también ἐπιμεληταί en *Bello*, II,8,5.6 (129, 134).

22 *Ant.*, XVIII,1,5 (22): ἀποδέκτας δὲ τῶν προσόδων χειροτονοῦντες καὶ ὁπόσα ἡ γῆ φέροι ἄνδρας ἀγαθούς, ἱερεῖς τε ἐπὶ ποιήσει σίτου τε καὶ βρωμάτων. Cf. *Bello*, II,8,5 (131). Cf. también 1QS 1,9s; 6,4s; 1QSa 2,11-22, etc., así como pp. 741, *infra*.

propio, ni casa ni esclavo ni campo ni rebaños ni cosa que produzca riqueza abundante, sino que todas las cosas las ponen en común y en común disfrutan del provecho de todas ellas»[23]. «Los salarios que ganan mediante diversos oficios los entregan a una misma persona, el mayordomo (ταμίας) por ellos elegido. El los recibe y luego adquiere las cosas necesarias, y aporta alimentos abundantes y cuanto exige la vida humana»[24]. «No sólo el alimento, sino hasta los vestidos son posesión común. Para el invierno disponen de gruesos abrigos y para el verano, de túnicas ligeras, de forma que cada cual puede utilizar estas prendas para su mayor comodidad. Pues todo lo que poseen se supone que es propiedad de todos»[25]. «Hay una sola arca para el dinero de todos y son comunes los gastos y comunes los vestidos y común el alimento y comunes las comidas. En ningún sitio está tan firmemente establecida en la práctica la participación en un mismo techo, vida y mesa. No otra cosa era de esperar. En efecto, los salarios que ganan en un día de trabajo, no los guardan como cosa propia, sino que los entregan al fondo común y dejan que cuantos lo deseen participen del beneficio de su trabajo. No se abandona a los enfermos porque no puedan ganar nada, ya que el fondo común está dispuesto a ayudarles, de forma que todos pueden hacer frente a sus necesidades gracias a tan abundantes reservas»[26].

Como se indica en los textos citados, ni que decir tiene que en su vida común estrictamente observada, cuantos se hallaban en una necesidad recibían los cuidados necesarios de la orden. Cuando alguien caía enfermo, era atendido por cuenta del fondo común. Los ancianos vivían felices al cuidado de los más jóvenes, como si estuvieran rodeados de muchos hijos[27]. Todos tenían derecho a socorrer a los necesitados con cargo a la bolsa común se-

---

[23] *Hypothetica*, 11,4. Cf. 1QS 1,11-13; 6,17.19s; 1QpHab 12,9s. Cf. p. 743s, *infra*.

[24] *Hypothetica*, 11,10: Ἐκ δὴ τῶν οὕτως διαφερόντων ἕκαστοι τὸν μισθὸν λαβόντες ἑνὶ διδόασι τῷ χειροτονηθέντι ταμίᾳ. Λαβὼν δ᾽ ἐκεῖνος αὐτίκα τἀπιτήδεια ὠνεῖται, καὶ παρέχει τροφὰς ἀφθόνους, καὶ τἄλλα ὧν ὁ ἀνθρώπινος βίος χρειώδης. Este ταμίας (tesorero) parece identificarse con el *h'yš hmbqr 'l ml'kt hrbym* de 1QS 6,20. Cf. p. 743s, *infra*.

[25] *Hypothetica*, 11,12.

[26] *Quod omnis probus*, 12 (86-87). Sobre paralelos en Qumrán, cf. n. 23, *supra*, y pp. 743s, *infra*.

[27] *Hypothetica*, 11,13. Cf. CD 18,1-5, y C. Rabin, *The Zadokite Document* (1954) 70; M. Black, *The Essene Problem*, 24s.

gún su propio juicio. Se requería el consentimiento de los procuradores (ἐπίτροποι) únicamente en el caso de los propios parientes[28]. Los miembros de la secta que salían de viaje encontraban una hospitalaria acogida en todas partes. Lo cierto es que en cada ciudad había un encargado especial (κηδεμών) de asistir a los hermanos transeúntes en todas sus necesidades[29].

La jornada laboral de los esenios estaba sometida a estrictas regulaciones. Comenzaba con la plegaria, después de la cual eran enviados a su trabajo por los superiores. Se reunían para las abluciones purificatorias y luego se sentaban juntos para tomar su alimento. Terminada la comida, volvían al trabajo, para reunirse nuevamente a la caída de la tarde en una nueva comida comunitaria[30]. Su principal ocupación era la agricultura[31], pero se dedicaban a la vez a toda clase de oficios. Por otra parte, según Plinio, les estaba prohibida toda forma de comercio, ya que esta actividad estimula la avaricia. Lo mismo ocurría con la fabricación de armas[32].

2. *Etica, usos y costumbres*

Tanto Filón como Josefo consideran a los esenios auténticos maestros de moral. Josefo los llama βέλτιστοι δὲ ἄλλως (ἄνδρες) τὸν τρόπον[33], mientras que Filón no le va en zaga a la hora de alabarlos[34]. Eran abstemios, sencillos y parcos en sus deseos. «Huyen de los placeres como del vicio y consideran la modera-

[28] *Bello*, II,8,6 (134).

[29] *Bello*, II,8,4 (124-25). Cf. Mc 6,6-8.

[30] *Bello*, II,8,5 (129). Cf. Vermes, *Essenes-Therapeutai-Qumran:* «Durham University Journal», 102. Sobre la comida, cf. *Quod omnis probus*, 12 (68); *De Vita Cont.*, 4 (36s); 8 (64); 11 (89); 1QS 6,4s; 1QSa 2,17-22. Cf. p. 745, *infra*.

[31] *Ant.*, XVIII,1,5 (19): τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμὲνοι. *Hypothetica*, 11,8. Cf. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (1973) 28-29, 59-60, 73-74, 84-85.

[32] *Hypothetica*, 11,8-9; *Quod omnis probus*, 12 (78). Sobre normas referentes a tratos comerciales en Qumrán, cf. 1QS 5,16-17; CD 12,8-19; 13,14-15 y p. 743, *infra*.

[33] *Ant.*, XVIII,1,5 (19).

[34] Cf. *Quod omnis probus*, 12 (88-91): ἀθληταὶ ἀρετῆς. Compárese *ibid.*, (80-85) con *Bello*, I,8,7 (139-42), en que se enumera el contenido del juramento que cada uno de los adeptos había de prestar a su ingreso. Sobre paralelos en Qumrán, cf. 1QS 5,7s; CD 15,5s; 1QH 14,17s.

ción y el dominio de las pasiones como la esencia de la virtud»[35] Comen y beben lo justo para aplacar el hambre y la sed[36]. Con su rechazo de la emoción pasional, eran «servidores justos de la ira»[37]. En sus comidas se sentian «contentos con los mismos platos día tras día, amantes de la frugalidad y apartados del lujo como de una enfermedad del alma y a la vez del cuerpo»[38] Desechaban sus ropas y calzado unicamente cuanto se habían vuelto totalmente inútiles por el uso[39] No amontonaban tesoros de oro y plata ni los buscaban por deseo de adquirir grandes posesiones, sino únicamente para asegurar lo necesario[40].

Aparte de estos rasgos generales de sencillez y moderacion, sus principios éticos, así como sus costumbres y prácticas incluían una serie de rasgos peculiares Nos limitaremos a enumerarlos de momento; más adelante los explicaremos.

a) «Entre ellos no hay esclavos, sino que todos son libres, por cuanto todos trabajan para todos»[41].

b) «Cuanto dicen es mas verdadero que un juramento Ciertamente, entre ellos no se permite jurar, pues lo consideran peor

---

[35] *Bello*, II,8,2 (120) τας μεν ἡδονας ὡς κακιαν ἀποστεφονται, την δε ἐγκρατειαν και το μη τοις παθεσιν ὑποπιπτειν ἀρετην υπολαμβάνουσι Sobre la ascetica de los esenios, cf H Strathmann, *Geschichte der fruhchristlichen Askese* (1914) 83-100, 148-57, Vermes, *Essenes-Therapeutai-Qumran* «Durham University Journal», 97-98, G Kretschmar, *Beitrag zur Frage nach dem Ursprung fruhchristlicher Askese* ZThK 61 (1964) 27-67, M Black, *The Tradition of Hasidaean Essene Ascetism Its Origins and Influence*, en *Aspects du Judeo-Christianisme* (1965), A Steiner, *Warum lebten die Essener asketisch?* BZ 15 (1971) 1-28

[36] *Bello*, II,8,5 (133) la causa de la tranquilidad y la paz al tiempo de las refecciones es ἡ διηνεκης νηψις, και το μετρεισθαι παρ αυτοις τροφην και ποτον μεχρι κορου

[37] *Bello*, II,8,6 (135) ὀργης ταμιαι δικαιοι, θυμου καθεκτικοι Se refiere claramente al dominio de si mismo, cf 1QS 5,25s, 6,25, CD 9,1-8, Mt 5,21-26 «Siervos justos de la ira» quiza se refiera tambien a que administraban con justicia los castigos Cf K Stendahl, *Hate, Non-Retaliation and Love* HThR 55 (1962) 343-55

[38] *Hypothetica*, 11,11

[39] *Bello*, II,8,4 (126)

[40] *Quod omnis probus*, 12 (76)

[41] *Quod omnis probus*, 12 (79) δουλος τε παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστιν, ἀλλ' ἐλευθεροι παντες, ἀνθυπεργουντες, cf *Ant*, XVIII,1,5 (21) οὔτε δουλων ἐπιτηδευουσι κτησιν Cf J Strugnell, *Flavius Josephus and the Essenes* JBL 77 (1958) 109s

aún que el perjurio. Pues quien no merezca fe a menos que invoque a Dios, ya está condenado»[42].

c) Rechazan la unción con aceite. Y si alguno ha sido ungido contra su voluntad, se restriega la unción. «Pues tienen por loable una apariencia tosca»[43].

d) Se bañan en agua fría antes de cada comida[44]. Hacen lo mismo cada vez que satisfacen las necesidades de la naturaleza[45]. El contacto con quien no sea miembro de la secta y aun con otro sectario de rango inferior exige un baño purificador[46].

---

[42] *Bello*, II,8,6 (135): πᾶν μὲν τὸ ῥηθὲν ὑπ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ὅρκου, τὸ δὲ ὀμνύειν αὐτοῖς περιίσταται, χεῖρόν τι της ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες· ἤδη γὰρ κατεγνῶσθαί φασιν τὸν ἀπιστούμενον δίχα θεοῦ. *Quod omnis probus*, 12 (84): enseñan το ἀνώμοτον, τὸ ἀψευδὲς (abstinencia de los juramentos, veracidad). Cf. también *Ant.*, XV,10,4 (371), donde se dice que Herodes eximió a los esenios del juramento de fidelidad. Curiosa excepción son los «terribles juramentos» que se pronunciaban cuando el novicio era admitido en la orden; cf. *Bello*, II,8,7 (139). Cf. CD 9,1-8; 19,1s. Cf. p. 742, *infra*. Cf. también Mt 5,34; Sant 5,12.

[43] *Bello*, II,8,3 (123): κηλῖδα δ' ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, κἄν ἀλειφθῇ τις ἄκων, σμὴχεται τὸ σῶμα τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται. Sobre esta abstinencia de las unciones, cf. Driver, *The Judaean Scrolls*, 102-3, citando Yom. 8,1 (cf. bYom. 76b). Ungirse en días de ayuno se consideraba ostentación de lujo. Es posible que los esenios temieran además mancharse de impureza. Cf. también G. W. Buchanan, *The Role of Purity in the Structure of the Essene Sect:* RQ 4 (1964) 397-406; J. M. Baumgarten, *The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity:* RQ 6 (1967-69) 183-92 (la respulsa de las unciones ha de entenderse además como fruto de los escrúpulos de los esenios en relación con la pureza levítica).

[44] *Bello*, II,8,5 (129):. ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασιν. Cf. II,8,7 (138). La obligación de tomar un baño ritual, en vez del simple lavatorio de las manos, ha de entenderse en el sentido de que las comidas de los esenios tenían un carácter ritual. Cf. Hag. 2,5: «Para comer alimento ordinario *(ḥwlyn)*, los segundos diezmos o las ofrendas *(terumah)*, sólo hay que lavarse las manos; para comer alimentos consagrados (o sacrificiales *qdš*), es necesaria una inmersión». Cf. Mc 7, 3-4; Mt 15,2; Lc 11,38. Sobre las abluciones y baños rituales en Qumrán, cf. 1QS 3,8s; 5,13; 6,16s.22.25; 7,3.16; CD 11,21s y p. 749, *infra*.

[45] *Bello*, II,8,9 (149). En este caso se observan las normas dadas en Dt 23,12-14, a excepción de la ablución final. Cf. G. W. Buchanan, *art. cit.*

[46] *Bello*, II,8,10 (150); cf. G. W. Buchanan, *art. cit.* Sobre una

e) Juzgan conveniente llevar siempre vestiduras blancas[47], y por eso se entrega ropa blanca a todo nuevo miembro al ingresar en la secta[48].

f) Se comportan con especial modestia cuando atienden a sus funciones naturales. Con la hachuela (σκαλίς, ἀξινάριον) que recibe cada miembro cavan un hoyo de un pie de hondo, se cubren con un manto para no ofender al resplandor de Dios (ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ), se alivian en el hoyo y lo tapan luego con la tierra que habían cavado. Para ello buscan lugares retirados y luego toman un baño, como suelen hacer los que han contraído impureza. En sábado, sin embargo, se abstienen de satisfacer esta necesidad[49]. Su modestia se manifiesta además de otros muchos modos. Cuando se bañan, se ajustan y sujetan sus calzones[50]. Evitan también escupir en medio o hacia la derecha[51].

g) Según Filón, Plinio y diversos pasajes de Josefo, rechazan absolutamente el matrimonio: Ἐσσαίων οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα[52]; Josefo, sin embargo, conoce una rama de esenios que lo permiten[53]. Tanto Filón como Josefo atribuyen esta costumbre del celibato a misoginia: las mujeres son frívolas e incapaces de fidelidad[54], pero Josefo añade que los esenios no condenan el matrimonio en principio[55].

---

distinción semejante en cuanto a la impureza, cf. Hag. 2,7 (cf. p. 502, *supra*) y Orígenes, *In Mt.*, 13,23-24.

[47] *Bello*, II,8,3 (123).

[48] *Bello*, II,8,7 (137); cf. p. 726, n. 10, *supra*.

[49] *Bello*, II,8,9 (147).

[50] *Bello*, II,8,5 (129).

[51] *Bello*, II,8,9 (147): τὸ πτύσαι δὲ εἰς μέσους ἢ τὸ δεξιὸν μέρος φυλάσσονται. La misma expresión, «escupir en medio» *('l twk)*, se utiliza en 1QS 7,13, mientras que Josefo habla de εἰς μέσους. La norma recogida por Josefo prohíbe escupir hacia la derecha (el lado de los buenos augurios) y en mitad de un grupo de compañeros reunidos; 1QS lo prohíbe en las reuniones de la comunidad. Sobre una prohibición semejante en la sinagoga, cf. jBer. 59b, 62b-63a; cf. Driver, *The Judaean Scrolls*, 113.

[52] *Hypothetica*, 11,14-17; Plinio, NH V,73; Josefo, *Bello*, II,8,2 (120-21); *Ant.*, XVIII,1,5 (21); sobre Qumrán, cf. p. 744, *infra*.

[53] *Bello*, II,8,12 (160-61). Cf. p. 744, *infra*.

[54] *Bello*, II,8,12 (161).

[55] Cf. Vermes, *Discovery*, 211-12; H. R. Moehring, *Josephus on the Marriage Customs of the Essenes*, en *Early Christian Origins. Studies in Honor of H. R. Willoughby* (1961) 120-27; Black, *The Tradi-*

h) Envían ofrendas votivas al templo, pero no ofrecen víctimas animales, estimando que sus sacrificios son más valiosos. Por este motivo están excluidos del templo de Jerusalén[56].

i) Finalmente, una de las principales peculiaridades de los esenios era su costumbre de las comidas en común. Los alimentos eran preparados por los sacerdotes[57] conforme a ciertas reglas de pureza peculiares de la secta[58]. El relato de Josefo dice así: «Después del baño purificatorio, se reúnen en una sala especial a la que no se permite entrar a ningún no iniciado. Purificados, entran en el refectorio como en un santuario. Y una vez que se han sentado en silencio, el panadero sirve los panes por orden y el cocinero pone ante cada uno de ellos una bandeja en que hay un solo manjar. El sacerdote ora antes de la comida, y nadie puede probar bocado antes de la plegaria. Después de la comida ora de nuevo. Al principio y al final alaban a Dios como generoso dador de la vida. Después de esto se quitan sus ornamentos como si de vestiduras sagradas se tratara, y vuelven al trabajo hasta la tarde. Al regreso toman su alimento de nuevo en la misma forma»[59].

---

tion of Hasidaean-Essene Ascetism, en *Aspects du Judéo-Christianisme* (1965) 19-33; A. Marx, *Les racines du célibat essénien:* RQ 7 (1969-72) 323-42; A. Guillaumont *A propos du célibat des Esséniens*, en *Hommages à André Dupont-Sommer* (1971) 395-404; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (1975) 17s. Sobre Qumrán, cf. p. 744, *infra*.

[56] *Quod omnis probus*, 12 (75); οὐ ζῷα καταθύοντες, ἀλλ ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες. *Ant.*, XVIII,1,5 (19): εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες, θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν διαφορότητι ἁγνειῶν ἅς νομίζοειν, καὶ δι'αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ'αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν. La lectura οὐκ ἐπιτελοῦσιν se basa en el *Epitome* y en la versión latina («*non* celebrant»): «Envían ofrendas al templo, pero *no* celebran sacrificios, empleando un ritual diferente de purificación». Cf. la nota de L. H. Feldman en Loeb, *ad loc.* Cf. 1QS 9,3-5; CD 6,11-20; 11,17-21; 16,13s. Cf. R. Marcus, *Pharisees, Essenes and Gnostics:* JBL 73 (1954) 158; J. Strugnell, *Flavius Josephus and the Essenes, Antiquities XVIII,18-22:* JBL 70 (1958) 113s. Cf. también pp. 749s, *infra*.

[57] *Ant.*, XVIII,1,5 (22). Cf. p. 728, n. 22, *supra*.

[58] *Bello*, II,8,8 (143).

[59] *Bello*, II,8,5 (129-32). Estas comidas sagradas quizá se identifiquen con los «sacrificios» (θυσίαι) de que afirmaban los esenios que eran más valiosos que los ofrecidos en Jerusalén; cf. *Ant.*, XVIII,1,5 (19). Las ἱεραὶ ἐσθῆτες son las vestiduras rituales blancas. Cf. p. 726, n. 10, *supra*.

La creencia de que los esenios se abstenían de la carne y el vino a semejanza de los terapeutas egipcios, los pitagóricos o los ebionitas judeo-cristianos se basa en una afirmación de Jerónimo que quizá se deba a una interpretación errónea de datos fragmentarios atribuidos a Josefo[60].

3. *Pensamiento religioso*

La postura ideológica de los esenios era fundamentalmente judía. Josefo les atribuye la creencia en un destino inalterable que

---

[60] Jerónimo, *Ad Iovinianum,* II-14 (PL XXIII, cols. 316-17): «Iosephus in secunda Iudaicae captivitatis historia et in octavo decimo antiquitatum libro et contra Appionem duobus voluminibus tria describit dogmata Iudaeorum: Phariseos, Sadducaeos, Essaenos. Quorum novissimos miris effert laudibus, quod et ab uxoribus et vino et carnibus semper abstinuerint, et quotidianum ieiunium verterint in naturam». El comienzo de este pasaje demuestra que Jerónimo no utilizó el texto de Josefo, sino el de Porfirio, que en su tratado *De abstinentia,* IV,11-13, reproduce el relato de Josefo como sigue: Ἰώσηπος... ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἱστορίας... καὶ ἐν τῷ ὀκτωκαιδεκάτῳ τῆς ἀρχαιολογίας... καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ τῷ πρὸς τοὺς Ἕλληνας... La última frase contiene un error: las sectas no son mencionadas en el *Contra Apionem.* Por otra parte, ni Josefo ni Porfirio dicen nada acerca de que los esenios se abstengan de la carne y el vino. El mismo Porfirio exige continuamente en su tratado la abstinencia de la carne, pero es lo bastante exacto como para no introducir ningún elemento extraño en el relato de Josefo. Fue el mismo Jerónimo el primero en pensar en esta adición, indudablemente porque combinó el relato de Josefo con la descripción que hace Filón de los terapeutas (cf. p. 767, *infra*).

En cuanto al uso de la carne y el vino entre los esenios, hay al menos dos razones para considerarlo probable: 1) Según *Hypothetica,* 11,8, se dedican a la ganadería; 2) *Bello,* II,8,5 (132-33) explica la serenidad y la paz que reinan en sus refecciones por el hecho de que toman únicamente el alimento y la bebida necesarios (τροφὴν καὶ ποτόν) para calmar el apetito, cosa que tiene sentido únicamente si también beben vino. Cf. 1QSa 2,17-22 y p. 750, *infra.* El «vino» *(tyrwš)* de 1QSa ha sido diversamente explicado: se trata de un término poético para designar el vino ordinario, así D. Barthélemy y J. T. Milik, en DJD I, 118; es el «vino nuevo», así Vermes, «Durham University Journal» (1960) 112. J. M. Baumgarten argumenta que *tiroš* está menos expuesto que el vino ordinario a la contaminación; cf. *The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity:* RQ 6 (1967-68) 191, n. 42. El uso de mosto sin fermentar se supone debido a los orígenes sacerdotales de la secta; cf. M. Delcor, *Repas cultuels esséniens:* RQ 6 (1967-68) 414-15; Vermes, DSS 111.

supone la eliminación del libre albedrío humano[61], pero ello ha de entenderse indudablemente en el sentido de su fe absoluta en la providencia[62]. Y si bien este mismo autor afirma que los esenios hacen depender todo del destino, que los saduceos no le atribuyen nada y que los fariseos adoptan una posición intermedia, quizá se deba a que la fe en la providencia que los esenios compartían con los fariseos significaba en los primeros una convicción más firme. Si en este punto eran los esenios como unos fariseos exagerados, lo mismo puede decirse con respecto a la veneración en que tenían a la Ley y al Legislador. «Después de Dios, sienten un gran temor hacia el nombre del Legislador, y todo el que blasfema de él es castigado con la muerte»[63]. «Estudian la ética con cuidado extremo, tomando como maestros las leyes de los antepasados, que ninguna mente humana hubiera podido concebir sin divina inspiración»[64]. En sus oficios se leía y explicaba la Torá con la misma exactitud que entre los demás judíos; Filón señala que mostraban una especial predilección por la interpretación alegórica[65].

---

[61] *Ant*, XIII,5,9 (172). Cf XVIII,1,5 (18): Ἐσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μεν θεῷ καταλείπειν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος Cf 1QS 3,13-4,26

[62] Cf las observaciones acerca de los fariseos en p 511, *supra*

[63] Josefo, *Bello*, II,8,9 (145): Σέβας δὲ μέγα παρ᾽ αὐτοῖς μετὰ τὸν θεον τοὔνομα τοῦ νομοθέτου· κἂν βλασφημήσῃ τις εἰς τοῦτον, κολάζεται θανάτῳ G R Driver, *The Judaean Scrolls*, 108, 113: la veneracion de Moises como legislador nacional, igual que la guarda del sabado, es comun a todos los judios, pero, como señala Driver, no aparece en ningun otro lugar nada parecido al castigo que preven los esenios por «blasfemar contra Moises» La importancia de Moises para Qumran se deduce de 1QS 5,8, 8,15 22, 1QS 1,3, cf 9,9 Cf tambien H Braun, *Spatjudisch-haretischer und fruhchristlicher Radikalismus* I, 68, n 3 A Dupont-Sommer ve en el «Legislador» no a Moises, sino al fundador de la secta Cf *The Essene Writings*, 31, n 3

[64] Filón, *Quod omnis probus*, 12 (80)· τὸ ἠθικὸν εὖ μαλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νομοις, οὓς ἀμηχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἀνευ κατακωχῆς ἐνθεου Cf *Bello*, II,8,12 (159). βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνειαις και προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβουμενοι Es dudoso que por συντάγματα (al συγγράματα) των παλαιῶν haya de entenderse la Biblia en *Bello*, II,8,6 (136), ya que segun *Bello*, II,8,7 (142), la secta poseia su propia literatura Los hallazgos de Qumran influyen muchos de estos libros

[65] *Quod omnis probus*, 12 (82). Sobre la propia preferencia de Filon por la exegesis alegorica, cf J Pépin, *Remarques sur la theorie de l'exegese allegorique chez Philon*, en *Philon d'Alexandrie, Lyon 11-15*

Eran extraordinariamente estrictos en su observancia del sábado. En tal día no se arriesgaban ni siquiera a mover de su sitio un recipiente ni atendían a sus necesidades naturales[66]. También se mostraban judíos cumplidores en otros muchos aspectos. Enviaban sus ofrendas (ἀναθήματα) al templo a pesar de que estaban excluidos de él[67]. Parece además que conservaron el sacerdocio de la casa de Aarón[68].

A la vista de esta mentalidad decisiva y básicamente judía, no cabe hablar de un culto solar entre los esenios. Por consiguiente, y a pesar de que Josefo afirme que antes de que el sol se haga visible «le dirigen ciertas plegarias ancestrales como rogándole que salga», ello no puede entenderse en el sentido de una adoración, sino de una invocación[69]. Parece más verosímil que en este caso describe Josefo una costumbre esenia de forma que resulte inteligible a sus lectores helenísticos, no que defina el significado que tenía para la misma secta judía. La misma observación valdría para la afirmación de que la modestia al satisfacer las necesidades naturales está motivada en los esenios por su deseo de no mancillar el resplandor del sol[70]. Quizá venga al caso la observa-

sept. 1966 (1967) 131-67; I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien* (1969). Sobre la interpretación de la Biblia en Qumrán, cf. p. 747, *infra.*

66 *Bello,* II,8,9 (147). Cf. *Quod omnis probus,* 12 (81). Cf. CD 10,14-11,18.

67 *Ant.,* XVIII,1,5 (19). Cf. p. 734, n. 56, *supra.*

68 Se trata de cómo haya de interpretarse *Ant.,* XVIII,1,5 (22): ἀποδέκτας δὲ τῶν προσόδων χειροτονοῦντες καὶ ὁπόσα ἡ γῆ φέροι ἄνδρας ἀγαθούς, ἱερεῖς τε διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων. El sentido es equívoco. Podría significar: «Para recoger las rentas... eligen hombres excelentes (y los eligen además como) sacerdotes para preparar el pan y el alimento», lo que supondría que el sacerdocio era electivo, no hereditario. Si se divide la frase, la expresión final implicaría que los esenios elegían sus panaderos y cocineros de la clase sacerdotal. Cf. además p. 728, n. 22, *supra,* y p. 741, *infra,* sobre el carácter sacerdotal de los cargos en Qumrán.

69 *Bello,* II,8,5 (128): πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχας, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι. Cf. Filón, *De Vita Cont.,* 3 (27); 11 (89). Cf. F. Perles, *The Hebrew Names of the Essenes and Therapeutae:* JQR 67 (1926/27) 405 s; J. Strugnell, *Flavius Josephus and the Essenes:* JBL 77 (1958) 111s.

70 *Bello,* II,8,9 (148): ὡς μὴ τὰς αὐγας ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ. Cf., sin embargo, un punto de vista opuesto en TestBen 8: ὁ ἥλιος οὐ μιαίνεται προσέχων ἐπὶ κόπρον καὶ βόρβορον, ἀλλὰ μᾶλλον ἀμ-

ción de que a partir de la época talmúdica precedía a la recitación matutina del *Šemaʿ* una bendición en que se daban gracias a Dios por la creación de la luz[71].

Ha de tenerse también en cuenta que una buena parte de las enseñanzas de los esenios les eran peculiar. Sin embargo, cuando Josefo afirma que el sectario recién iniciado juraba que no transmitiría ninguna de las enseñanzas (δόγματα) recibidas sino en la forma en que le había sido comunicada[72], no es seguro que en este caso se refiera a unas doctrinas especiales. Es cierto, por otra parte, que la secta poseía sus propios libros y que era deber de sus miembros conservarlos con sumo cuidado[73]. En los escritos de los antiguos estudiaban qué cosas podían beneficiar al cuerpo y al espíritu, concretamente las virtudes curativas de las raíces medicinales y las propiedades de las piedras[74]. Daban mucha importancia a la angelología; se exigía a los miembros recién integrados que juraran guardar los nombres de los ángeles[75]. Pretendían poseer dones proféticos sobre la base de su estudio de la Biblia y su observancia de las purificaciones. Josefo asegura que raras veces se equivocaban en sus predicciones[76] y apoya su afirmación con numerosos ejemplos de profecías esenias que habían tenido cumplimiento, como las pronunciadas por un tal Judas en

---

φότερα ψύχει καὶ ἀπελαύνει τὴν δυσωδίαν. Cf. J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés* (1938) 297s y p. 733, n. 49, *supra*.

[71] Cf. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst* (^{3}1931) 16s.

[72] *Bello*, II,8,7 (141): μηδενὶ μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν. Según *Bello*, II,8,7 (141), los esenios estaban ligados por juramento a no revelar nada, presumiblemente de sus secretos, a los extraños bajo pena de muerte. Cf. 1QS 4,6; 5,15s; 9,16s.21s.

[73] *Bello*, II,8,7 (142); συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία. De ellos han aportado numerosos ejemplares los hallazgos de Qumrán.

[74] *Bello*, II,8,6 (136); cf. n. 8, *supra*. Cf. p. 761, *infra*. Sobre las prácticas curativas de los esenios, cf. Vermes, PBJS 24-27; *Jesus the Jew*, 62-63.

[75] *Bello*, II,8,7 (142): συντηρήσειν ... τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.

[76] *Bello*, II,8,12 (159). Cf. *Bello*, II,8,7 (142). Los esenios enseñaban su arte de predecir el futuro a sus discípulos: cf. *Ant.*, XIII,11,2 (311). A. Dupont-Sommer corrige διαφόροις ἁγείαις de *Bello*, II,8,12 (159) por διαφόροις αγίαις (escritos sagrados); cf. *Essene Writings*, 34, n. 3. Tal corrección, sin embargo, es innecesaria, ya que la purificación y la ascesis son parte del concepto de profecía en el judaísmo tardío; cf. Vermes, *Jesus the Jew*, 99-102.

tiempos de Aristóbulo I[77], por un cierto Menahem durante el reinado de Herodes[78] y por un Simón en el de Arquelao[79]. Pero de todas las doctrinas esenias, de la que más cosas dice es de la referente al alma y su inmortalidad. Si hemos de dar crédito a sus noticias, los esenios afirmaban que el cuerpo es perecedero, pero el alma, inmortal, y que, habiendo morado primero en el éter más sutil, es arrastrada hacia abajo por el apetito del amor sensual y ligada al cuerpo como a una cárcel, pero que una vez liberada de las ataduras de la sensualidad, vuela gozosa hacia lo alto como redimida de una larga esclavitud. A las almas buenas está destinada una vida más allá del océano, en que no las turbarán ni la lluvia ni la nieve ni el calor, sino que siempre soplará una dulce brisa. Para las almas malvadas, sin embargo, está preparada una región oscura y fría, llena de tormentos incesantes[80].

---

[77] *Ant.*, XIII,11,2 (311-13); *Bello,* I,3,5 (70-80).

[78] *Ant.*, XV,10,5 (373-78).

[79] *Ant.*, XVII,13,3 (345-48); *Bello,* II,7,3 (113).

[80] Cf. Vermes, DSS 187. Otra versión, con diferencias importantes, en Hipólito, *Refutatio omnium haeresium,* IX,18-28; cf. también Black, *The Scrolls and Christian Origins,* Apéndice B: *The Essenes in Hippolytus and Josephus.* Cf. 1QS 3,13-4,26; 1 QH 1,21s, etc.

II. LA COMUNIDAD DE QUMRAN SEGUN LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

Como ya se dijo[1], al análisis de los relatos clásicos sobre los esenios sigue ahora un estudio sistemático de los manuscritos del Mar Muerto con vistas a: 1) recopilar los datos que aportan acerca de la organización, las doctrinas y las prácticas religiosas de la comunidad de Qumrán; 2) determinar las relaciones existentes entre los esenios y los sectarios judaítas, y 3) rastrear los orígenes y la historia de los esenios y Qumrán.

1. *Organización de la comunidad de Qumrán*[2]

El estudio de los distintos códigos (1QS, CD, 1QM y 1QSa) hace posible reconstruir la organización, el gobierno y la vida de la secta. Para lograr este objetivo, el investigador habrá de tener presente, sin embargo, que la Regla de la Comunidad establece normas para un tipo de sociedad monástica, mientras que las directrices del Documento de Damasco afectan a las comunidades urbanas que desarrollaban su vida en el plano laical[3], así como el hecho de que los distintos textos legales reflejarán necesariamente las costumbres de los períodos sucesivos. Por otra parte, algunos de estos textos, como 1QM y 1QSa, si bien es verdad que reflejan hasta cierto punto la situación contemporánea, parecen hacer planes para una edad futura.

La comunidad *(yḥd)*[4] de Qumrán pretendía, como suelen hacer todas las sectas, representar las genuinas tradiciones del grupo religioso del que se había separado. Sus miembros formaban el verdadero Israel, y a su semejanza se dividían en clero —sacer-

[1] Cf. p. 723, *supra*.

[2] Para la última revisión, cf. Vermes, DSS 87-115. El *Manuscrito del templo*, publicado a finales de 1977, nos llegó demasiado tarde para utilizarlo en este volumen. Su contenido será analizado en la sección del vol. III dedicada a la literatura. Entre tanto, cf. Y. Yadin, *El manuscrito del Templo* I-III (1977), en hebreo.

[3] Sobre las ciudades, cf. p. 724, n. 5, *supra*.

[4] Cf. comentarios a 1QS en general. Cf. también A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings*, 44; P. Wernberg-Møller, *The Nature of the YAḤAD according to the Manual of Discipline and Related Documents*, en *Dead Sea Scrolls Studies* (1969), ALUOS 6 (1969) 56-81. Entre los términos principales utilizados para designar a la secta se cuentan también *ʿdh, qhl* y *ʿṣh*. A los iniciados se alude como *hrbym*, «los muchos», «la multitud» (1QS 6,1ss, etc).

dotes y levitas— y laicado (por ejemplo, 1QS 8,5-9). Mantenían la agrupación simbólica en doce tribus (por ejemplo, 1QM 2,1-3) y en las conocidas agrupaciones menores de millares, centenas, cincuentenas y decenas (por ejemplo, 1QS 2,21-22).

La autoridad suprema estaba en manos de los sacerdotes. Si bien la comunidad se gobernaba a través de una asamblea general o consejo de la comunidad, eran los «hijos de Ṣadoq» *(bny ṣdwq)* o los «hijos de Aarón» *(bny 'hrwn)* los que decían la última palabra en materias de doctrina, justicia y profecía (1 QS 5,2; 9,7)[5].

La unidad menor, el grupo de diez *(ʿśrh 'nšym)*, incluía un sacerdote encargado de recitar las bendiciones sobre los alimentos (1QS 6,2-5; CD 12,2-3) y de asegurar el estudio constante de la Torá[6] y ejercer las funciones legales tradicionalmente reservadas a los miembros de la clase sacerdotal, como la aplicación de las leyes relativas a la lepra (CD 13,47). La administración de los asuntos de la comunidad estaba encomendada a un guardián o supervisor *(mbqr)*, presumiblemente un sacerdote, que tenía a su cargo las admisiones, la instrucción y la toma de decisiones, así como la determinación de cuál era la conducta adecuada de cada miembro de su unidad. También se encargaba de cuestiones prácticas y de las finanzas comunes (1QS 6,13-23; CD 13,7-16)[7].

Al frente de toda la secta estaban el sacerdote-presidente-ge-

---

[5] Cf. p. 737, n. 68, *supra*.

[6] El *'yš dwrš htwrh* (1QS 6,6) se identifica indudablemente con el sacerdote-presidente. El carácter sacerdotal del «intérprete de la Ley» mesiánico va implícito en CD 7,18, donde es mencionado en asociación con el «Príncipe de toda la congregación» *(nšyʾ kl h'dh)* y en 4QFlor 1,11 *(ṣmḥ dwyd-dwrš htwrh)*. En cuanto a la expectativa de un Mesías sacerdotal y otro Mesías real en Qumrán, cf. pp. 708-713, *supra*.

[7] Los diversos títulos oficiales usados dentro de la secta son: 1) *hmbqr* (1QS 6,12.19; CD 9,19.22; 13,5-7.13.15-16; 14,10-12; 16,11). No está claro si la persona decrita como *h'yš hmbqr ʿl ml'kt hrbym* se identifica con el supervisor/guardián o con otro funcionario (tesorero). Estudio de los diversos cargos en Vermes, *Discovery*, 45; B. Reicke, *The Constitution of the Primitive Church in the Light of the Qumran Documents.*, en *The Scrolls and the New Testament* (1958) 150, 154s; L. Rost, *Zur Struktur der Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damaskus:* VT 9 (1959) 393-98; G. Vermes, *Essenes-Therapeutai-Qumran:* «Durham University Journal» (1960) 99-100; M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (1962) 115; J. F. Priest, *Mebaqqer, Paqid, and the Messiah*, JBL 81 (1962) 55-61; P. Osten-Sacken, *Bemerkungen zur Stellung des Mebaqqer in der Sektenschrift:* ZNW 55

neral *(hkwhn 'šr ypqd '[t] hrbym)* y un guardián de todos los campamentos *hmbqr 'šr lkl hmḥnwt;* CD 14,6-12). Junto a ellos, el Documento de Damasco menciona diez jueces elegidos para un determinado período de tiempo, cuatro de ellos sacerdotes y levitas y seis laicos (CD 10,4-10)[8]. En la última fase de la era escatológica, la secta habría de tener también un dirigente supremo laico, el *nšy'* o príncipe que indudablemente se identificaría con el Mesías de Israel o el Mesías real (1QM 5,1; 1QSa 2,14.20)[9]. El guardián de todos los campamentos debía renunciar forzosamente a su cargo al llegar a la edad de cincuenta años; los titulares de otros cargos tenían que hacer lo mismo a los sesenta (CD 14,7.9; 10,6-10).

La admisión en la comunidad, tal como se practicaba en la hermandad «monástica» descrita en 1QS, comenzaba con una ceremonia llamada «entrada en la alianza», consistente en prestar un juramento por el que los postulantes se comprometían a obedecer todas las leyes de Moisés conforme a la interpretación de la jerarquía sacerdotal de la secta (1QS 1,16ss; 5,1-11). De este modo se hacían «miembros de la alianza» *(b'y hbryt* 1QS 2,18, etc.), sinónimo de «hombres de la comunidad» *('nšy hyḥd* 1QS 5,1, etc.). Seguía luego un período de duración no especificada durante el cual eran instruidos los nuevos reclutas. Se presentaban después ante la congregación, que los confirmaba en su condición de novicios o los despedía. El candidato aceptado había de recibir durante dos años una formación especial y pasaba por una prueba al final de cada año. Un examen final determinaba si el individuo había de ser o no aceptado como miembro de pleno derecho, capacitado ya para tomar parte activa en todos los asuntos de la comunidad, incluido el voto en las reuniones y la participación en las propiedades comunes (1QS 6,13-23)[10].

(1964) 18-26; G. R. Driver, *The Judaean Scrolls* (1965) 106-7; 521-23; Vermes, DSS 87-115.

[8] Cf. Vermes, DSS 99-100, 113. El tribunal esenio de los cien (cf. p. 728, n. 17, *supra*) refleja también un sistema decimal, a diferencia de los tribunales de tres, veintitrés y setenta y uno de la Misná (San. 1,1.4.5). San. 1,3 menciona casos que habrán de ser tratados en un tribunal de diez, de los que uno habrá de ser sacerdote. Las «ordenanzas» de la cueva 4 (4Q 159) aluden a un tribunal de doce, dos sacerdotes y diez laicos. Cf. J. M. Baumgarten, *The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation and the Sanhedrin:* JBL 95 (1976) 59-78.

[9] Sobre el título de *nšy'* que ostentaba Bar Kokba, cf. vol. I, p. 693.

[10] Durante el primer año de noviciado, el aspirante no era admitido a la «pureza» *(thrh)* de la comunidad, probablemente el alimento

Cualquier transgresión deliberada de la Torá cerraba el paso a la plena admisión en la secta, y todo miembro de ella que fuera encontrado culpable de desobediencia, deliberada o por descuido, era expulsado de ella y no se toleraba contacto alguno con él en adelante (1QS 8,20-24)[11]. Las faltas menores se castigaban con penitencias consistentes en una reducción de la ración de alimentos o con grados diversos de exclusión de la vida comunitaria, que podían ir de los diez días a los dos años (1QS 6,24-7,25).

A juzgar por las diferencias que se advierten en sus reglas, parece que los miembros de la secta que vivían en las ciudades y aldeas —que formaban grupos distintos de las comunidades del mismo tipo que la de Qumrán— estaban obligados al cumplimiento estricto de la disciplina de la secta, pero no a poner en común sus propiedades. Estaban autorizados a comerciar con los no miembros e incluso con los gentiles (CD 13,14-16; 12, 9-11). Parece, por otra parte, que no estaban autorizados a recibir nada de los extraños sino mediante el correspondiente pago (1QS 5,16-17). En cada uno de sus establecimientos se mantenía una caja común a la que se hacían aportaciones regulares (el salario de dos días cada mes) y que servía para financiar ciertas actividades benéficas, como el mantenimiento de las viudas, los huérfanos, los enfermos, etc. (CD 14,12-16). En contraste con ello, los miembros de la fraternidad monástica entregaban sus propiedades y pertenencias al «tesorero» (1QS 6,19-20), quien a su vez proveía lo necesario para satisfacer las necesidades de cada cual[12].

---

ritual puro y los vasos y utensilios que los contenían o en que había sido cocinado. Tampoco tenía parte en las propiedades de la secta. Durante el segundo año, la prohibición de tocar las cosas puras quedaba limitada a los líquidos *(mšqh)*, a la vez que el aspirante quedaba obligado a entregar su dinero y pertenencias al «tesorero», pero se guardaban aparte y no se incluían entre las propiedades de la comunidad. Cf. S. Lieberman, JBL 71 (1951) 199-206 = *Texts and Studies* (1974) 200-207; J. Licht, *ḥwmrt mšqh hrbym mṭhrt hrbym bsrk hyḥd*, en J. M. Grintz (ed.), *Sefer Segal* (1964) 300-309; Vermes, DSS 95-96, 111.

[11] Cf. M. Delcor, *Les tribunaux de l'église de Corinthe et les tribunaux de Qumrân*, en *Studiorum Paulinorum Congressus Catholicus 1961* (1963) 535-48; G. Forkman, *The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism and within Primitive Christianity* (1972).

[12] Sobre las reglas observadas en las comunidades laicas, recogidas en CD y 1QSa, cf. Vermes, DSS 97-105. Acerca de la vinculación entre las comunidades del desierto y de las ciudades, cf. *ibid.*, 105-9.

La cuestión del matrimonio entre los sectarios es compleja. La Regla de Damasco (CD 7,6-7) y la Regla Mesiánica (1QSa 1,4) hablan de miembros casados y de sus hijos. Lo mismo hace la Regla de la Guerra, pero establece que durante la guerra escatológica no entrarán en el campamento de los hijos de la luz ni mujeres ni niños (1QM 7,4-5). Por otra parte, si bien sólo ha sido abierto un reducido número de tumbas, los cementerios secundarios de Qumrán contenían restos de mujeres y niños[13]. La Regla de la Comunidad, por otra parte, guarda silencio acerca de las mujeres y ordena positivamente «no seguir un corazón pecaminoso ni unos ojos codiciosos» (1,6). Lo cierto es que el cementerio principal de Qumrán ha dado únicamente, con una sola excepción, esqueletos masculinos[14]. Recuérdese que Josefo habla de esenios casados y célibes, de donde se deduce razonablemente que también la comunidad del Mar Muerto incluía miembros de ambos sexos; es probable que los sectarios casados superaran en número a sus hermanos célibes[15].

El comunismo obligatorio del grupo monástico de Qumrán, idéntico al de los esenios (cf. p. 729, nn. 23-26, *supra*), puede compararse con la propiedad común opcional de que se habla en Hch 2, 44-45; 4,32-5,2; cf. J. G. Greehy, *Community of Goods-Qumran and Acts:* «Irish Theol. Quart.» 32 (1965) 230-40; J. A. Fitzmyer, *Jewish Christianity in Acts in the Light of the Qumran Scrolls*, en *Essays on the Semitic Background of the N.T.* (1971) 271-303. También en Jn 12,6; 13,29 se da a entender que el grupo encabezado por Jesús tenía una bolsa común que Judas administraba. Cf. Vermes, DSS 216-17. Si se admite que el régimen económico de los sectarios que vivían en ciudades y aldeas era distinto del vigente en la fraternidad monástica, pierden casi toda su fuerza las objeciones contra la identificación de la secta de Qumrán como esenios. Cf. C. Rabin, *Qumran Studies* (1957) 23; G. R. Driver, *The Judaean Scrolls* (1965) 113-16.

[13] Los distintos cementerios y sus 1.200 tumbas se describen en R. de Vaux, *op. cit.*, 45-48, 57-58, 88-89. Cf. también S. H. Steckoll, *Preliminary Excavation Report in the Qumran Cemetery:* RQ 6 (1968) 323-44; N. Haas, H. Nathan, *Anthropological Survey of the Human Skeletal Remains from Qumran, en ibid.*, 345-52; E.-M. Laperrousaz, *Qoumrân. L'établissement essénien des bords de la Mer Morte. Histoire archéologique du site* (1976) 19-25.

[14] Cf. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (1973) 128-29.

[15] Sobre el problema del cebilato, cf. p. 733s, n. 55, *supra*. Cf. también Vermes, *Jesus the Jew*, 99-102; DSS 181-82, 193. Han de tenerse en cuenta dos rasgos peculiares de las leyes sobre matrimonios en Qumrán: 1) se señala la edad de los veinte años como la adecuada

Todos los miembros de la secta asistían cada año a una asamblea general que se celebraba en la fiesta de la Renovación de la Alianza (o Pentecostés; cf. *infra*), en que se revisaba el orden de precedencia entre los sectarios (cf. 1QS 1-3, especialmente 2,19)[16]. Los hermanos de las comunidades monásticas se reunían de noche para dedicarse al estudio y la oración (1QS 6,7). Algunas de estas reuniones iban acompañadas de un banquete solemne en que el sacerdote presidente bendecía el pan y el *tiroš* (1QS 6,4-5; 1QSa 2,17-21)[17].

La Regla de la Comunidad menciona un «tribunal de indagación» (1QS 6,24) cuya misión era juzgar a los que cometían faltas contra la disciplina de la comunidad. Un detallado código penal define las penas aplicables a cada una de las transgresiones. Por ejemplo, quien hablaba en público fuera del turno que le correspondía, incurría en una penitencia de diez días, mientras que el quebrantamiento deliberado de la Ley de Moisés implicaba la ex-

---

para que un hombre tome esposa (1QSa 1,10-11; cf. S. B. Hoenig, *On the Age of Mature Responsability in 1QSa:* JQR 48 [1957] 371-75; *The Age of Twenty in Rabbinic Tradition and 1QSa:* JQR 49 [1958] 209-14), frente a la edad de diez y ocho, recomendada en la Misná (Abot 5,21). Los veinte años son también la edad exigida para «enrolarse», es decir, para la admisión en calidad de miembro pleno (1QSa 1,8-9; CD 15,5-6). Los manuscritos del Mar Muerto no hacen referencia alguna a la prueba a que eran sometidas las mujeres prometidas en matrimonio a que alude Josefo, *Bello,* II,8,13 (161) y que al parecer tenía relación con el comienzo de la pubertad; cf. Dupont-Sommer, *Essene Writings,* 35, n. 3; 2) La secta condenaba la poligamia más que el divorcio (CD 4,20-5,2) y el matrimonio entre tío y sobrina (CD 5,8-11). Cf. Vermes, *Sectarian Matrimonial Halakhah in the Damascus Rule:* JJS 25 (1974) 197-202 = PBJS 50-56, con amplia documentación bibliográfica; *The Qumran Interpretation of Scripture in its Historical Setting,* en PBJS 40-41; J. A. Fitzmyer, *The Matthean Divorce Texts and some new Palestinian Evidence:* «Theol. Studies» 37 (1976) 197-226.

16 Cf. Vermes, *Essenes-Therapeutai-Qumran:* «Durham University Journal» (1960) 112-13; M. Weise, *Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der «Ordensregel» von Qumran* (1961); Vermes, DSS 107, 177-79, 192.

17 Cf. p. 730, n. 30, *supra.* Cf. K. G. Kuhn, *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran,* en *The Scrolls and the N. T.* (1958) 65-993; Black, *The Scrolls and Christian Origins,* 102-18; M. Delcor, *Repas cultuels esséniens et thérapeutes. Thiases et Haburoth:* RQ 6 (1968) 401-25; Vermes, DSS 94; 111; 182; 193. Sobre el significado de *tyrwš* como mosto sin fermentar, cf. tNed 4,3; Sifre Dt 42 y Vermes, DSS 111.

pulsión irrevocable (1QS 6, 24-7,25). El Documento de Damasco se refiere a un tribunal de diez jueces, cuatro de ellos sacerdotes y laicos israelitas los otros seis (CD 10,4-10), y especifica las normas aplicables a los testigos (CD 9,16-10,3). Entre las penas previstas aparece la de prisión (CD 12,4-6). Todo miembro de la secta que participara voluntariamente en un juicio capital ante un tribunal gentil (CD 9,1), predicara la «apostasía bajo el dominio de los espíritus de Belial» (CD 12,2-3), calumniara al pueblo de Israel o cometiera traición (11QTemplo 67,6-13) era condenado a muerte[18].

2. *Doctrina y observancias religiosas*

Los miembros de la secta de Qumrán profesaban pertenecer a una «nueva alianza» (1QpHab 2,3; CD 8,21.35), basada en el mensaje de Moisés y los profetas, pero entendida a la luz de las enseñanzas del Maestro de Justicia y de la exégesis autoritativa dada por los hijos de Ṣadoq, los dirigentes sacerdotales de la comunidad[19].

[18] Sobre el problema del testigo único, cf. B. Levine, RQ 8 (1973) 195-96; J. Neusner, *ibid.*, 197-217; L. H. Schiffman, *ibid.*, 603-12; B. S. Jackson, *Essays in Jewish and Comparative Legal History* (1975) 172-201; cf. P. Winter, *Sadoqite Fragment IX,1:* RQ 6 (1967) 131-36; Z. W. Falk, *Behuqei hagoyim in Damascus Document IX,1: ibi.* (1969) 569. Sobre la literatura referente a «colgar/crucifixión», cf. Vermes, DSS, 114; M. Hengel, *Crucifixion* (1977) 84-85.

[19] Los diversos métodos exegéticos utilizados en los manuscritos del Mar Muerto pueden esquematizarse del modo siguiente:

1) La reinterpretación halákica desarrolla una ley bíblica *a)* directamente o *b)* transformándola por completo a través de un razonamiento complicado y a veces tortuoso. Sobre *a),* cf. CD 16,10-12 (el derecho concedido al esposo por Nm 30,9 en orden a anular los votos de su esposa se limita a los que eran inadecuados en primer lugar). En cuanto a *b),* cf. CD 16,14-15 (los deberes del individuo para con sus padres y familiares están por encima de su obligación de aportar dones al templo, mediante una exégesis en juego de palabras a partir de Miq 7,2).

2) *Pešer* o interpretación del cumplimiento de una profecía. Esta es posiblemente la forma más típica de exégesis, por la que se intenta identificar las predicciones bíblicas con los acontecimientos relacionados con la historia de la comunidad. En 1QpHab, los caldeos de tiempos de Habacuc pasan a ser los enemigos recientes, los kittim (= los romanos); el malvado a quien dirige sus denuestos el profeta es ahora el Sacerdote malvado, enemigo del Maestro de Justicia, junto con sus secuaces.

En el pensamiento bíblico, la noción de alianza es inseparable de la de pueblo elegido: nacer israelita es sinónimo de elección[20]. En contraste con esta idea, cuando un judío adulto ingresaba en la secta de Qumrán, desempeñaba un papel personal y activo en la tarea de convertirse en elegido de Dios. Su situación particular despertaba en él la conciencia de la fragilidad humana y de la realidad omnipresente de la gracia divina, sentimientos que se traslucen una y otra vez en los himnos de Qumrán. Otro de los

---

3) El complemento haggádico puede colmar directamente una laguna del relato bíblico; por ejemplo, Abrahán sabe por un sueño premonitorio que su vida correrá peligro si se llega a saber que Sara es su esposa: 1QapGn 19,14-24. Se puede recurrir además a la exégesis simbólica con fines doctrinales; por ejemplo, el consejo de la comunidad sustituye al templo, al que se alude como *Líbano* (Hab 2,17) en 1QpHab 12,3-4.

Para una más amplia exposición acerca de la exégesis de Qumrán, tanto legal como doctrinal, cf. Vermes, *Interpretation (History of) at Qumran and in the Targums*, en IDBS (1976) 438-43. Cf. también F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (1959); O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (1960); Vermes, *Scripture and Tradition* ([2]1973); *The Qumran Interpretation of Scripture in its Historical Setting*, en PBJS 37-49; L. H. Schiffamn, *The Halakhah at Qumran* (1975)). Cf. también la bibliografía de Fitzmyer, pp. 110-11.

[20] Sobre la teología de los manuscritos del Mar Muerto, cf., además de las obras generales, las bibliografías sobre Qumrán; Jongeling, 79-83; Fitzmyer, 112-13. En particular, cf. F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (1956); *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und Qumran* (1958); H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten* (1959); M. Weise, *Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der «Ordensregel» vom Toten Meer* (1961); G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (1963); A. Jaubert, *La notion de l'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (1963); J. Becker, *Das Heil Gottes* (1964); B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the N.T.* (1965); H. Braun, *Qumran und das N.T.* II (1966); A.-M. Denis, *Les thèmes de la connaissance dans le Document de Damas* (1967) M. Black (ed.), *The Scrolls and Christianity* (1969); P. von Osten-Sacken, *Gott und Belial* (1969); G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im N.T.* (1971); E. H. Merrill, *Qumran and Predestination* (1975): E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (1977) 239-321; Vermes, DSS 163-97; M. Delcor/F. García, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 283-314; A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) Tomo I.

temas característicos de estos poemas es el reconocimiento de un doble don divino en la salvación: el conocimiento revelado de lo que es bueno o malo y la capacidad otorgada por Dios al miembro de la secta en orden a abrazar la verdad y practicar la justicia. Se creía que el conocimiento y la gracia conducían al elegido por el camino de la santidad, le ilustraban en los secretos del cielo y le permitían contemplar incluso la más sagrada de todas las visiones, la de la *Merkabah*, el trono-carro de Dios (4QSir Sab 2)[21].

El fin principal de los sectarios de Qumrán era llevar una vida de continua adoración en que los hijos de la luz sobre la tierra unían sus voces a las de los coros celestiales de los ángeles. Los actos de culto habían de realizarse del modo adecuado y en los momentos divinamente establecidos, conforme a las leyes inmutables del tiempo mismo que rigen el día y la noche, las semanas, los meses, las cuatro estaciones y los años[22].

La plegaria cotidiana había de ofrecerse al comienzo de la luz y de la oscuridad, es decir a la aurora y a la caída de la tarde[23]. El tiempo se medía conforme a un calendario solar que se atenía a «las leyes de la gran luminaria del cielo» (1QH 12,5), de forma que el año quedaba dividido en 52 semanas y cada estación en 13 semanas, es decir en 3 meses de 30 días, con un día adicional que unía una estación con otra[24]. El resultado era una absoluta regularidad: estaciones y años comenzaban siempre en el mismo día de la semana. Por otra parte, dado que según la Biblia el sol y la luna fueron creados el día cuarto, el Año Nuevo caía en miér-

---

[21] Cf. Vermes, DSSE 34-41; DSS 169-75.

[22] Sobre los tiempos dedicados al culto, cf. A. Dupont-Sommer, *Contribution à l'exégèse du Manuel de Discipline X, 1-8:* VT 2 (1952) 229-43; S. Talmon, *The Order of Prayers of the Sect from the Judaean Desert:* «Tarbiz» 29 (1959); M. Weise, *Kultzeiten und kultischer Bundesschluss...* (1961); A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning* (1966) 80-90; J. Licht, *The Doctrine of «Times» according to the Sect of Qumran and other «Computers of Seasons»:* «Eretz Israel» 8 (1967) 63-70; Vermes, DSSE 42; DSS 175-76, 192.

[23] Cf. p. 737, *supra*.

[24] Cf. vol. I, pp. 750s y 758-760. Cf. en especial A. Jaubert, *La date de la Cène* (1957) 13-30, 142-49; S. Talmon, *The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaean Desert:* «Scrip. Hier.» 4 (1958) 162-99; G. R. Driver, *The Judaean Scrolls* (1965) 316-30; J. M. Baumgarten, *4Q Halakah^a 5, the Law of Ḥadash and the Pentecontad Calendar:* JSS 27 (1976) 36-46; cf. también la bibliografía recogida en Fitzmyer, *op. cit.*, 129-37.

coles, según el cómputo de Qumrán, y lo mismo ocurría con la Pascua. De manera semejante, el día de la Expiación caía siempre en viernes. En consecuencia, la comunidad del Mar Muerto celebraba sus fiestas en días que para el resto de los judíos eran laborables[25].

Dado que la comunidad se atenía a todos los preceptos de la Ley de Moisés, los sectarios observaban todas las fiestas bíblicas, pero atribuían una especial importancia a la fiesta de las Semanas o Pentecostés. En el judaísmo tradicional, ese día señala el aniversario de *mtn twrh*, la revelación de la Ley en el Sinaí; para la comunidad era la ocasión anual de renovar la alianza (1QS 1-3)[26].

Las leyes sobre pureza e impureza determinaban en grado significativo la vida de la comunidad; las normas referentes a la purificación mediante el agua se establecen claramente en el Documento de Damasco (CD 10,10-13), la Regla de la Guerra (1QM 14,2-3) y la Regla de la Comunidad (1QS 3,4-5; 5,13). Los últimos pasajes aluden posiblemente a la purificación mediante un baño ritual en conexión con el ingreso en la alianza[27].

Para los sectarios de Qumrán, el templo de Jerusalén era un lugar de abominación; se afirmaba que sus atrios estaban manchados, que sus sacerdotes eran malvados y que el calendario litúrgico que allí se observaba era ilegal. La secta, en consecuencia, ofrecía un culto espiritual y se proponía seguir haciéndolo hasta

---

[25] Cf. 1QpHab 11,6-8; S. Talmon, *Yom hakkippurim in the Habakkuk Scroll:* «Biblica» (1951) 549-63; M. R. Lehmann, *Yom Kippur in Qumran:* RQ 3 (1961) 117-24; Vermes, DSS 177.

[26] Cf. Vermes, *Essenes-Therapeutai-Qumran:* «Durham Univ. Journal» 52 (1960) 112-13; Black, *The Scrolls and Christian Origins* (1962) 92; B. Noack, *The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran and Acts:* ASTI 1 (1962) 73-95; M. Delcor, *Das Bundesfest in Qumran und das Pfingstfest:* «Bibel und Leben» 4 (1963) 188-204; *Pentecôte,* en DB *Suppl.* VII (1964) cols. 858-79; A. R. C. Leaney, *op. cit.* (cf. nota 22, *supra*), 95-107; Vermes, DSS 177-78, 192.

[27] Sobre las abluciones de los esenios, cf. p. 732, *supra.* Sobre la purificación mediante el agua entre los cristianos y en Qumrán, cf. O. Betz, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament:* RQ 1 (1959) 213-34; E. F. Sutcliffe, *Baptism and Baptismal Rites at Qumran:* «Heythrop Journ.» 1 (1960) 69-101; J. Gnilka, *Die essenische Tauchbäder und die Johannestaufe:* RQ 3 (1961) 185-207; A. Dupont-Sommer, *Culpabilité et rites de purification dans la secte juive de Qoumran:* «Semitica» 15 (1965) 61-70; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament* II (1966) 1-29; J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (1971) 469-73.

que fuera posible restaurar un culto sacrificial debidamente restaurado, lo que ocurriría en el séptimo año de la guerra escatológica (1QM 2,5-6)[28].

El banquete sagrado de la secta (1QS 6,4-5) venía a sustituir sin duda las comidas sacrificiales del templo. Se celebraría de nuevo en la era final como un banquete escatológico al que asistirían el Mesías sacerdotal y el Mesías de Israel (1QSa 2,17-22)[29]. Ya se expuso la doctrina mesiánica de Qumrán en el § 29 (pp. 708-713, *supra*). La creencia en la resurreción de los muertos no era uno de los dogmas fundamentales de la fe de Qumrán. Las alusiones ocasionales a un despertar de los que «yacen en el polvo» o que son «roídos por gusanos» (1QH 6,34-35; 11,10-14) quizá sean simplemente metafóricas. Por otra parte, se hacen numerosas referencias a la vida eterna que es otorgada a los hijos de la luz en compañía de los hijos del cielo (por ejemplo, 1QS 11,5-9; 1QH 11,10-14, etc.)[30].

3. *La comunidad de Qumrán y los esenios*

Si bien una minoría de investigadores, aun admitiendo que entre los dos movimientos se da un cierto grado de relación, se niega a aceptar su identidad[31], hay un amplio consenso en favor de la identificación de las gentes de Qumrán con la secta de los esenios[32].

---

[28] Cf. Vermes, DSSE 45-47; PBJS 83-85; DSS 180-81. Cf. en especial B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the N.T.* (1965); G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im N.T.* (1971). Nótese, sin embargo, que CD 11,19-20 establece normas sobre los sacrificios y las ofrendas a realizar en el templo.

[29] Cf. p. 745, n. 17, *supra*.

[30] Cf. Vermes, *Discovery*, 118-19; R. B. Laurin, *The Question of Immortality in the Qumran Hodayot:* JSSt 3 (1958) 344-55; K. Schubert, *Das Problem der Auferstehungshoffnung in der Qumrantexten und in der frührabbinischen Literatur:* WZKM 56 (1960) 154-67; J. van der Ploeg, *The Belief in Immortality in the Writings of Qumran:* «Bibliot. Orient.» 18 (1961) 118-24; Black, *The Scrolls and Christian Origins* (1961) 136-42; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (1972) 144-67; *Future Life*, en IDBS 350; Vermes, DSS 186-88, 196-97.

[31] Cf. pp. 708-713, *supra*.

[32] Entre los primeros que sugirieron alguna conexión con los esenios se cuentan E. L. Sukenik, *Megillot genuzot* I (1948) 16, y A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (1950) 105-17. R. de Vaux identificó Khirbet Qumrán con el esta-

Los principales argumentos a favor de la identidad con los esenios son los siguientes:

a) A menos que llegue a descubrirse otra localidad más apropiada, el establecimiento de Kirbet Qumrán parece ser el principal centro esenio[33], que Plinio sitúa entre Jericó y Engadí[34].

b) Cronológicamente, el florecimiento de los esenios se produjo, según Josefo, entre el gobierno de Jonatán y la primera guerra judía[35]. Los arqueólogos sitúan la ocupación de Qumrán aproximadamente en el mismo período[36].

c) La organización de la vida comunitaria, tal como se describe en las dos series de fuentes, así como sus ritos, doctrinas y costumbres, muestra semejanzas tan numerosas y notables que la hipótesis de la identidad entre los sectarios de Qumrán y los esenios se presenta avalada por el más alto grado de probabilidad[37].

Se dan ciertas diferencias; por ejemplo, rasgos esenciales del esenismo, como la propiedad común y el celibato, no parecen caracterizar a todos y cada uno de los grupos descritos en los ma-

---

blecimiento esenio de Plinio en *Fouille au Khirbet Qumran:* RB 60 (1953) 105. Esta teoría fue ulteriormente desarrollada por A. Dupont-Sommer, *Essene Writings from Qumran* (1961). Cf. también J.-P. Audet, *Qumran et la notice de Pline sur les Esséniens:* RB 68 (1961) 346-87; Chr. Burchard, *Pline et les Esséniens. A propos d'un article récent:* RB 69 (1962) 553-69 (contra Audet); *Solin et les Esséniens. Remarques à propos d'une source négligée:* RB 74 (1967) 392-407; W. F. Albright y C. S. Mann, *Qumran and the Essenes: Geography, Chronology and Identification of the Sect,* en M. Black (ed.), *The Scrolls and Christianity* (1969) 11-25; M. Petit, *Quod omnis probus,* en *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 28 (1974) 114-24; Vermes, DSS 125-30, 133-36. Sobre la posible relación con los terapeutas egipcios, cf. Vermes, *Essenes-Therapeutai-Qumran:* «Durham Univ. Journal» 52 (1960) 97-115; Black, *The Scrolls and Christian Origins* (1962) 45-47; V. Nikiprowetzky, *Les suppliants chez Philon d'Alexandrie:* REJ 122 (1963) 67-78; M. Delcor, *Repas cultuels esséniens et thérapeutes:* RQ 6 (1969) 401-25; cf. también pp. 760-67, *infra.*

[33] Cf. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (1973) 133-38.

[34] Cf. p. 724, n. 6, *supra.*

[35] *Ant.*, XIII,5,9 (171); *Bello,* II,8,10 (152); II,20,4 (567).

[36] R. de Vaux, *op. cit.*, 5s.

[37] Cf. Dupont-Sommer, *The Essene Writings,* 39-67; Vermes, DSS 127-30.

nuscritos del Mar Muerto ni darse en cada una de las etapas de la existencia de la secta. Sin embargo, admitiendo los argumentos propuestos en la sección anterior, concretamente que los miembros de la alianza residentes en ciudades y los que llevaban vida monástica observaban disciplinas económicas distintas, las discrepancias resultarán menos significativas[38]. Otras variantes se explicarían por el secreto de que estaban rodeadas las doctrinas de la secta, cuyo conocimiento completo presupondría la plena iniciación en la orden. Plinio, como romano que era, no estaba en las mejores condiciones para adquirir aquel conocimiento, mientras que Filón nunca afirma haber mantenido contactos reales con los esenios. En cuanto a Josefo, el mejor informado de los tres, quizá tuviera experiencia práctica de la vida de los esenios, pero no fue ni pudo ser un miembro pleno de la secta con la formación consiguiente[39]. Por otra parte, ni Plinio ni Filón ni Josefo se dirigían a un público formado por esenios; en consecuencia, tenían que acomodar en grados diversos sus relatos a los intereses de sus lectores. Conserva toda su fuerza lógica la conclusión de Dupont-Sommer: «Los relatos escritos por (Filón y Josefo) son esencialmente sumarios; no podían entrar en todas las complejidades de las distintas situaciones y normas, por lo que necesariamente tendían a simplificar y a veces incluso a colorear los hechos conforme a su propio gusto. Puede haber vaguedad y hasta inexactitudes. ¿Acaso no se advierten incluso ciertas divergencias entre los mismos Filón y Josefo? Es del todo inevitable que los datos externos no coincidan de manera absolutamente rigurosa con los documentos mismos... Por lo que a los documentos de Qumrán se refiere, es preciso añadir otro punto. Esos textos no corresponden todos a una misma época y pueden delatar, entre un documento y el siguiente, una cierta evolución de las instituciones y de las creencias... Finalmente, ha de tenerse en cuenta que la secta de Qumrán, es decir la secta esenia, era... esotérica. En consecuencia, quienes hablaban de ella desde fuera, *no podían saberlo todo*. Y hasta puede que *no quisieran decirlo todo*»[40].

Aún podemos añadir otra consideración en apoyo de la iden-

[38] Cf. *supra*, pp. 742-743.

[39] Cf. *Vita*, 2 (9-12). Josefo afirma haber recibido, entre la edad de los dieciséis y la de los diecinueve, formación en los sistemas de los fariseos, los saduceos y los esenios. También pasó tres años con el eremita Banno. Al final de todo ello prefirió unirse a los fariseos.

[40] Cf. Dupont-Sommer, *The Essene Writings*, 66-67; cf. Vermes, DSS 128-30.

tidad entre los esenios y la fraternidad del desierto de Qumrán. Ninguna de las restantes hipótesis propuestas parece tener la misma fuerza que la de identificar como esenios a los sectarios de Qumrán. En consecuencia, si bien no puede decirse que esta hipótesis esté absolutamente probada, en todo caso es preferible a las teorías que relacionan a Qumrán con los fariseos[41], los saduceos[42], los zelotas[43], judeo-cristianos[44], por no mencionar a los karaítas medievales[45].

---

[41] C. Rabin, *Qumran Studies* (1957) cap. IV, sobre la secta y sus oponentes, pp. 53-70: «un grupo fariseo intransigente». Crítica en Dupont-Sommer, *op. cit.*, 403-8; Vermes, DSS 121-22.

[42] R. North, *The Qumran «Sadducees»:* CBQ 17 (1955) 164-88. Crítica en Vermes, DSS 118-19.

[43] C. Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (1958); *Why the Qumran Sect cannot have been Essenes:* RQ 1 (1959) 417-22; *Were the Qumran Sectaries Essenes?:* JThSt 10 (1959) 87-93, y en especial G. R. Driver, *The Judaean Scrolls* (1965). Crítica en Dupont-Sommer, *op. cit.*, 397-403; R. de Vaux, *Essenes or Zealots:* NTSt 13 (1966) 89-104; Vermes, DSS 124-25.

[44] J. L. Teicher, *The Dead Sea Scrolls —Documents of the Jewish-Christian Sect of the Ebionites:* JJS 2 (1951) 67-99. Cf. también *ibid.* 2 (1951) 115-43; 3 (1952) 53-55, 111-18, 128-32, 139-50; 4 (1953) 1-13, 49-58, 93-103, 139-53; 5 (1954) 47-59, 93-99, 139-47; VT 5 (1955) 189-98; Y. Baer, *Serekh ha-Yaḥad-El Manual de Disciplina. Un documento judeo-cristiano de comienzos del siglo II d.C.:* «Zion» 29 (1964) 1-60 (en hebreo). Crítica en Dupont-Sommer, *op. cit.*, 395-97; Vermes, DSS 117, 131, 220-21. Sobre la teoría de la presencia de fragmentos del Nuevo Testamento en la cueva 7, cf. J. O'Callaghan, *¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrân?:* «Biblica» 53 (1972) 91-100; *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrân* (1974). Contra la opinión de O'Callaghan, cf. P. Benoit, RB 79 (1972) 321-24; 80 (1973) 5-12; M. Baillet, «Biblica» 53 (1972) 508-16; 54 (1973) 340-50; C. H. Roberts, JThSt 23 (1972) 446-47. Bibliografía exhaustiva en J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls...*, 119-23.

[45] Cf. S. Zeitlin, *The Zadokite Fragments* (1952). Crítica en Dupont-Sommer, *op. cit.*, 395-97; N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism* (1956) 253: «¿Emanaron los documentos de Qumrán de los círculos karaítas?... La respuesta ha de ser un 'no' rotundo».

Las fuentes clásicas no aportan noticias acerca de la aparición del movimiento esenio[46]. En cuanto a su historia posterior, únicamente hacen referencias incidentales.

A la luz de la conclusión formulada al final de la sección anterior, en que se identificaba el movimiento esenio con la comunidad de Qumrán[47], algo podemos decir que venga a llenar en parte este panorama tan pobre. Dado que los textos de Qumrán son ajenos a la historiografía en sentido propio —casi todos los datos importantes dependen de una interpretación bíblica del tipo *pešer*[48]— parece más conveniente limitar esta reconstrucción de la historia de los esenios/Qumrán a sus líneas generales, sin recoger los rasgos secundarios, más bien especulativos, elaborados por algunos investigadores[49].

Si aceptamos la interpretación de los descubrimientos arqueológicos, que fechan el comienzo del establecimiento esenio de Qumrán hacia los años 140-130 a.C.[50], resultará que los acontecimientos que dieron origen a la creación de la secta son los que llenan las primeras décadas del siglo II a.C.[51].

---

[46] De creer a Plinio, el esenismo habría de mirarse como un fenómeno eterno, «metahistórico»: *Ita per saeculorum milia, incredibile dictu, gens aeterna est in qua nemo nascitur* (NH V,15/73).

[47] Cf. pp. 750-753, *supra.*

[48] Cf. p. 746, *supra.*

[49] Es preciso ir con sumo cuidado en el manejo de las alusiones poéticas extraídas de ciertas Hodayot sobre la presunción de que el dirigente a que se refieren no sólo es el Maestro de Justicia, sino de que éste es también el autor de los poemas en cuestión. Sobre la teoría literario-histórica, cf. G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (1963). Sobre la combinación de sus datos para llevar a cabo una reconstrucción histórica, cf. H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde* (tesis en Bonn 1965, publicación privada en 1971) y J. Murphy-O'Connor, *The Essenes and Their History:* RB 81 (1974) 215-44. Cf. Vermes, DSS 145-46.

[50] R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (1973) 5, 18, etc.

[51] La síntesis que aquí esbozamos ha sido propuesta con variantes menores por los siguientes autores: Vermes, *Discovery* (1956) 66-97; DSSE 61-68; DSS 142-62; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (1958, ^{2}1961) 135-53; *The early History of the Qumran Community*, en D. N. Freedman y J. C. Greenfield (eds.), *New Directions in Biblical Archaeology* (1971) 70-89; J. T. Milik, *Ten Years of Discovery* (1959) 84-87; G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (1963);

El núcleo original de los esenios se formó durante la época de la crisis helenística que culmina con la persecución desencadenada por Antíoco Epífanes (CD 1,5)[52]. Este grupo fue la «raíz» que Dios «hizo brotar... para heredar su tierra» (CD 1,7), es decir la congregación de los hasidim[53]. Veinte años más tarde apareció el Maestro de Justicia (CD 1,10-11), fundador y organizador de la comunidad esenia de Qumrán, un sacerdote (4QpSal 37,II,19; III,15), indudablemente de ascendencia sadoquita[54]. Entre él y Jonatán surgió un conflicto; el segundo había aceptado en el año 153/2 a.C. el oficio de sumo sacerdote y se convirtió en el «Sacerdote malvado». Nótese que Josefo menciona por vez primera a los esenios precisamente bajo el gobierno de Jonatán[55]. El Maestro y sus seguidores se vieron forzados a retirarse a un lugar de destierro, posiblemente Qumrán, donde los visitó su oponente cuando celebraban su día de la Expiación (1QpHab 11,4-8). La caída y ejecución de Jonatán por Trifón en el año 143/2 a.C. fueron consideradas por los esenios como un castigo divino (1QpHab 9,2.9-12). En 4QTest se le maldice como uno de los dos hermanos «instrumentos de violencia»; el otro sería Simón Macabeo[56].

R. de Vaux, *Archaeology* (1973) 116-17; H. Stegemann, *Die Enstehung der Qumrangemeinde* (1971) 200ss; M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I (1974) 224-27; J. Murphy-O'Connor, *art. cit.* (cf. n. 49, *supra*): RB 81 (1974) 215-44; *Demetrius I and the Teacher of Righteousness: ibíd.* 83 (1976) 400-20; H. Burgmann, *The Wicked Woman: Der Makkabäer Simon:* RQ 8 (1974) 323-59; *Gerichtsherr und Generalankläger: Jonathan und Simon:* RQ 9 (1977) 3-72. Para otras teorías, cf. H. H. Rowley, *The History of the Qumran Sect:* BJRL 49 (1967) 203-32 (época premacabea); J. Carmignac, *Les textes de Qumrân* II (1963) 48-55 (época de Alejandro Janeo); A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings* (1961) 351-57 (época de Hircano II); C. Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (1958) y G. R. Driver, *The Judaean Scrolls* (1965): época de la primera guerra judía.

52 Murphy-O'Connor, *art. cit.*, 221-23, defiende una prehistoria babilónica de la secta antes del retorno a Palestina. Esta teoría se basa en la dudosa exégesis de que Damasco es un símbolo de Babilonia. Sobre el simbolismo de Damasco, cf. Vermes, *Scripture and Tradition* (^{2}1973) 43-49.

53 Cf. vol. I, pp.198 y 213.

54 Murphy-O'Connor formula la conjura de que se identifica con el sumo sacerdote (anónimo e hipotético) que actuaba entre Alcino y Jonatán Macabio; cf. *art. cit.:* RB 81 (1974) 229-30.

55 *Ant.*, XIII,5,9 (171).

56 F. M. Cross prefiere ver en Simón el «Sacerdote malvado»; cf.

Cronológicamente, la siguiente referencia a los esenios procede de Josefo, que menciona a un profeta esenio, llamado Judas, bajo el reinado de Aristóbulo I[57]. Volviendo a los datos procedentes de Qumrán, los Asmoneos posteriores, en particular Alejandro Janeo, «el furioso leoncillo» (4QpNah 1,5; cf. 4QpOs 2,2-3), continuaron siendo blanco del odio de los esenios, que se alegraron cuando los jefes judíos, los «últimos sacerdotes de Jerusalén», fueron derrotados por Pompeyo (1QpHab 9,4-7).

La historia de los esenios durante la segunda mitad del siglo I a.C. y la primera del I d.C. cuenta únicamente con algunas referencias de Josefo, pero se completa con los datos aportados por el establecimiento de Qumrán. Según Josefo, parece que la secta floreció en tiempos de Herodes, que dispensó a sus miembros del juramento de fidelidad[58], sin duda a causa de la profecía pronunciada por el esenio Menahem, en que se anunciaba que Herodes llegaría a ser rey de los judíos[59]. No es seguro que se interrumpiera la ocupación de Qumrán durante algún tiempo bajo Herodes a continuación del terremoto del año 31 a.C., a pesar de las afirmaciones de R. de Vaux[60], especialmente por el hecho de que han sido halladas al menos diez monedas herodianas entre las ruinas[61].

Hay otros dos testimonios de Josefo referentes al período que precede al estallido de la primera sublevación. En primer lugar, hacia el cambio de era, se dice que el esenio Simón interpretó un sueño del etnarca Arquelao[62]. En segundo lugar, Josefo revela en su autobiografía que siendo aún joven, a mediados del siglo I d.C., tuvo contactos con las tres escuelas de los judíos, es decir los fariseos, saduceos y esenios[63].

Los testimonios literarios aportados por la Regla de la Guerra indican que los esenios mantuvieron una actitud neutral ante Roma en tiempos de Pompeyo, pero luego adoptarían una postura hostil, hasta el punto de que los kittim-romanos fueron considerados como el enemigo final cuya derrota por los hijos de la luz marcaría el comienzo del reinado de Dios.

---

op. cit. (en n. 16; *supra).* Cf. también G. W. E. Nickelsburg, *Simon-A Priest with a Reputation for Faithfulness:* BASOR 223 (1976) 67-68.

[57] *Ant.*, XIII,1,2 (311-13).

[58] *Ant.*, XV,10,4 (371-72).

[59] *Ant.*, XV,10,5 (373-78).

[60] Cf. *Archaeology*, 20-24.

[61] Cf. Vermes, DSS 33-34.

[62] *Ant.*, XVII,13,3 (345-48).

[63] *Vita*, 2 (10-11).

Josefo menciona a un Juan el Esenio entre los generales de la primera guerra antirromana; ésta es la única alusión directa a la participación activa de un miembro de la secta en la rebelión[64]. Queda abierta la cuestión de si el grupo en conjunto resistió a los legionarios romanos cuando éstos conquistaron el establecimiento de Qumrán probablemente el año 68 d.C.[65]. Es posible que los esenios evacuaran los edificios y que se instalaran en ellos los zelotas antes de la llegada de los romanos. También la presencia de un manuscrito de la Liturgia angélica (4QSirSab) en la fortaleza de Masada[66] podría deberse a un expolio de Qumrán por los zelotas o a que un grupo de esenios hubiera abrazado la causa de la rebelión. Finalmente, si hemos de relacionar la noticia que da Josefo acerca del valor de los esenios sometidos a tortura por los romanos[67] con la caída de Qumrán, el eclipse histórico de la secta podría atribuirse al golpe fatal que sufrió su establecimiento central en el verano del año 68 d.C.[68].

Gracias a la combinación de las fuentes clásicas y los descubrimientos, tanto literarios como arqueológicos, del Mar Muerto referentes a los esenios estamos en mejores condiciones que Josefo, Filón y Plinio para trazar un cuadro más completo y llegar a un conocimiento más profundo de este curioso fenómeno histórico y religioso. Los rasgos sacerdotales del movimiento que entrevemos en los relatos griegos se hacen fácilmente comprensibles si tenemos en cuenta los orígenes sadoquitas de sus dirigentes. La no participación de los esenios de Qumrán en el culto sacrificial del templo adquiere también un nuevo significado, pues ello implicaba una rivalidad entre sacerdotes, a la vez que la sustitución del culto de Jerusalén por los ritos de la comunidad se suponía temporal, hasta la reconquista del santuario por la secta durante la guerra escatológica (1QM 2,1-6). En tales circunstancias, la cuestión de las influencias extrañas, que tanto quehacer dio a la investigación antes de los descubrimientos de Qumrán[69], se vuelve absolutamente secundaria. Ahora hemos de

64 *Bello,* II,20,4 (567). Este Juan era comandante de la provincia de Thamna junto con Lida, Jope y Emáus.

65 Cf. R. de Vaux, *op. cit.,* 36-41. Sobre los datos numismáticos, cf. *ibid.,* 37.

66 Cf. Y. Yadin, *Masada* (1966) 173-74.

67 *Bello,* II,8,10 (152-53). Cf. Vermes, DSS 155-56; cf., sin embargo, Dupont-Sommer, *Essene Writings,* 33, n. 2.

68 Cf. Vermes, *Discovery,* 101; DSS 156.

69 Cf. S. Wagner, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion* (1960) 133-76, 224-28.

considerar sumamente inverosímiles los préstamos budistas e indios[70]. Es probable el impacto iranio en el dualismo y la angelología de los esenios, pero todo ello deriva sin duda del influjo iranio sobre el judaísmo como tal, no directamente sobre la secta misma[71]. En cuanto a la adopción de las ideas pitagóricas, si bien su conocimiento es probable entre los judíos helenizados, resulta difícil de concebir e imposible de probar una dependencia directa de los esenios con respecto a las enseñanzas y costumbres de los pitagóricos[72].

«Si consideramos la comunidad esenia en su entorno, lo esencial no son las supuestas influencias 'pitagóricas', sino el hecho de que unos observadores helenísticos como Josefo —o Nicolás

---

[70] Cf. I. Lévy, *Recherches esséniennes et pythagoriciennes* (1965) 31-35; H. Kruse, *Buddhist Influence on Essenism*, en *Proc. IXth Internat. Congr. for the Hist. of Rel.* (1960) 123-28.

[71] Cf. K. G. Kuhn, *Die Sektenschrift und die iranische Religion:* ZThK 49 (1952) 296-316; A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte* (1953) 157-72; G. Widengren, *Quelques rapports entre juifs et iraniens à l'époque des parthes:* VT *Supp.* 4 (1957) 197ss; H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten* (1959); D. Winston, *The Iranian Component in the Bible, Aprocrypha and Qumran: a Review of the Evidence:* «Hist. of Religions» 5 (1966) 183-216. Es interesante advertir que en la lista de ejemplos virtuosos que da Filón, aparecen en primer lugar los *magi* persas, a los que siguen los gimnosofistas indios y los esenios judíos: *Quod omnis probus,* 11 (74)-12 (75). Sobre los *magi,* cf. J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés* I-II (1938); sobre los gimnosofistas, cf. M. Petit, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 28 (1974) 93-99.

[72] Josefo fue el primero en proponer que los esenios eran pitagóricos judíos: οἱ παρ' ἡμῖν 'Εσσαῖοι γένος τοῦτ' ἔστιν διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ' Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ: *Ant.,* XIII,10,4 (371). En cuanto a la tesis adoptada aquí, cf. Hengel, *Judaism and Hellenism* I (1974) 243-47. En cuanto a los análisis anteriores, cf. E. Zeller, *Philosophie der Griechen* III,2 ([4]1903) 307-77; I. Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine* (1927) 264-93, 573-84; *Recherches esséniennses et pythagoriciennes* (1965) 57-63; A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus,* 155-56; P. Grelot, *L'eschatologie des esséniens et le livre d'Henoch:* RQ 1 (1958) 127; M. Hadas, *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion* (1959) 194-95; T. F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology* (1961) 49-50.

En cuanto a la discusión sobre tendencias órficas, cf. J. A. Sanders, *Ps 151 in 11QPss:* ZAW 75 (1963) 73-86; I. Rabinowitz, *The Alleged Orphism of 11QPss 28.3-12:* ZAW 76 (1964) 193-200; A. Dupont-Sommer, *Le Psaume CLI dans 11QPsa et le problème de son origine essénienne:* «Semitica» 14 (1964) 25-62.

de Damasco— pudieran presentarlos como 'pitagóricos' judíos... Nuestras fuentes antiguas, como Filón, Plinio el Viejo, Solino, Porfirio y sobre todo Dión Crisóstomo presentaron a los esenios como una *comunidad de 'filósofos'* que llevaban una vida ascética en el desierto, cerca del Mar Muerto, al servicio del conocimiento de Dios, de la sabiduría y del amor a los hombres»[73].

Pero los fines y aspiraciones de los esenios se expresan mejor con sus propias palabras:

«El Maestro enseñará a los santos a vivir conforme al libro de la Regla de la Comunidad, para que busquen a Dios de todo corazón y con toda el alma, y para que hagan lo que es bueno y justo ante él, tal como él lo ordenó por mano de Moisés y de todos sus siervos los profetas...[74].

«Se apartarán de la congregación de los hombres de falsedad y se unirán, por lo que respecta a la Ley y a las pertenencias, bajo la autoridad de los hijos de Ṣadoq, el sacerdote que guardó la alianza, y la multitud de los hombres de la comunidad que se adhieren a la alianza. Toda decisión referente a la doctrina, la propiedad y la justicia será tomada por ellos».

«Practicarán la verdad y la humildad en común, y la justicia y la rectitud y la caridad y la modestia en todas sus formas. Ningún hombre caminará en la dureza de su corazón hasta dejarse extraviar por su corazón y por sus ojos y por su mala inclinación, sino que circuncidará en la comunidad el prepucio de la mala inclinación y de la dureza de cerviz, a fin de que siente los cimientos de la verdad para Israel, para la comunidad de la alianza eterna. Expiarán por cuantos en Aarón se han entregado libremente a la santidad y por cuantos en Israel se han entregado libremente a la casa de la verdad y por cuantos se les unen para vivir en comunidad»[75].

---

[73] M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 247.
[74] 1QS 1,1-2.
[75] 1QS 5,1-6.

LOS TERAPEUTAS

1. *El relato de Filón*

Aunque reservaremos el estudio de la cuestión literaria para el § 34 del vol. III, parece adecuado añadir al anterior capítulo sobre el esenismo una descripción de los terapeutas, cuya vida y costumbres describe Filón en el *De vita contemplativa*[1].

Se dice que los terapeutas[2] estaban un poco por todas partes, pero que eran especialmente numerosos en todo Egipto, especialmente en torno a Alejandría, a orillas del Lago Mareótico (3 [21-22]). Huían de las ciudades y buscaban la soledad (2 [19-20]). Su establecimiento junto al Lago Mareótico estaba rodeado de granjas y aldeas (3 [23]). Constaba de un edificio comunitario y un grupo de sencillas viviendas privadas que servían para proteger la intimidad, pero lo bastante cerca entre sí como para fomentar la hermandad y ofrecer una defensa contra los bandidos (3 [24]). En cada casa había una estancia sagrada conocida como santuario (σεμνόν) o μοναστήριον (¿estancia interior?), a la que únicamente se llevaban «las leyes, los oráculos proféticos y los salmos» (3 [25]).

El edificio comunitario o santuario común (τὸ κοινὸν μοναστήριον) servía a la vez de lugar de culto y refectorio (3 [32]; 4 [36]). Varones y mujeres ocupaban recintos separados desde los que podían oírse, pero sin verse, unos a otros (3 [32-33]). Se sentaban por filas (8 [67]; 10 [75]) sobre bancos de madera (9 [69]), en los que se reclinaban durante los banquetes (10 [81]).

Antes de ingresar en la orden, los candidatos dejaban sus propiedades en manos de familiares o amigos (2 [13]). En adelante se entregaban a la contemplación, sin practicar ningún oficio secular (3 [30]).

La jerarquía se basaba entre los terapeutas en el número de

[1] Sobre la autenticidad filoniana de esta obra, cf. en especial F. C. Conybeare, *Philo about the Contemplative Life* (1895); P. Wendland, *Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben:* «Jahrbücher fur Class. Philol. Suppl.» 22 (1896) 695-772; I. Heinemann, *Therapeutai,* en RE V^{A} (1934) cols. 2321-46; P. Geoltrain, *Le Traité de la Vie contemplative de Philon d'Alexandrie:* «Semitica» 10 (1960) 5-67; F. Daumas-P. Miquel, *De vita contemplativa-Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 29 (1963) 11-25.

[2] En cuanto al nombre, cf. p. 721, n. 9, *supra*.

años pasados dentro del grupo (3 [30]; 8 [67]). El oficio sabático era presidido por el «miembro más anciano» (ὁ πρεσβύτατος), que a la vez era la autoridad en materias doctrinales (3 [31]). Las reuniones festivas eran dirigidas por un presidente (πρόεδρος; 10 [79]). Entre los terapeutas estaban representados ambos sexos (1 [2]), pero todos ellos vivían en celibato; la mayor parte de las mujeres eran vírgenes ancianas (γηραιαὶ παρθένοι; 9 [68]).

No se habla específicamente de iniciación. Los sectarios se comunicaban unos a otros los misterios de la vida santa en sus santuarios (3 [25]). Algunos de ellos adoptaban la vida contemplativa desde su temprana juventud (8 [67-68]). Poseían un vestido para el verano y otro para el invierno (4 [38]). Durante las fiestas llevaban una vestidura blanca (8 [66]). En el «santuario común» se sentaban en silencio y observaban un comportamiento respetuoso (3 [30-31]; 10 [75, 77]).

Tomaban un alimento simple y nunca en mayor cantidad de lo necesario para sustentarse (4 [37]); se abstenían de la carne y el vino (9 [73-74]). No tomaban alimentos o bebidas antes de la puesta del sol (4 [34]). Algunos de ellos ayunaban durante tres y hasta seis días (4 [34-35]).

Su jornada comenzaba con la oración al amanecer (3 [27]; 11 [89]) y la empleaban en piadosos ejercicios (3 [28]). A la puesta del sol volvían a la oración (3 [27]) y tomaban su sencilla comida cotidiana (4 (34]), probablemente en sus estancias privadas (3 [30]). Los sábados y días festivos se reunían en el «santuario común» (3 [30, 32]; 8 [66]), asistían al servicio religioso y comían juntos (4 [36-37]; 11 [73]). Para celebrar algunas fiestas se preparaban con una vigilia hasta la salida del sol (11 [83, 89]).

Los terapeutas se dedicaban al culto divino mediante la autosanación y la contemplación de la verdad (1 [2]). Al amanecer se dirigían hacia el sol naciente y pedían a Dios que llenara sus almas de luz divina (3 [27]; 11 [89]). Durante el día estudiaban la Biblia (3 [25]), como han de hacerlo «los discípulos de Moisés» (οἱ Μωυσέως γνώριμοι; 7 [63]) y escrutaban su sentido oculto mediante la exégesis alegórica, método que habían aprendido de los escritos de los antiguos, los fundadores de su filosofía (3 [28-29]). También componían himnos y salmos en honor de Dios y en una variedad de metros (3 [29]). Proseguían su contemplación incluso en sueños y «para dar expresión a las gloriosas verdades de su santa filosofía» (3 [26]). Durante el culto solemne del sábado, el «miembro más antiguo» pronunciaba un sermón (3 [30-32]).

En la vigilia de la «fiesta principal» (8 [65]), es decir, la fiesta

de las Semanas o Pentecostés[3], los ancianos se reclinaban en sus lugares correspondientes con sus jóvenes asistentes al lado (10 [75]). También las mujeres ocupaban sus puestos en el recinto adjunto. El presidente exponía alegóricamente un pasaje de la Escritura (10 [75, 78]), se levantaba luego y entonaba un himno que él mismo había compuesto o que lo había sido por otro poeta del pasado; le seguían luego los participantes por turno (10 [80]). Venía luego la cena. Como no poseían esclavos (9 [70-71]), los mismos asistentes llevaban a las mesas el más sagrado alimento (τὸν παναγέστατον σιτίον) consistente en pan hecho con levadura y sazonado con sal e hisopo (10 [81]). Los terapeutas no eran de casta sacerdotal y pertenecían a una clase más baja (10 [82]), pero los emulaban y los superaban en su continua abstinencia del vino (9 [74]), pues a los sacerdotes se prohibía beberlo únicamente cuando les correspondía ejercer su ministerio (Lv 10,9; Ez 44,21). La fiesta proseguía hasta la aurora, con himnos que cantaban hombres y mujeres por separado, hasta que al final se unían sus voces en un coro mixto, a semejanza de Israel conducido por Moisés y la profetisa Miriam por el Mar Rojo (11 [83-87]). A la salida del sol se volvían hacia el oriente. Y oraban con las menos extendidas antes de retornar cada cual a su propio santuario y al estudio de su filosofía (11 [89]).

Como ciudadanos del cielo y del mundo (11 [90]), los terapeutas sanaban las pasiones y la ceguera (1 [2]; 2 [10-11]), elevaban el dominio de sí mismos hasta la categoría de fundamento de la virtud, combinaban el amor de la soledad (3 [30]) con la vida comunitaria (3 [24]) y dedicaban toda su existencia a la contemplación, «la mejor y más divina parte de la filosofía» (8 [67]).

2. *Terapeutas-esenios-Qumrán*

a) Terapeutas y esenios

Hay notables semejanzas y desemejanzas entre el *De vita contemplativa* y las noticias de Filón y Josefo sobre los esenios. Las tres fuentes concuerdan en que los dos grupos toman en común su alimento (aunque los terapeutas lo hacen quizá los sábados y días festivos únicamente), rechazan la esclavitud, practican la moderación en las comidas, renuncian al matrimonio, tienen el dominio de sí mismos y el espíritu de fraternidad como las virtudes supremas y muestran la máxima reverencia hacia la Ley de Moisés. Por otra parte, si se acepta la etimología esenios = *'sy'* =

[3] Cf. p. 749, n. 26, *supra*.

θεραπευταί[4], resultaría que las dos comunidades llevaban el mismo nombre y compartían los ideales y aspiraciones que en el mismo se expresan.

Hay además otros paralelos entre los dos cuadros que nos pinta Filón. Terapeutas y esenios huían de las ciudades, detestaban el comercio, se reunían en un centro comunitario para las comidas y el culto, celebraban el sábado e interpretaban alegóricamente la Biblia. Cada uno de los miembros poseía un vestido para el verano y otro para el invierno, y los más jóvenes de las dos sectas mostraban una devoción filial para con los más ancianos.

Otras peculiaridades de los terapeutas de Filón son atribuidas por Josefo a los esenios. En ambos grupos estaban presentes los jóvenes y los que entraban en el refectorio sagrado llevaban una vestidura blanca cuando iban a participar en su banquete solemne consistente en pan y otro plato. Ambas comunidades recitaban sus plegarias matutinas de cara al sol naciente, poseían escritos sagrados distintos de la Biblia y practicaban la sanación de cuerpo y espíritu. Por otra parte, el silencio era característico de ambos grupos; algunos de sus miembros poseían dones proféticos y estaban obligados a comunicar las verdades que descubrían. Tanto los esenios como los terapeutas se defendían contra los ladrones.

Por otra parte, varias características de los terapeutas carecen de paralelos en los relatos sobre los esenios, como el abstenerse de carne y vino, su fiesta principal y la vigilia que la precedía. Hay también rasgos que parecen conflictivos. Los esenios eran palestinenses, mientras que los terapeutas vivían principalmente en Egipto; los segundos llevaban una vida menos intensamente comunitaria que la de los primeros, mientras que su ayuno diario hasta la puesta del sol se contradice con las dos comidas al día de los esenios. En las noticias sobre éstos nada se dice de mujeres que vivieran en el mismo establecimiento y en régimen de celibato. Finalmente, en contraste con el régimen económico claramente definido de los esenios, no hay el menor indicio de posesiones comunes entre los terapeutas ni se alude a fuente alguna de subsistencia. Por otra parte, según Filón, los esenios abrazaban la vida activa, mientras que los terapeutas eran contemplativos.

Nótese que el factor geográfico no constituye una dificultad insuperable para la identificación de los dos grupos, especialmente si tenemos en cuenta que el mismo Filón localiza a los te-

---

[4] Cf. pp. 719-720, *supra*.

rapeutas «en numerosos lugares del mundo» (3 [21]): πολλαχοῦ τῆς οἰκουμένης. La presencia de terapeutas varones y mujeres, pero célibes, no va estrictamente en contra de la afirmación de que los esenios, aparte de una de sus ramas, renunciaban al matrimonio. El ayuno a lo largo de todo el día y el régimen vegetariano de los terapeutas podrían atribuirse a las menores necesidades de unos contemplativos sedentarios, por contraste con la vida activa de los esenios. En cuanto a las diferencias de régimen económico, el contraste se debería en parte a la descripción no muy exacta de Filón. Si los terapeutas abandonaban todas sus pertenencias, no tenían dinero, no poseían esclavos y no hacían nada para ganarse la vida, ¿de qué se mantenían? ¿Es que se sustentaban a costa de quienes ocupaban las granjas y aldeas que rodeaban el Lago Mareótico? ¿No se hará una velada alusión a una comunidad de ascetas activos, semejantes a los esenios según 1 (1), que tomarían a su cargo el sustento de quienes habían «elegido la mejor parte»?

b) Terapeutas y Qumrán

Las reglas y usos que se reflejan en los documentos de Qumrán presentan otras semejanzas con los terapeutas que no aparecen en las noticias de Filón y Josefo sobre los esenios. Para empezar, aportan el testimonio de que había un género de vida contemplativa: el «intérprete de la Ley» había de consagrar todo su tiempo al estudio de la Torá (1QS 6,6-7; 8,11-12). El «santuario común» de los terapeutas servía a la vez como refectorio y lugar de culto; también en Qumrán, la sala más espaciosa (loc. 77), que medía 22 por 4,50 m, era un lugar de reunión y refectorio; este uso está atestiguado por el hallazgo de fragmentos pertenecientes a más de un millar de cuencos, bandejas, platos, jarros, copas, ollas, etc.[5]

El servicio descrito por Filón en conexión con la fiesta principal de los terapeutas (interpretación de la Biblia, himnos, banquete, vigilia) no difiere mucho del programa que seguían los miembros de la fraternidad de Qumrán que, después de su cena en común, empleaban un tercio de cada noche en «leer el Libro, estudiar la Ley y orar juntos» (1QS 6,7-8)[6]. Por otra parte, las

---

[5] R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (1973) 11-12, 25-27, 110-11.

[6] El significado de esta norma parece ser a primera vista que todos los miembros del grupo tenían que participar en una sesión de estudio y plegaria que duraba un tercio de cada noche. Dupont-Sommer, *Esse-*

Hodayot de Qumrán, que son ante todo plegarias individuales, en algunas de las cuales se expresan las preocupaciones de un dirigente, tendrían un *Sitz im Leben* satisfactorio en el contexto de una ceremonia paralela a la de los terapeutas en que el presidente y cada uno de los miembros recitaban un himno sucesivamente[7]. También en 1QSa 2,17-21 se describe un banquete en que, en lugar de una sola acción de gracias, cada participante pronunciaba una bendición por orden jerárquico. Las normas de comportamiento de los terapeutas exigían que hicieran gestos únicamente con la mano derecha (10 [77]); también en Qumrán estaba prohibido el uso de la mano izquierda (1QS 7,15).

Pero es posible que el más significativo paralelo entre los terapeutas y Qumrán sea la adopción por ambas partes del mismo calendario pentecontal (8 [65])[8], así como el hecho de que su fiesta principal fuera Pentecostés[9]. En efecto, según un documento aún inédito de la cueva 4, los esenios de Qumrán, al igual que los terapeutas, dividían el año en siete períodos de cincuenta días, cada uno de los cuales terminaba con una fiesta de carácter agrario[10]. En Qumrán, lo mismo que en las inmediaciones de Alejandría, la más importante de aquellas festividades era la fiesta de las Semanas o Renovación de la Alianza[11].

En contraste, los sectarios de Qumrán se diferenciaban de los terapeutas en cuanto que, posiblemente, tomaban vino en sus comidas (1QS 6,5; 1QSa 2,17-20) y comían carne, hecho probado por los depósitos de huesos de animales, al parecer enterrados ritualmente, que han aparecido entre las ruinas de Qumrán[12].

3. *Relación entre terapeutas y esenios*

Las dudas formuladas en el siglo XIX acerca de la autenticidad filoniana del *De vita contemplativa* (cf. con mayor detalle vol.

ne Writings, 85, n. 5, lo interpreta como una vigilia permanente a la que asistían por turno una tercera parte de la comunidad, a semejanza de la práctica de los terapeutas descrita por Filón.

[7] Cf. Vermes, DSSE 149-50.

[8] Cf. vol. I, página 759, n. 31, Cf. también J. M. Baumgarten, *4Q Halakah[a] 5, the Law of Ḥadash and the Pentecontad Calendar:* JJS 27 (1976) 39-42.

[9] Cf. p. 745, *supra*.

[10] Cf. J. T. Milik, *The Years of Discovery*, 92.

[11] Cf. 1QS 1-3; 5,7-8; Jub 6,11-21. Cf. J. M. Baumgarten, *art. cit.*, 40; Vermes, DSS 177-78.

[12] R. de Vaux, *Archaeology*, 12-13, 111. Sobre el significado de *tiroš*, cf. p. 745, n. 17, *supra*.

III, § 34) y sobre la existencia real de una secta judía de terapeutas en Egipto durante el siglo I d.C. han quedado disipadas en gran parte gracias a los trabajos de F. C. Conybeare, P. Wendland, I. Heinemann, P. Geoltrain y F. Daumas[13]. Conviene, pues, en este punto valorar los datos con vistas a establecer si esenios y terapeutas eran dos sectas distintas dentro del mismo movimiento o la misma secta descrita desde diferentes puntos de vista en las diversas fuentes.

Los datos recogidos en las páginas anteriores parecen ir en contra de la identidad plena entre terapeutas y esenios; de hecho, entre los investigadores recientes prevalece la opinión de que las dos sectas tienen su origen en una raíz común[14] o que responden a las mismas necesidades espirituales de los judíos piadosos[15], pero que se desarrollaron independientemente. Pero, si tenemos en cuenta que nuestro conocimiento de los terapeutas depende de una sola fuente antigua, Filón, y que su relato está bajo la influencia de consideraciones filosóficas —su pretensión era presentar a los adeptos de la vía contemplativa y los de la activa como netamente distintos— resultará que algunos de los datos habitualmente citados para diferenciar a los dos grupos son menos convincentes.

Aparte de las nuevas noticias derivadas de los manuscritos de Qumrán, podemos citar los puntos siguientes en apoyo de una vinculación más estrecha entre terapeutas y esenios.

Podemos leer la sentencia inicial del *De vita contemplativa*, con Scalígero, como una manera de decir que los terapeutas eran esenios entregados a la vida contemplativa: «Quod Christiani non essent, sed mere Esseni, statim initio libri ostendit Philo»[16].

El título mismo del libro en la vieja versión latina identifica a terapeutas y esenios: *Philonis Iudaei liber de statu Essaeorum, id est monachorum, qui temporibus Agrippae regis monasteria sibi fecerunt.* A esto siguen las palabras iniciales: «De statu Essaeo-

[13] Para la discusión, cf. S. Wagner, *Die Essener...*, 194-202. En n. 1, *supra*, se dan referencias a los autores enumerados.

[14] M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus* (1960) 105-13, especialmente 112-13.

[15] F. Daumas, *op. cit.* (n. 1, *supra*) 57.

[16] J. J. Scalígero, *Opus de emendatione temporum* (1969) XXII. Cf. Conybeare, *op. cit.* (n. 1, *supra*) 278; cf. también *ibid.*, 192. El texto de Filón dice así: ʼΕσσαίων περὶ διαλεχθείς οἵ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον... αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενοις τὰ προσήκοντα λέξω: 1 (1).

rum disputaturus...»[17] Quizá convenga recordar, con Scalígero, que el título griego original del *De vita contemplativa* era Περὶ θεωρετικοῦ βιοῦ τῶν Ἐσσαίων[18].

Nadie daría hoy crédito a la teoría de Eusebio de que los terapeutas eran cristianos egipcios (HE II,16-17), pero puede que no carezca de significado el hecho de que Jerónimo y Epifanio se refieran a ellos como *Esseni* y Ἰεσσαῖοι[19].

A la luz de los datos antiguos, por consiguiente, así como por el reciente apoyo que le aportan los descubrimientos del Mar Muerto, la hipótesis de que los terapeutas eran miembros de una rama egipcia del movimiento esenio palestinense habrá de tomarse seriamente en consideración[20].

---

[17] Cf. Conybeare, *op. cit.*, 146.

[18] *Op. cit.*, (n. 16) 538.

[19] Jerónimo, *Adv. Iovinianum*, II,14 (PL 23, cols. 316-17): «Iosephus... [Essenos] miris effert laudibus, quod et ab uxoribus et vino et carnibus semper abstinuerint et cotidianum ieiunium verterint in naturam. Super quorum vita Philo, vir doctissimus, proprium volumen edidit». Epifanio, *Haer.*, XXIX,4,9-10: Καὶ πολλὰ ἔστι περὶ τούτου λέγειν, ἀλλ᾽ ὅμως ἐπειδὴ εἰς τὸν τόπον ἐλήλυθα εἰπεῖν δι᾽ ἥν αἰτίαν Ἰεσσαῖοι ἐκαλοῦντο πρὶν τοῦ καλεῖσθαι Χριστιανοὶ οἱ εἰς Χριστὸν πεπιστευκότες, τούτου ἕνεκα ἔφημεν ὅτι Ἰεσσαὶ πατὴρ γίνεται τοῦ Δαβὶδ, καὶ ἤτοι ἐξ ὑποθεσέως τούτου τοῦ Ἰεσσαὶ ἤτοι ἐκ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐπεκλήθησαν Ἰεσσαῖοι, διὰ τὸ ἐξ Ἰησοῦ ὁρμᾶσθαι μαθηταὶ αὐτοῦ ὄντες, ἤ διὰ τὸ τῆς ἐτυμολογίας τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου. Ἰησοῦς γὰρ κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν διάλεκτον θεραπευτὴς καλεῖται, ἤτοι ἰατρὸς καὶ σωτήρ.

[20] Cf. Milik, *The Years of Discovery*, 92; Vermes, *Essenes-Therapeutai-Qumran:* «Durham Univ. Journal» 52 (1960) 97-115; *Essenes and Therapeutai:* RQ 3 (1962) 495-504 = PBJS 30-36; DSS 136; Black, *The Scrolls and Christian Origins* (1961) 165. Sobre los posibles vínculos entre los terapeutas y los monjes cristianos en Egipto, cf. F. Daumas, *op. cit.* (n. 1, *supra*) 58-6; *La «solitude» des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien*, en *Philon d'Alexandrie* (1967) 347-58; A. Guillaumont, *Philon et les origines du monachisme*, en *ibid.*, 361-73.

LA CUARTA FILOSOFIA: SICARIOS Y ZELOTAS

Fuentes

Josefo, Ant., XVIII,1,1 (4-10): Ἰούδας δὲ Γαυλανίτης ἀνὴρ ἐκ πόλεως ὄνομα Γάμαλα Σάδδωκον Φαρισαῖον προσλαβόμενος ἐπείγετο ἐπὶ ἀποστάσει, τὴν τε ἀποτίμησιν οὐδὲν ἄλλο ἢ ἄντικρυς δουλείαν ἐπιφέρειν λέγοντες καὶ τῆς ἐλευθερίας ἐπ' ἀντιλήψει παρακαλοῦντες τὸ ἔθνος · ὡς παρασχὸν μὲν κατορθοῦν εἰς τὸ εὔδαιμον ἀνακειμένης τῆς κτήσεως, σφαλεῖσιν δὲ τοῦ ταύτης περιόντος ἀγαθοῦ τιμὴν καὶ κλέος ποιήσεσθαι τοῦ μεγαλόφρονος, καὶ τὸ θεῖον οὐκ ἄλλως ἢ ἐπὶ συμπράξει τῶν βουλευμάτων εἰς τὸ κατορθοῦν συμπροθυμεῖσθαι μᾶλλον, ἂν μεγάλων ἐρασταὶ τῇ διανοίᾳ καθιστάμενοι μὴ ἐξαφίωνται πόνου τοῦ ἐπ' αὐτοῖς. καὶ ἡδονῇ γὰρ τὴν ἀκρόασιν ὧν λέγοιεν ἐδέχοντο οἱ ἄνθρωποι, προὔκοπτεν ἐπὶ μέγα ἡ ἐπιβολὴ τοῦ τολμήματος, κακόν τε οὐκ ἔστιν, οὗ μὴ φυέντος ἐκ τῶνδε τῶν ἀνδρῶν καὶ περαιτέρω τοῦ εἰπεῖν ἀνεπλήσθη τὸ ἔθνος· πολέμων τε ἐπαγωγαῖς οὐχ οἷον τὸ ἄπαυστον τὴν βίαν ἔχειν, καὶ ἀποστέρησιν φίλων, οἵ καὶ ἐπελαφρύνοιεν τὸν πόνον, ληστηρίων τε μεγάλων ἐπιθέσεσιν καὶ διαφθοραῖς ἀνδρῶν τῶν πρώτων, δόξα μὲν τοῦ ὀρθουμένου τῶν κοινῶν, ἔργῳ δὲ οἰκείων κερδῶν ἐλπίσιν. ἐξ ὧν στάσεις τε ἐφύησαν δι' αὐτὰς καὶ φόνος πολιτικός, ὁ μὲν ἐμφυλίοις σφαγαῖς μανίᾳ τῶν ἀνθρώπων εἴς τε ἀλλήλους καὶ αὐτοὺς χρωμένων ἐπιθυμία τοῦ μὴ λείπεσθαι τῶν ἀντικαθεστηκότων, ὁ δὲ τῶν πολεμίων, λιμός τε εἰς ὑστάτην ἀνακείμενος ἀναισχυντίαν, καὶ πόλεων ἁλώσεις καὶ κατασκαφαί, μέχρι δὴ καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ ἐνείματο πυρὶ τῶν πολεμίων ἥδε ἡ στάσις. οὕτως ἄρα ἡ τῶν πατρίων καίνισις καὶ μεταβολὴ μεγάλας ἔχει ῥοπὰς τοῦ ἀπολουμένου τοῖς συνελθοῦσιν, εἴ γε καὶ Ἰούδας καὶ Σάδδωκος τετάρτην φιλοσοφίαν ἐπείσακτον ἡμῖν ἐγείραντες καὶ ταύτης ἐραστῶν εὐπορηθέντες πρός τε τὸ παρὸν θορύβων τὴν πολιτείαν ἐνέπλησαν καὶ τῶν αὖθις κακῶν κατειληφότων ῥίζας ἐφυτεύσαντο τῷ ἀσυνήθει πρότερον φιλοσοφίας τοιᾶσδε· περὶ ἧς ὀλίγα βούλομαι διελθεῖν, ἄλλως τε ἐπεὶ καὶ τῷ κατ' αὐτῶν σπουδασθέντι τοῖς νεωτέροις ὁ φθόρος τοῖς πράγμασι συνέτυχε.

Ant., XVIII,1,6 (23-25): Τῇ δὲ τετάρτῃ τῶν φιλοσοφιῶν ὁ Γαλιλαῖος Ἰού-. δας ἡγεμὼν κατέστη, τὰ μὲν λοιπὰ πάντα γνώμῃ τῶν Φαρισαίων ὁμολογούσῃ, δυσνίκητος δὲ τοῦ ἐλευθέρου ἔρως ἐστὶν αὐτοῖς μόνον ἡγεμόνα καὶ δεσπότην τὸν θεὸν ὑπειληφόσιν. θανάτων τε ἰδέας ὑπομένειν παρηλλαγμένας ἐν ὀλίγῳ τίθενται καὶ συγγενῶν τιμωρίας καὶ φίλων ὑπὲρ τοῦ μηδένα ἄνθρωπον προσαγορεύειν δεσπότην, ἑωρακόσιν δέ τοῖς πολλοῖς τὸ ἀμετάλλακτον αὐτῶν τῆς ἐπὶ τοιούτοις ὑποστάσεως περαιτέρω διελθεῖν παρέλιπον· οὐ γάρ δέδοικα μὴ εἰς ἀπιστίαν ὑποληφθῇ τι τῶν λεγομένων ἐπ' αὐτοῖς, τοὐναντίον δὲ μὴ ἐλασσόνως τοῦ ἐκείνων καταφρονήματος δεχομένου τὴν ταλαιπωρίαν τῆς ἀλγηδόνος ὁ λόγος ἀφηγῆται. ἀνοίᾳ τε τῇ ἐντεῦθεν ἤρξατο νοσεῖν τὸ ἔθνος Γεσσίου Φλώρου, ὅς ἡγεμὼν ἦν, τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ὑβρίζειν ἀπονοήσαντος αὐτοὺς ἀποστῆναι Ῥωμαίων. καὶ φιλοσοφεῖται Ἰουδαίοις τοσάδε.

Bibliografía

K. Kohler, *Wer waren die Zeloten oder Kannaim?*, en D. von Gunzburg e I. Markon (eds.), *Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy* (1908) 1-17.
K. Kohler, *Zealots*, en JE XII, 639-42.
F. Jackson y K. Lake, *The Beginnings of Christianity* I,1. *Prolegomena* (1920) 421-25.
J. S. Kennard, *Judas of Galilee and his Clan:* JQR 36 (1945-46) 281-86.
W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus* (1956).
C. Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (1958).
C. Roth, *The Zealots in the War of 66-73:* JSSt 4 (1959) 332-55.
C. Roth, *The Zealots-A Jewish Religious Sect:* «Judaism» 8 (1959) 33-40.
M. Hengel, *Die Zeloten* (1961, [2]1976).
S. Zeitlin, *Zealots and Sicarii:* JBL 81 (1962) 395-98.
S. Zeitlin, *Masada and the Sicarii:* JQR 55 (1964) 299-317.
G. R. Driver, *The Judaean Scrolls* (1965).
Y. Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand* (1966).
S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (1967).
S. G. F. Brandon, *Zealots*, en *Enc. Jud.* 16, cols. 947-50.
S. G. F. Brandon, *Sicarii*, en *Enc. Jud.* 14, cols. 1491-92.
S. Applebaum, *The Zealots: The Case for Revaluation:* JRS 61 (1971) 156-70.
M. Borg, *The Currency of the Term «Zealot»:* JThSt 22 (1971) 504-12.
V. Nikiprowetzky, *La mort d'Eléazar fils de Jaire et les courants apologétiques dans le «de bello judaico» de Flavius Josèphe*, en *Hommages à André Dupont-Sommer* (1971) 461-90.
M. Smith, *Zealots and Sicarii: Their Origins and Relations:* HThR 64 (1971) 1-19.
M. Stern, *Zealots*, en *Enc. Jud. Yearbook* (1973) 132-52.
M. Black, *Judas the Galilean and Josephus's «Fourth Philosophy»*, en O. Betz y otros (eds.), *Josephus-Studien* (Hom. O. Michel, 1974) 45-54.
D. M. Rhoads, *Israel in Revolution: 6-74 C. E. A Political History based on the Writings of Josephus* (1976).
E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (1976) 153-55, 312-69.
M. Stern, *The Zealots*, en H. H. Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish People* (1976) 274-76.
F. Loftus, *The Martyrdom of the Galilean Troglodytes:* JQR 66 (1976) 212-23.
F. Loftus, *The Anti-Roman Revolts of the Jews and the Galileans:* JQR 68 (1977) 78-98.
M. Stern, *Sicarii and Zealots*, en *World History of the Jewish People* VIII (1977) 263-301.

Además de las tres «sectas filosóficas» de los fariseos, saduceos y esenios, Josefo se refiere a una cuarta filosofía innominada, fundada por Judas de Gamala y Ṣadoq el Fariseo, que, no sin cierta inconsecuencia, describe como si nada tuviera en común con las

otras tres (*Bello*)[1], aunque está en todo de acuerdo con los fariseos, salvo que «sienten una pasión por la libertad que puede decirse indomable, pues están convencidos de que Dios es su único jefe y dueño» (*Ant.*)[2]. Judas y Ṣadoq expusieron su filosofía por los tiempos del censo de Quirino[3], incitando a los judíos a rebelarse contra Roma e insistiendo en que el propósito del censo era reducir al pueblo a esclavitud, situación intolerable para una nación cuyo dueño era sólo Dios[4].

Josefo llama a Judas σοφιστής[5] y ἡγεμών[6] de la cuarta filosofía, que influyó en cuantos tomaron las armas contra Roma y finalmente condujo a la guerra del año 66[7]. La conocida tendenciosidad de Josefo al escribir la historia de aquella guerra[8] se manifiesta aquí más netamente que en su descripción de los adversarios de la autoridad romana como λῃσταί, «bandoleros»[9],

---

* Compilado por el Dr. C. T. R. Hayward, Departamento de Estudios religiosos, Universidad de Lancaster.

[1] *Bello,* II,8,1 (108).

[2] *Ant.,* XVIII,1,6 (23). Las citas en idioma moderno se toman de la traducción de H. St. J. Thackeray.

[3] Cf. vol. I, pp. 493s. Ṣadoq el Fariseo no está incluido en el relato de la creación de esta filosofía en *Bello,* II, 8,1 (108).

[4] *Ant.,* XVIII,1,6 (23); cf. *Bello,* II,8,1 (108).

[5] *Bello,* II,8,1 (108). Esta descripción señala a Judas como un maestro que daba su propia interpretación de la Torá; cf. pp. 774-776, *infra;* cf. también Hengel, *Zeloten,* 85-89.

[6] *Ant.,* XVIII,1,6 (23).

[7] A la vista de las distinciones que establece Josefo entre los diversos grupos de rebeldes, es preciso recordar que todos ellos surgieron de la filosofía de Judas. Mediante la metáfora de la siembra y la plantación, Josefo afirma que no hubo género de mal que no hubiera sido *sembrado* por aquellos hombres, incluyendo en ese conjunto el comienzo de la guerra, el alejamiento de los que estaban a favor de la paz, las incursiones de los bandidos y el asesinato de los aristócratas; cf. *Ant.,* XVIII,1,1 (6). Los seguidores de Judas, por consiguiente, *sembraron las semillas* que dieron origen a una guerra civil entre los revolucionarios (cf. vol. I, pp. 634-640 y *plantaron* las raíces de la destrucción del pueblo; cf. *Ant.,* XVIII,1,1 (10).

[8] Cf. Hengel, *Zeloten,* 6-18; H. Lindner, *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum* (1972); V. Nikiprowetzky, *La mort d'Eléazar fils de Jaire,* 461-90.

[9] Cf. *Bello,* II,12,2 (228): un grupo de «bandoleros» atacó al siervo de César en el camino de Bet-Jorón; *Bello,* II,13,2 (253), Festo captura a muchos de los «bandidos» dirigidos por Eleazar b. Deineo; *Bello,* II,14,1 (271), Festo trata con los «bandoleros». Los *sicarii* que actúan

στασιασταί, «rebeldes»[10] o νεωτερίζοντες, «revolucionarios»[11]. Entre aquellos combatientes de la libertad se distinguió la familia de Judas. Su padre Ezequías se opuso a la tiranía de Herodes[12]; sus hijos Simón y Jacob fueron crucificados bajo la acusación de actividades antirromanas en tiempos de Tiberio Julio Alejandro[13]; un descendiente suyo, Menahem, se apoderó de Masada a comienzos de la revuelta del año 66[14] y fue jefe de la revolución que estalló en Jerusalén hasta que fue asesinado por los partidarios de Eleazar b. Simón[15]; Eleazar b. Jaír, sobrino de Menahem,

---

en tiempos de Félix, *Bello,* II,13,3 (254), son llamados «bandoleros» en *Ant.*, XX,8,5 (160); también los zelotas son llamados «bandoleros», *Bello,* IV,3,12 (198). Hengel, *Zeloten,* 26-35, analiza el delito de los «bandoleros» contra las leyes romanas y las diversas penas de que se hacían reos; cf. B. S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law* (1972) 36-37; cf. también vol. I, p. 592, n. 29.

[10] Por ejemplo, *Bello,* II,17,7; 17,9 (431, 441); los «bandoleros» de *Bello,* II,12,2 (228) aparecen como «revolucionarios sediciosos» en *Ant.*, XX,5,4 (113); Eleazar b. Deineo es presentado como jefe de una partida de bandoleros καὶ στασιώδους, *Bello,* II,12,4 (235); 17,9 (441); el último pasaje se refiere a los zelotas.

[11] *Bello,* I,1,2 (4); 10,4 (202); II,14,1 (274); 17,1 (407).

[12] Cf. vol. I, p. 361, Judas, hijo de Ezequías, atacó el arsenal de Herodes en Séforis, *Bello,* II,4,1 (56); *Ant.*, XVII,10,5 (271-72); cf. vol. I, pp. 431s. Su identificación con Judas el Galileo, como se le llama en Hch 5,37, que se opuso al censo y dio origen a la cuarta filosofía, es aceptada por Derenbourg, *Essai,* 237; Graetz, *Greschichte* III,1, 250-58; Klausner, *Hisṭoryah* III, 251-52; Hengel, *Zeloten,* 337-38, con bibliografía; J. S. Kennard, *Judas of Galilee and his Clan:* JQR 36 (1945-46) 281-84. E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule,* 153, n. 40, por su parte, considera inverosímil esta identificación.

[13] Cf. vol. I, pp. 585-587.

[14] *Bello,* II,17,8 (433-34); vol. I, p. 621.

[15] *Bello,* II,17,9 (445-49). Había aparecido en Jerusalén como rey, σοβαρὸς γὰρ ἀναβεβήκει προσκυνήσων ἐσθῆτί τε βασιλικῇ κεκοσμημένος καὶ τοὺς ζηλωτὰς ἐνόπλους ἐφελκόμενος, *Bello,* II,17,9 (444); cf. 17,8 (433-34). Es posible que bSan. 98b haya conservado el recuerdo de las pretensiones mesiánicas de Menahem en su declaración de que el nombre del Mesías es Menahem hijo de Ezequías; cf. Lam.R. 1,16; jBer. 5a; Kohler, *Zealots,* 641. Parece que también el padre de Menahem, Judas, se presentó como figura mesiánica, *Bello,* II,4,1 (56); *Ant.*, XVII,10,5 (271-72) y que su abuelo habría sido Ezequías. Cf. también Hengel, *Zeloten,* 296-307; en cuanto al Mesías guerrero en la tradición palestinense, cf. Tg.Ps.-Jon. a Gn 49,11; Nm 24,7.17.24. Josefo, *Bello,* VI,5,4 (312-15) admite que los rebeldes conocían las especulaciones mesiánicas; cf. también M. McNamara, *The*

dirigió la resistencia final de los combatientes de la libertad en Masada[16].

Durante los años 6 al 66 d.C., la cuarta filosofía ganó cada vez más adeptos. Bajo Cumano, los bandoleros atacaron a Esteban, esclavo de César[17], y dos de sus dirigentes, Eleazar b. Deineo[18] y Alejandro, tomaron represalias contra los samaritanos por haber asesinado a unos peregrinos galileos[19]. Bajo Félix, los *sicarii*, así llamados por la *sica* o cuchillo curvo que llevaban oculto en sus vestiduras para asesinar a sus víctimas descuidadas, iniciaron la serie de sus grandes asesinatos políticos[20], mientras que en tiempos de Albino desarrollaron una guerra de guerrillas, secuestrando a importantes funcionarios a los que pretendían canjear por prisioneros políticos o sobornando al procurador con el mismo fin[21]. El estallido de la guerra sorprendió a Menahem, hijo de Judas, con Masada bajo su control; desde allí avanzó hacia Jerusalén[22], donde al principio logró que prendiera también la revuelta, pero luego se le opusieron los partidarios de Eleazar b. Simón, que terminaron por asesinarle[23]. Al hundirse la resistencia en Galilea, la guerra se centró en torno a Jerusalén, donde pronto surgieron diversas facciones dentro del movimiento revolucionario; Josefo enumera, por este orden, a los *sicarii*, los seguidores de Simón b. Giora, los hombres de Juan de Giscala y los zelotas[24].

New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch (1966), 230-33.

[16] *Bello*, VII,10,1-11,5 (410-final); vol. I, pp. 653-655.

[17] *Bello*, II,12,4 (228); vol. I, pp. 587ss.

[18] *Bello*, II,12,4 (235); *Ant.*, XX,6,1 (121); vol. I, p. 588. Podría ser el ben Dinay de la tradición rabínica, que según Cant.R. 2,7 (1) trató de forzar la redención mesiánica de Israel. Cf. Kohler, *Zealots*, 642; *Wer waren die Zeloten...*, 15, que lo incluye entre los asesinos, *hrṣḥnym*, Amram y Taḥina, a causa de cuyas atrocidades declaró Rabbán Yoḥanán b. Zakkay que había sido abolido el rito del *'glh 'rwph* (Sot. 9,9; cf. Graetz, *Geschichte* III,2, 432). Fue luego capturado por Félix, *Bello*, II,13,2 (253); cf. vol. I, p. 593.

[19] *Bello*, II,12,4-5 (235-38); *Ant.*, XX,5,4-6,2 (117-25).

[20] Cf. vol. I, pp. 593s.

[21] Cf. vol. I, pp. 599-602.

[22] Cf. vol. I, pp. 621s.

[23] Casi con toda seguridad, zelotas; cf. pp. 775-776, *infra;* cf. también M. Stern, *Zealots*, en *Enc. Jud. Yearbook* (1973) 145, que ve en la oposición a la monarquía uno de los rasgos distintivos del partido de los zelotas.

[24] *Bello*, VII,8,1 (262-70); VI,2,6 (148).

El uso que hace Josefo de los términos *sicarii* y zelotas ha provocado notables discusiones; lo mismo ha ocurrido a propósito de las relaciones de estos grupos entre sí y sus conexiones con la cuarta filosofía de Judas[25]. Teniendo en cuenta que las noticias de Josefo acerca de estos grupos no siempre resultan concordes entre sí y que tampoco son completos sus informes, es imposible determinar exactamente el significado de estas denominaciones. Todo parece indicar, sin embargo, que los términos *sicarii* y zelotas se usaban en conexión con dos grupos diferentes y aun opuestos; que los *sicarii* fueron organizados por Judas con ocasión del censo[26], y que permanecieron leales a sus descendientes, que les proporcionaron sus jefes casi mesiánicos hasta la caída de Masada[27]. Después del asesinato de Menahem y la huida de sus partidarios de Jerusalén, ya no se vuelve a hablar de su presencia en la ciudad, sino que limitaron sus actividades a Masada. Los zelotas, por el contrario, actuaban únicamente en Jerusalén. No se les nombra como grupo distinto hasta el estallido de la guerra, cuando aparecen ya organizados bajo la dirección del sacerdote Eleazar b. Simón[28]. Una vez llegado a Jerusalén Juan de Giscala, se dividieron en dos facciones; la más extremista se puso bajo el mando de éste[29]. Parece clara la relación de los *sicarii* con la filosofía de Judas. En cuanto a los zelotas, si bien formaban un grupo separado de los *sicarii*[30], no puede descartarse

---

[25] Cf., por ejemplo, M. Stern, *Zealots*, en *Enc. Jud.* (1973) 144; M. Borg, *The Currency of the Term Zealot:* JThSt 22 (1971) 504-12; S. Zeitlin, *Masada and the Sicarii:* JQR 55 (1964) 299-317; *Zealots and Sicarii:* JBL 81 (1962) 395-98; M. Smith, *Zealots and Sicarii: Their Origins and Relations:* HThR 64 (1971) 1-19; S. Applebaum, *The Zealots: The Case for Revaluation:* JRS 61 (1971) 156-70; F. Jackson y K. Lake, *The Beginnings of Christianity* I,1, 421-25; G. Vermes. *Jesus the Jew* (1973) 46-48; cf. vol. I, pp. 493s.

[26] *Bello,* VII,8,1 (254).

[27] Cf. vol. I, pp. 652ss; cf. también pp. 701-702, *supra.*

[28] *Bello,* II,20,3 (564). Josefo usa por vez primera el término «zelota» en *Bello,* II,17,9 (444), describiendo a Menahem como τοὺς ζηλωτὰς ἐνόπλους ἐφελκόμενος. La frase puede traducirse, de acuerdo con Thackeray, por «...sus celosos seguidores»; cf. M. Smith, *Zealots and Sicarii...,* 7-8; M. Stern, *Zealots,* en *Enc. Jud. Yearbook,* 144.

[29] Cf. vol. I, p. 634.

[30] Ha de darse toda la importancia que merecen a los datos aportados por Josefo. El hecho de que ARNb 7 afirme que los *sicarii* quemaron todas las provisiones almacenadas en Jerusalén, mientras que ARNa 6 atribuye esta acción a los zelotas, no ha de interpretarse necesariamente en el sentido de que *sicarii* y zelotas son el mismo

del todo una asociación entre ellos y las ideas de Judas[31]; Josefo insiste en que la cuarta filosofía fue responsable de la ruina de la causa judía[32]; de haber estado limitada esta filosofía al grupo de los *sicarii*, resultaría difícil demostrar que fue así efectivamente[33].

Es probable, por consiguiente, que la filosofía de Judas fuera común a todos los grupos revolucionarios. Su primer rasgo característico era el ansia de libertad, ἐλευθερία; incluso la leyenda de las monedas acuñadas durante la guerra del 66 al 70 d.C. dice así: *ḥrwt ṣywn*, «libertad de Sión»[34]. Era preciso que el templo y la ciudad santa fueran libres para que pudiera ofrecerse allí un culto puro, y así podrían proclamar en otras monedas: *lg'lt ṣywn*, «de la redención de Sión»[35]. Judas y Ṣadoq afirmaban que el censo había de considerarse como una forma de esclavitud y llamaron a los judios leales a iniciar un proceso de redención que nunca podría llevarse a buen término sin su colaboración activa[36]. La Biblia establece explícitamente que nunca será some-

---

grupo; ARN, en efecto, es una compilación posterior que no puede anular el testimonio de primera mano de Josefo. Cf. M. Smith, *Zealots and Sicarii...*, 9. Las mismas observaciones valen a propósito del relato sumario de Hipólito, *Haer.*, IX,26, citado en primer lugar por Kohler, *Wer waren die Zeloten oder Kannaim*, en *Festschrift Harkavy* (1980) 8. Parece que este padre de la Iglesia equipara a zelotas y *sicarii* como facciones de los esenios, pero no podemos aceptarlo como fuente primaria en orden a nuestro conocimiento de los movimientos revolucionarios del siglo I; cf. M. Borg. *The Currency of the Term Zealot:* JThSt 22 (1971) 504-12.

31 Cf. E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (1976) 154; M. Stern, *Zealots*, en *Enc. Jud. Yearbook*, 144.

32 Ant., XVIII,1,1 (6-10); cf. Hengel, *Zeloten*, 61-78.

33 Así M. Stern, *op. cit.*, 144.

34 Sobre los datos aportados por las monedas, cf. Y. Yadin, IEJ 15 (1965) 1-120; *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' last Stand* (1966) 97-98, 108-9, 168-71; cf. también vol. I, Apéndice IV: *Monedas hebreas* pp. 761-766.

35 Leyendas semejantes aparecen en monedas de la rebelión de Bar Kokba; cf. vol. I p. 765s: Sobre la noción de *monedas hebreas*, cf. Hengel, *Zeloten*, 122, 124.

36 *Ant.*, XVIII,1,1 (5). La cooperación humana con Dios era también una de las convicciones de los fariseos, *Ant.*, XVIII, 1,3 (13); *Bello*, II,8,14 (1963), lo que explicaría en parte la afirmación de Josefo, en el sentido de que la cuarta filosofía concordaba con los fariseos en todos los puntos menos en los mencionados. Algunos fariseos, sobre todo los de la escuela de Šammay, mostraban tendencias activistas y puede que simpatizaran con el movimiento de Judas; cf. J. Klausner,

tido Israel a un recuento[37]; por otra parte, el censo era un paso previo a la tributación, y todos los israelitas varones adultos se verían luego obligados a pagar tributos al César con monedas que llevarían la efigie del César. Aquello, a los ojos de Judas, constituía una conculcación de la Torá, que prohíbe las imágenes, la idolatría y el culto de dioses extraños. Esta «agudización»[38] de las exigencias de la Torá se hace notoria también en el segundo presupuesto de la cuarta filosofía, la afirmación de que Dios es el único dueño y señor, lugar común bíblico que cuantos luchaban contra Roma habían de tomar al pie de la letra[39]. Dios es el señor de Israel (*'dwn*); al proclamar su unicidad en la recitación del *Šema'*, los judíos tomaban sobre sí «el yugo del reino del cielo»[40]. Con esta interpretación radical de la soberanía divina, Judas se dispuso a instaurar el reino de Dios sobre la tierra; por este motivo, ni él ni sus sucesores dieron a hombre alguno el título de amo (δεσποτής); estaban dispuestos a dar muerte a sus adversarios y a entregarse ellos mismos a la muerte antes que reconocer ninguna soberanía humana. Pero Josefo presenta estas ideas como una «locura»[41] y acusa a quienes las profesaban de todos los males que sobrevinieron a la nación. Para el historiador, la filosofía de Judas constituía una «innovación y reforma de las tradiciones de los antepasados», así como una intrusión en la vida judía[42].

Los *sicarii* de Masada permanecieron fieles a Judas hasta el final, y de ello es buena prueba el discurso de Eleazar b. Jaír a los supervivientes decididos a suicidarse antes que caer en manos de

Hisṭoryah IV, 200; Graetz, *Geschichte* III,1, 255; Hengel, *Zeloten*, 91-93; M. Stern, *Zealots*, 144. Esta violencia activa no tenía en cuenta el arrepentimiento de Israel, que, según la principal corriente del judaísmo rabínico, había merecido el éxodo de Egipto, ExR. 1,36; Tg. Ps.-Jon. Sobre Ex 2,25; cf. también Mc 1,4; Mt. 1,15; 3,1ss; 4,17. Sobre la tesis de que Jesús y sus discípulos eran simpatizantes de los zelotas, cf. S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (1967).

[37] Cf. Hengel, *Zeloten*, 134-35.

[38] Cf. Hengel, *op. cit.*, 232-33.

[39] Los textos bíblicos que hablan de la soberanía de Dios sobre Israel se exponían en sentido escatológico. Se ha sugerido que el título de σοφιστής atribuido a Judas, *Bello*, II,8,1 (108), y a Menahem, *Bello*, II,17,8 (433), implica que eran hábiles expositores de la Torá; cf. Hengel, *Zeloten*, 229-34.

[40] Cf. Str.-B. I, 172-77; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 24, 236-38; Hengel, *Zeloten*, 95-98.

[41] *Ant.*, XVIII,1,6 (23).

[42] *Ant.*, XVIII,1,1 (9); *Bello*, II,8,1 (108).

las tropas romanas. Dijo Eleazar en aquella ocasión que estaban resueltos a no servir a nadie sino sólo a Dios, único dueño fiel y justo de los hombres; que se negaban a ser hechos esclavos, justamente cuando su derrota era ya inevitable. La muerte vendría a liberar sus almas[43].

Josefo presenta la formación del partido de los zelotas como una coalición de «bandoleros» de la ciudad y del campo cuyo núcleo inicial fue un grupo dirigido por el sacerdote Eleazar b. Simón[44]. Parece que Ζηλωταί fue el nombre que este partido se dio a sí mismo. Este término griego representaría el hebreo *qn'ym*, arameo *qn'y*[45], y contaba con una distinguida ascendencia teológica. Fineés, nieto de Aarón, y Elías son elogiados en la Biblia por su celo; Fineés dio muerte al apóstata Zimrí cuando éste se puso de acuerdo con los paganos madianitas, y de este modo alejó de Israel la ira de Dios, expiando por aquella apostasía[46]. Elías se mostró sumamente celoso, hizo frente a Ajab y Jezabel y dio muerte a los profetas paganos[47]. Cuando Antíoco IV Epífanes intentó suprimir la fe de Israel y profanó el santuario, Judas Macabeo le resistió, purificó el templo y lo dedicó nuevamente, estableciendo de este modo las bases para el estado independiente de los Asmoneos[48]. Los Asmoneos se decían descendientes de Fineés[49]; al igual que éste demostraron su celo por la Ley de Dios limpiando el país y el templo de apóstatas[50]. Fueron un verdadero ejemplo y todos los judíos debían esforzarse, aun con peligro de sus vidas, por emular el celo de aquellos héroes[51]. El

[43] *Bello,* VII,8,6ss (323ss). Su creencia en la vida futura recuerda la de los fariseos, *Ant.*, XVIII,1,3 (14); *Bello,* II,8,10 (151). Las excavaciones de Masada atestiguan la fidelidad de los *sicarii* a la Torá; cf. Y. Yadin, *Masada* (1966). Los *sicarii* figuran ocasionalmente en los escritos rabínicos; cf. Makš,1,6; Lam R. a Lam 4,4.7; EcloR. a Eclo 7,12; Kel. 17,12; Hengel, *Zeloten,* 51-57.

[44] *Bello,* IV,3,1-9 (121-59); II,20,3 (564). En opinión de Zeitlin, *Judaism as a Religion:* JQR 34 (1943-44) 351, n. 364, los zelotas eran un grupo sacerdotal.

[45] Cf. vol. I, p. 494, n. 128.

[46] Nm 25,1-15.

[47] 1 Re 18; 19,10.14.

[48] Cf. vol. I, pp. 188-221.

[49] 1 Mac 2,54.

[50] 1 Mac 2,19-28.

[51] Sobre las relaciones entre el celo de los Asmoneos y los zelotas posterior, cf. W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (1956) 47-83. Es muy verosímil que se hable de algunos «zelotas» concretos en San. 9,6; *hgwnb 't hqswh whmqll bqwsm whbw'l 'rmyt qn'ym*

partido zelota tomó como punto de partida aquellas tradiciones, pero Josefo lo acusa de ilegalidad y de ir en contra de las normas establecidas por los antiguos[52]. Daban muerte a los presuntos o notorios colaboradores con Roma sin que mediara confirmación de la sentencia por el Sanedrín[53]; eligieron a suertes un sumo sacerdote[54]; fortificaron el templo[55]; suprimieron el sacrificio por la salud del César[56] y utilizaron el vino y el aceite almacenados en el templo para su propio sustento[57]. Este celo por Dios y por su casa parecería preludiar el último día, pero antes hubiera sido preciso soportar los «ayes» de los tiempos finales. Los zelotas quemaron reservas y vituallas con la intención, al parecer, de intensificar estos «ayes»; ciertamente, sus dolores y martirios fueron sacrificios por la Ley y el pueblo, y servirían para acelerar la llegada de aquella era en que sólo Dios reinaría[58].

pwg'yn bhn. La Gemara (bSan. 82a) refiere esta misná a los Asmoneos. Kohler, *Zealots,* 639, advierte que tales acciones no son motivo de procedimiento criminal, sino que pueden compararse con el gesto de celo de Fineés, que es destacado como un zelota personal en 4 Mac 18,12; cf. M. Smith, *Zealots and Sicarii...,* 6. El celo por la Ley del apóstol Pablo se sitúa en la misma línea, Gál 1,14; Flp 3,6; Hch 21,20; Hengel, *Zeloten,* 184-86. El discípulo de Jesús, Simón el Zelota (cf. vol. I, p. 494, n. 128) era con toda probabilidad un individuo que tomó la Ley «en sus propias manos»; cf. M. Borg, *The Currency of the Term Zealot,* 508; cf., sin embargo, M. Stern, *Zealots,* 144.

52 *Bello,* VII,8,1 (268); IV,5,5 (348).

53 Por ejemplo, *Bello,* IV,3,4 (138-46); 3,10 (170); 6,1 (357). Sobre la necesidad de que tales sentencias fueran confirmadas por el Sanedrín, cf. *Ant.,* XIV,9,3 (165-67). Fineés, prototipo de los zelotas, había actuado también unilateralmente; su acción fue tema de comentario para los Sabios, que la aprobaron porque el Sanedrín había olvidado la *halakah* (NmR. 20,6; Tg.Ps.-Jon. a Nm 27,5) o porque Moisés se habría vuelto débil (NmR. 20,25; Tg.Ps.-Jon. a 25,6) o porque los fariseos autorizaron su acción (Sifre a Nm 131). Sobre censuras rabínicas posteriores a Fineés, cf. Hengel, *Zeloten,* 172-75.

54 *Bello,* IV,3,6 (147-50); 3,8 (155-57). La preocupación que manifiestan los zelotas para abolir la oligarquía sacerdotal parece diferenciar a este partido de los *sicarii;* así, M. Stern, *Zealots,* 145.

55 *Bello,* IV,3,10 (173).

56 *Bello,* II,17,2 (410).

57 *Bello,* V,13,6 (563-66).

58 *Bello,* VI,7,2 (364)): «Ciertamente, cuando vieron cómo ardía la ciudad, afirmaron con rostros radiantes que esperaban ansiosamente el final...». Cf. Hengel, *Zeloten,* 251-52; sobre los «ayes», cf. Sot. 9,15; bSan. 97a, 97b; bŠab. 118a; Volz, *Eschatalogie,* 176; Moore, *Judaism* II, 360-62.

En su intensa preocupación por el final, los zelotas contaron con el apoyo de unos profetas a los que Josefo llama despectivamente γόητες[59]. Venían actuando desde muchos años antes de la guerra, pero al quedar bajo asedio el templo, su labor profética se intensificó aún más[60]. Trataban de arrastrar al pueblo al desierto, a la espera de un nuevo acto de redención, un «segundo éxodo»[61]; en los días que precedieron inmediatamente a la destrucción del santuario insistían en que todos debían estar a la espera de las «prendas de su liberación»[62].

Con la caída del santuario, los zelotas pidieron a Tito que les permitiera retirarse al desierto, seguramente para esperar allí su redención[63]. Tito lo prohibió. Sólo resistían ya los *sicarii* de Masada, pero al final caerían por su propia mano. Algunos lograron huir a Egipto y Cirene, donde serían exterminados por los romanos, a cuyos designios habían jurado resistir y a cuyo poder con tanto valor se habían opuesto[64].

---

59 *Bello*, VI,5,2 (286). Sobre la importancia de la profecía en el pensamiento de los zelotas, cf. Hengel, *Zeloten*, 235-50.

60 Cualquier ataque al templo parece haber producido arrebatadas proclamaciones extáticas, como ocurrió cuando atacó allí Herodes a Antígono; cf. *Bello*, I,18,1 (347).

61 *Ant.*, XX,8,6 (167-68).

62 *Bello*, VI,5,2 (285).

63 *Bello*, VI,6,3-4 (253-54); 8,6-7 (323-61).

64 Cf. vol. I, pp. 649-655.

INDICE DE AUTORES CITADOS

APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Publicados bajo la dirección de
ALEJANDRO DÍEZ MACHO
con la colaboración de
M.-A. Navarro/A. de la Fuente/A. Piñero

A lo largo de los siglos II a. C.-II d. C. se escribieron una serie de libros con personajes y temas parabíblicos, rebosantes de fantasías, sueños y apocalípticas visiones, que se denominan «apócrifos» por no haber sido incluidos en el Canon por la Iglesia. Tienen extraordinario interés cultural y religioso, pues sin ellos no sería posible comprender esos cuatro siglos intertestamentarios. De ahí el interés que ha empezado a despertar en buen número de países, como Alemania, Francia, Italia y EE. UU., en donde se prepara o se ha iniciado ya su publicación.

Esto mismo es lo que pretende realizar Ediciones Cristiandad. Es un proyecto ambicioso programado y dirigido por A. Díez Macho, profesor de lenguas semíticas en la Universidad Complutense de Madrid y máxima autoridad en literatura targúmica. Constará de ocho volúmenes y será realizado únicamente por especialistas españoles. Se trata de un trabajo serio, a nivel de la crítica textual más avanzada. Todos los escritos se traducen de los textos originales (hebreo, arameo, eslavo, etíope, griego o latín), con amplias introducciones, bibliografías y notas críticas y exegéticas.

Tomos publicados

I: A. Díez Macho, *Introducción general a los apócrifos.* 406 págs.
II: *Carta de Aristeas, Jubileos, Antigüedades bíblicas,* etc. 526 págs.
III: *Salmos y Odas de Salomón, José y Asenit, Oráculos Sibilinos, 4 Macabeos,* etc. 398 págs.
IV: *Ciclo de Henoc.* 342 págs.
En preparación: *Testamentos* y *Apocalíptica.*

EDICIONES CRISTIANDAD